TEXTOS FILOSÓFICOS

Marco Túlio Cícero

2ª edição

FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN

TEXTOS FILOSÓFICOS

Marcus Tullius Cicero

TEXTOS FILOSÓFICOS

Marco Túlio Cícero

Tradução do latim, introdução e notas de
J. A. Segurado e Campos

2.ª edição

FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN

Reservados todos os direitos
de acordo com a lei
Edição da Fundação Calouste Gulbenkian
Av. de Berna / Lisboa
2018

ISBN 978-972-31-1465-2

ADVERTÊNCIA

Iniciamos com o presente volume a publicação, em versão portuguesa, dos Textos filosóficos *de Cícero. Importa, portanto, esclarecer quais os textos que seleccionámos, e por que motivo o fizemos*

A produção escrita do orador no domínio da filosofia concentra-se no curto período de tempo subsequente à morte da filha Túlia, em Fevereiro de 45 a. C. e ao regresso à política activa para combater Marco António, o que conduziu à sua execução em Dezembro de 43. Anteriormente a esta data, na área da filosofia, Cícero apenas compusera dois tratados de teoria política, o De Re Publica *e o* De Legibus. *De 44 a. C. são os dois opúsculos "Sobre a velhice" e "Sobre a amizade" que, conquanto possuam substrato filosófico, como pontos circunscritos da Ética, têm também algum contacto com a política e a sociologia. Não incluímos estes quatro textos na presente colecção. Restam assim aquelas obras que o próprio Cícero, com três excepções, menciona no "Tratado da adivinhação (II, 1-4)", num total de dez textos, os* "Paradoxos dos Estóicos", *não aludidos, anteriores a 45, dado o seu carácter filosófico óbvio, a que se seguem as referências à* "Consolação", *perdida, que dirigiu a si mesmo pela perda da filha, os fragmentos do diálogo* "Hortênsio", *que inicia, como incitação à prática da filosofia, o conjunto das obras filosóficas propriamente ditas: os* "Livros Académicos", *os* "Limites do bem e do mal", *os* "Diálogos em Túsculo", *a trilogia de tratados metafísicos –* "Da natureza dos deuses", "Da adivinhação", "Do destino", *todos eles referidos por Cícero no passo citado, e, finalmente, uma tradução incompleta do* "Timeu" *de Platão*

e o ensaio sobre "Os deveres" *a que o autor não faz referência por ainda não terem sido redigidos. Todos estes textos serão apresentados por ordem cronológica.*

INTRODUÇÃO

De todas as grandes figuras da Antiguidade, Cícero é, sem dúvida, aquela cuja vida nos é conhecida mais em pormenor, dada a abundância da documentação existente: à variedade de géneros literários praticada, desde os escritos relacionados com a eloquência, até aos diálogos filosóficos, passando pelos discursos, políticos e forenses, sem esquecer as obras poéticas em que comentou a sua acção política, junta-se a circunstância de ter chegado até hoje um vasto conjunto de cartas particulares, conservadas pelo seu secretário Túlio Tirão, e por este publicadas depois da morte do orador, pelo que conservam a autenticidade própria de documentos não manipulados. Graças a este epistolário, aliás não exaustivo, temos acesso à intimidade de Cícero, que surge perante nós não apenas como um notável homem de letras, mas como alguém que a par de inegáveis qualidades, se deixa dominar por momentos de fraqueza e de hesitação, por entusiasmos transitórios, vaidades infundadas e depressões excessivas que, no juízo dos modernos, subestimam a importância do filósofo ou do político em consequência das suas debilidades humanas. Cícero é um dos melhores exemplos possíveis da aguda perspicácia de Ortega quando define o homem como o produto da dialéctica entre si mesmo e a sua circunstância.

A "circunstância" de Cícero identifica-se com o século decisivo em que se desenrolou dramaticamente o fim da república romana. Terminado por volta de 146 a. C. o confronto com Cartago, Roma vive com intensidade o "século dos Cipiões", quando, no dizer de Horácio, "a Grécia vencida pelas armas venceu pela cultura a potência que a subjugara".

O sucesso da aristocracia vai dar lugar a breve trecho a um infindável acúmulo de problemas sociais e de lutas civis que só terminará com a vitória de Octávio sobre Marco António e Cleópatra em 31 e a atribuição ao vencedor, em 27 a. C., do título de Augusto. É, pois, num contexto de duras lutas pelo poder que Cícero pensa a importância da cultura como factor de avanço para a humanidade.

Como aceder à serenidade da filosofia num tempo em que até a segurança física está continuamente em risco? Como combinar com êxito a filosofia e a acção política num tempo em que, ao contrário do voto formulado por Cícero numa das suas obras poéticas, não é a força das armas que cede o passo aos valores civilizacionais, mas antes o oposto?

1. **Cícero: biografia sumária**

Em traços muito gerais podemos considerar a vida de Cícero repartida em três grandes períodos.

Um primeiro período compreende o espaço de tempo subsequente ao nascimento em *Arpinum*, pequena cidade do Lácio, em 3 de Janeiro de 106 a. C., ou seja, os anos de formação iniciais, a que M. Fuhrmann, numa evidente reminiscência goethiana, chama os *Lehrjahre*, "os anos de aprendizagem", repartidos entre Arpino e Roma, onde se iniciou no estudo da eloquência, sob a orientação dos oradores M. António e Licínio Crasso, do direito, sob o patronato de Múcio Cévola, e da filosofia, com Diódoto e Fílon de Larissa, e fez ainda a sua estreia no foro com as intervenções "em defesa de Quíncio" e "em defesa de Róscio Amerino", entrecortados por dois anos de *Wanderjahre* pelo mundo grego, entre 79 e 77. Durante este período, o jovem Cícero teve a oportunidade, após ter escutado em Roma as lições do académico Fílon, de assistir em Atenas às do também académico Antíoco de Áscalon, e de prosseguir os estudos superiores em Rodes, desta vez como discípulo do mestre de retórica Apo-

lónio Mólon. Ainda em Rodes teria chegado a travar conhecimento com Posidónio, o mais importante estóico do tempo.

Regressado a Roma em 77 a. C., Cícero vê-se perante um dilema. Inicia-se então o que chamamos o segundo período da vida de Cícero. De facto, já desde os seus estudos sob a orientação de Fílon, Cícero sentira-se atraído pela vida contemplativa do filósofo. Agora, após o aprofundamento dos estudos de retórica, vê-se igualmente seduzido pela carreira política, o *cursus honorum*, para cuja prossecução a eloquência constituía um instrumento indispensável. Tal como Fausto, também Cícero sente ser habitado por duas almas, uma que o alicia para a serenidade da especulação filosófica, outra que o atrai para a agitação e os perigos da participação no governo da *res publica*. Por qual optar?

Num texto da juventude, a sua primeira obra publicada, podemos ler as seguintes palavras:

> *"Uma prolongada meditação sobre este problema acabou por levar-me à conclusão de que a sabedoria não acompanhada da eloquência é de pouco proveito para as sociedades, mas a eloquência sem sabedoria é, na maioria dos casos, francamente prejudicial, ou então é inútil*[1]*".*

A opção de Cícero vai abrir um caminho novo no mundo da política em Roma: a aliança da *eloquentia* com a *sapientia*. Hesitante entre as suas duas almas, Cícero-Fausto escolhe as duas! A história viria a mostrar que os tempos não eram propícios a uma tal aliança, como, aliás, dois milénios depois, continuam a não ser.

Feita a escolha, Cícero inicia o *cursus honorum* senatorial: o desempenho da questura na Sicília, em 75, que lhe faculta o acesso ao Senado, a edilidade em 69, a pretura em 66, até ao cume da carreira, o consulado, que exerce em 63 a. C., e

---

[1] *De inuentione*, I. 1

termina com o triunfo sobre Catilina, celebrado até à exaustão pelo próprio triunfador.

A quem escala uma montanha e atinge o cume nada mais resta senão iniciar a descida. Para Cícero, a conjura de Catilina marcou o fim da segunda e o princípio da terceira fase da sua vida: daqui em diante, mesmo quando o não parece, a carreira do orador cifra-se numa continuada série de dissabores e fracassos. A formação do "primeiro triunvirato", entre César, Pompeio e Crasso, veio expor à luz o facto de que o poder em Roma deixara de pertencer ao Senado e passara para as mãos de militares, suficientemente ambiciosos e hábeis para dele se apropriarem, sendo Cícero uma das primeiras vítimas desta *circunstância*. Quando em Dezembro de 63 revelou os projectos revolucionários de Catilina, Cícero, baseando-se no *senatus consultum ultimum*, pôs à deliberação do Senado qual o tratamento a aplicar aos conspiradores feitos prisioneiros: a maioria votou a pena de morte, que Cícero ordenou fosse executada sem demora. Anos mais tarde (58/57 a. C.) este facto foi aproveitado pelos seus inimigos políticos para forçarem Cícero ao exílio, com a alegação de que ele mandara executar *sem julgamento* um certo número de cidadãos romanos. O exílio não durou muito tempo, dada a movimentação que muitos amigos do orador levaram a cabo em Roma para conseguir o seu regresso. Mas o ambiente político tinha-se alterado, e quem exercia o poder na capital eram os triúnviros, César, Pompeio e Crasso, e os seus partidários.

Cícero nada podia fazer para contrariar os "ventos da história": todas as acções que empreendeu neste período foram outros tantos fracassos. Teve de apoiar as exigências de César que queria obter um triunfo na guerra das Gálias; teve de sujeitar-se ao poder de Pompeio em Roma, que culminou em 52 a. C. quando este foi nomeado cônsul *sine collega*. Em 51/50 é enviado para a Cilícia como procônsul: aparentemente uma missão de confiança, na realidade uma maneira delicada de o afastar do centro das decisões. Em 49 começa

a guerra civil entre pompeianos e cesarianos, e Cícero hesita longamente qual o partido a tomar. Acaba por seguir Pompeio, pelo que o fim da guerra o encontra entre os vencidos. Segue-se o breve período da ditadura de César: a carreira de Cícero como orador está terminada. Retirado da vida pública e entregue à redacção das suas obras filosóficas, Cícero volta à política activa, para, depois do assassínio do ditador, travar o seu último combate, contra Marco António, sem ilusões de outro fim que não a morte decretada pelo novo triúnviro.

2. **Cícero: a obra**

A obra de Cícero, mesmo contando apenas aquela parte que sobreviveu à ruína do mundo antigo, é considerável em volume e de alto nível em termos de qualidade.

Depois da experiência juvenil do tratado *De inuentione*, escrito quando tinha vinte e poucos anos, a obra de Cícero compreende:

a) numerosos discursos, quer políticos, como as "Catilinárias", ou as "Filípicas", contra M. António, quer forenses, desde a sua estreia no foro com os discursos de defesa de Quíncio e de Róscio Amerino, até às chamadas "orações cesarianas", datadas dos anos da ditadura de César);
b) diálogos ou tratados sobre temas relacionados com a teoria e a prática da eloquência: *Brutus,* história da oratória em Roma; *De oratore,* diálogo em que estabelece a tese da eloquência como combinação de filosofia e de retórica, etc.;
c) diálogos sobre teoria política: *De republica, De legibus*;
d) diálogos e tratados de temática filosófica, objecto da presente edição;

e) poemas, em parte obras de juventude, como a tradução dos "Fenómenos" de Arato (poeta grego da escola alexandrina, século III a. C.), em parte composições subsequentes ao exercício do consulado: poemas narrativos de estrutura épica sobre o apogeu da sua carreira política;
f) correspondência, que ocupa um lugar à parte como colectânea de documentos em princípio não destinados à publicação, mas indispensáveis para uma apreciação global da personalidade do Autor.

Deve ainda referir-se a composição de um trabalho de ordem jurídica de que restam dois fragmentos:

Fr. 1: "M. Cícero, na obra 'Organização sistemática do direito privado', escreveu:

Q. Élio Tuberão em nada desmereceu dos seus antecessores no que concerne ao conhecimento prático do direito, mas superou-os no que respeita aos conhecimentos teóricos".

(A. Gélio, *N. A.*, 1. 22. 7)

Fr. 2: Cícero, no "Direito privado" refere-se a

um homem de grandes qualidades e de nobre carácter

(Carísio, *G. L.*, I, 138).

Se o segundo fragmento não permite tirar-se qualquer conclusão sobre a importância da obra, já o mesmo não se passa com o primeiro. A oposição que nele se estabelece entre *scientia iuris* "conhecimento prático" e *doctrina* "conhecimento teórico" do direito aponta para a necessidade de os juristas ultrapassarem a preparação meramente casuística, para atingirem um nível de conhecimento mais abstracto, e, portanto,

mais geral[2]. Dada a escassez de informação mais completa sobre a questão é difícil afirmar que, nesta obra de Cícero, se manifesta "a introdução da filosofia" na esfera do direito[3], ou se o orador apenas pretendia proceder a uma ordenação sistemática das matérias, sem interferência da filosofia[4].

No campo da filosofia, a primeira obra publicada por Cícero é o opúsculo ***Paradoxos dos Estóicos.*** É, de certo modo, um texto isolado, antecipação de alguns problemas que surgirão em outros textos de conteúdo ético[5]. Os "paradoxos" já haviam surgido, noutro contexto, num discurso judicial pronunciado por Cícero em 63 a. C., no ano do seu consulado, em defesa de L. Licínio Murena, candidato à mesma magistratura para o ano subsequente. Entre os acusadores de Murena contava-se M. Pórcio Catão, mais tarde conhecido como Catão de Útica, homem interessado pela filosofia e rigoroso seguidor do sistema dos Estóicos. Na sua oração, Cícero, para responder às acusações de Catão, sublinha os aspectos mais estranhos da filosofia estóica, em especial aquelas teses que os proponentes apresentavam sob a forma de paradoxos, e fá-lo de uma forma jocosa, tendo em vista demonstrar que elas são impossíveis de aplicação prática pelo seu carácter em excesso rigoroso. Dezasseis anos depois deste processo, como que a desculpar-se de ter tido necessidade de troçar de Catão para conseguir a absolvição de Murena, redige Cícero estes "paradoxos", a que atribui a maior validade. O carácter "isolado" deste opúsculo explica por que motivo Cícero não o menciona quando, em *De diuinatione* II, 1, inicia o elenco das obras já por si redigidas na área da filosofia.

---

[2] V. o texto dos frs. em F. P. Bremer, *Iurisprudentia antehadriana*, I, pp. 127-130.

[3] J. Michel David, *Le patronat judiciaire...*, p. 385, n. 2.

[4] E. Costa, *Cicerone giureconsulto*, I, p. 25. Para uma apreciação mais global do problema, v. Franz Wieacker, *Röm. Rechtsg.*, I, 618-639 (em especial a conclusão, p. 639).

[5] *De finibus*, livros III e IV.

Mas o impulso definitivo para a redacção de textos filosóficos surgiu em Fevereiro de 45 a. C. aquando da morte da filha Túlia. O abalo sentido por esta perda foi de tal modo grave que, para tentar aliviá-lo, resolveu recorrer a uma técnica, quase diríamos, uma terapêutica que havia já vários séculos era praticada na Grécia: a redacção de um escrito de base filosófica com o desenvolvimento dos tópicos mais pertinentes para conseguir a ultrapassagem da crise emocional. A este tipo de textos dava-se o nome de *Consolatio,* "consolação".

Os Antigos costumavam dividir a filosofia em dois ramos: por um lado a estrutura teórica, a doutrina propriamente dita, ou seja, o conjunto de princípios básicos que distinguem, u.g., o estoicismo do epicurismo. A este ramo davam o nome de *dogmática.* O segundo ramo, a chamada *parenética,* cumpria a finalidade de proporcionar vários tipos de "aconselhamento", adequados às várias circunstâncias susceptíveis de ocorrer[6]. Assim, temos a *praeceptio,* modelos de comportamento sintetizados numa "máxima", ou "preceito", donde o nome; ou a *suasio,* "persuasão", quando todo o discurso tem por finalidade convencer a pessoa necessitada de ajuda a adoptar um determinado tipo de acção como sendo o mais indicado na situação concreta[7]; a *consolatio,* quando o discurso recorre a argumentos aptos a aliviar a situação dolorosa por que alguém está a passar; a *exhortatio,* exortação ou incitamento, quando se procura levar alguém a adoptar um certo

---

[6] Sobre o emprego e o valor relativo da dogmática e da parenética, v. Séneca, *Cartas a Lucílio* 94 e 95.

[7] Nas escolas de retórica pratica-se o tipo de discurso dito *suasória,* em que, numa conjuntura totalmente imaginária, se tenta persuadir alguém a proceder desta ou daquela maneira específica; exemplos do seu uso nas escolas de retórica encontram-se na obra de Séneca-o-Retor *Controuersiae et Suasoriae:* por exemplo, na *suasória* VII, imagina-se que alguém procura convencer Cícero a aceitar (ou não) a proposta, fictícia, de Marco António de destruir todas as suas obras como condição *sine qua non* para não ser condenado à morte.

modo de proceder[8]; e ainda a *inquisitio causarum*, "investigação das causas", ou a *ethologia*, fixação dos traços distintivos de cada tipo de *carácter*, ou *personalidade*[9].

Podemos, assim, considerar que o primeiro dos textos filosóficos de Cícero a ser composto depois dos "Paradoxos" terá sido *"aquele livro em que procur(ou) consolar-(s)e a (s)i mesmo"*[10] e que publicou com o título *Consolatio* "Consolação"[11].

Consolação

Do ponto de vista literário, a *Consolação* é uma forma híbrida, partícipe tanto do género epistolar como do ensaio filosófico. Do primeiro, porque a consolação pressupõe, por um lado, um destinatário individual bem identificado, que

---

[8] Uma *exhortatio* bem definida é, por exemplo, o *Hortensius* de Cícero, que, como veremos, é um incitamento ao estudo da filosofia.

[9] Sobre este ponto v. I. Hadot, *Seneca und die ... Seelenleitung*, p. 8.

[10] *T. D.*, I, 83.

[11] Nas referências que o próprio Cícero faz ao seu texto, o título é sempre *Consolatio* (*T. D.*, I, 66; I, 76; I, 83; III, 71; III, 76; IV, 63). Outros exemplos deste género literário encontram-se em Plutarco: um "discurso de consolação" (παραμυθητικὸς λόγος) dirigido a um certo Apolónio pela morte de um filho e outro à sua mulher pelo falecimento de uma filha de ambos. De Séneca-o-Filósofo conservam-se três "consolações": *ad Marciam de consolatione, ad Heluiam de consolatione, ad Polybium de consolatione,* respectivamente a Márcia, filha do historiador Cremúcio Cordo, pela morte de um filho, a sua mãe Hélvia para a consolar do exílio a que ele, Séneca, fora forçado, e a Políbio, liberto do imperador Cláudio, pela morte de um irmão. O facto de estes textos senequianos terem, a seguir ao nome do destinatário, a expressão *de consolatione,* à letra "acerca da consolação" justifica-se, segundo R. Waltz, pelo facto de todos eles consistirem numa parte individual, em que o autor refere aqueles pormenores que respeitam à pessoa que vai ser consolada, e num conjunto de tópicos que se repetem em todos eles, e que formam, por assim dizer, uma parte geral deste tipo de textos (v. Sénèque, *Dialogues – III – Consolations,* texte établi et traduit par René Waltz, Paris, 1961, p. VI). Neste contexto merece ainda uma referência ao poema, em simultâneo elegia e epístola, dirigida por um poeta, falsamente identificado como Ovídio, a Lívia, mulher de Augusto, para a consolar da morte do filho Druso.

acabou de sofrer um desgosto, u.g., a morte de um ente querido; do segundo, porque igualmente pressupõe que a causa do desgosto, no exemplo sugerido, a morte, seja analisada segundo uma perspectiva filosófica, que a coloca dentro dos traços distintivos da condição humana, motivo por que deve ser encarada como algo natural, a que todos os viventes estão sujeitos, pelo que a entrega exagerada à dor pode ser vista como uma rebeldia contra a ordem natural.

A ligação ao género epistolar é comprovada pelo caso pessoal de Cícero. Cerca de um mês após a morte de Túlia, o jurista Sérvio Sulpício Rufo, amigo do orador, escreve-lhe de Atenas uma carta de consolação em que recorre a uma série de tópicos adequados à situação actual de Cícero como cidadão e, sobretudo, homem de Estado, num período difícil da história de Roma: ditadura de Júlio César, desaparecimento das liberdades republicanas, humilhação do Senado, perda da dignidade própria das magistraturas; todos estes problemas são de molde a fazer-nos pensar que a morte, afinal, pode ser um modo de nos tornarmos imunes a tais males; a filha de Cícero teria tido a satisfação de ter sido casada com jovens promissores de brilhantes carreiras públicas, teve também o orgulho de ter assistido à eleição do pai para a pretura, para o consulado, para membro do Colégio dos Áugures. Não deixa de sublinhar também que a efemeridade é a característica comum de tudo quanto é humano, como ele próprio, Sulpício, teve ocasião de verificar quando, navegando da Ásia Menor em direcção a Mégara, cruzou o golfo Sarónico, deixando atrás de si Egina, vendo à sua direita o Pireu e à sua esquerda Corinto, cidades prósperas e florescentes em tempos e reduzidas agora a meras ruínas. E conclui com a exortação a Cícero: que se mantenha à altura de quem é e não se deixe dominar pelas fraquezas que encoraja os outros a ultrapassar[12].

---

[12] Esta carta, bem como a resposta de Cícero, podem ler-se na correspondência *ad Familiares*, IV, 5 e 6, respectivamente. Na resposta, Cícero con-

A finalidade a atingir por quem pretende consolar outrem consiste, nas palavras de Cícero, em *"eliminar por completo a amargura, acalmá-la, reduzi-la tanto quanto for possível, impedi-la de instalar-se e de alastrar, ou então desviar-lhe a direcção"*[13]. As técnicas para o conseguir variam em função da Escola. Assim, enquanto alguns filósofos propõem como dever de quem consola provar ao consolando que aquilo que julga ser um mal não existe na realidade, como faz Cleantes, ou, caso dos Peripatéticos, contentam-se em mostrar que esse mal carece de importância; outros, como Epicuro, desviam a atenção do que é mau para o que é bom, e outras variantes ainda, para finalizar *"(com) os que fazem como eu, que empreguei na minha* Consolação *todas estas modalidades possíveis"*[14]. Este texto, porém, é, como os *Paradoxos,* algo marginal, difícil de enquadrar num sistema organizado. O verdadeiro início do plano filosófico de Cícero dá-se com a composição do *Hortensius,* que deve ler-se como introdução a um todo organizado e logicamente estabelecido[15].

Paradoxos dos Estóicos

Os *Paradoxos* são um texto de reduzidas dimensões, composto de um "prefácio" e seis secções, consagradas a outras tantas máximas, formuladas de forma paradoxal, isto é, contrárias ao senso comum.

---

firma a intuição de Sulpício, assegurando que a sua carreira política poderia servir-lhe de consolação para a perda da filha não fosse a circunstância de estar agora impedido de toda a actuação quer no Senado quer nos tribunais: dada a conjuntura política que se vivia, a presença e a conversa da filha era a única consolação que lhe restava. Menciona ainda vários casos de personagens históricas de relevo que perderam filhos em início de carreiras, como Q. Fábio Máximo, L. Emílio Paulo ou Catão-o-Censor (o. l., 6. 1).

[13] Cícero, *T. D. (= Diálogos em Túsculo)*, III. 75.

[14] O. l., III. 76.

[15] Cf. infra, sobre o "projecto filosófico de Cícero".

O prefácio contém a dedicatória a M. Júnio Bruto, futuro conspirador e assassino de César, a quem Cícero dedicara também o *Brutus*, um trabalho em que fazia a história da eloquência em Roma e dedicará ainda o *Orator*, ou desenho ideal da figura do orador, além de três das suas principais obras filosóficas, os diálogos *De finibus*, *Tusculanae disputationes* e *De natura deorum*. A circunstância de Bruto ser sobrinho e genro de Catão de Útica ajuda a explicar por que razão o seu nome figura na primeira página dos *Paradoxos*, a par de um elogio, algo mitigado, de Catão, que, de certo modo, compensa a ironia com que o *Pro Murena* envolvera a sua figura e a troça a que submetera alguns dos paradoxos usuais do estoicismo.

A datação geralmente admitida para este opúsculo fixa-o no ano de 46 a. C., já que Cícero se refere a Catão em termos que parecem pressupor que este ainda estava vivo, ou então que a notícia da sua morte ainda não se tinha espalhado em Roma; ora Catão suicidou-se em Abril de 46 a. C.[16]. Mais significativo é o facto de, no prefácio, Cícero aludir expressamente à circunstância de os *Paradoxos* terem sido compostos posteriormente à publicação do *Brutus*, fruto de *"períodos de vigília mais longos"*, no início de 46, enquanto os *Paradoxos* foram redigidos *"quando as noites começaram a ficar mais curtas"*, no final do Inverno e começo da Primavera desse mesmo ano.

Ainda no "prefácio", Cícero refere-se aos seus *Paradoxos* como pertencendo ao género daqueles exercícios[17] a que nas escolas de retórica se chamam *teses* e que, segundo a definição de Aristóteles[18], são proposições de carácter geral, de

---

[16] Este pormenor não é absolutamente determinante: nos paradoxos IV e VI Cícero fala de Clódio e de Crasso como ainda vivos, quando o primeiro foi assassinado em 52 e o segundo morreu na batalha de Carras que teve lugar em 53 a. C. Nada impede, portanto, que o facto de Cícero se referir, como ainda vivas, a figuras já desaparecidas não passe de uma ficção literária.

[17] *Exercitationum genus (Par.* § 5).

[18] Aristóteles, *Tópicos*, 104 b 19 ss.

conotação filosófica, e em geral contrárias à opinião corrente. Como exercício, têm por função distrair a mente dos problemas graves de natureza política que se vivem e, ao mesmo tempo, meditar sobre eles de uma forma tanto quanto possível distanciada[19].

Cada uma das secções que se seguem é dedicada ao desenvolvimento de um "paradoxo" sintetizado numa proposição, numa *tese*, em grego e em latim, desenvolvida depois pelo autor "no seu habitual estilo oratório"[20]. Todos os paradoxos, praticamente, são-nos conhecidos através da obra de Diógenes Laércio. Assim, com formulação idêntica nas duas línguas, encontramos os temas que seguem:

I – Só o bem moral é um bem autêntico;

II – A virtude, só por si, chega para a obtenção da felicidade;

III – Todas as faltas, bem como todas as acções justas, são equivalentes;

IV – Este paradoxo coloca um problema: a epígrafe declara que "todos os não-sábios são dementes"; a primeira frase do texto, logo interrompida, constitui uma invectiva contra alguém que, segundo o autor, é frequentemente insensato, é sempre desonesto, e <sobretudo> demente. Segue-se uma lacuna após a qual Cícero passa a desenvolver o tema da sua situação pessoal como vítima do exílio a que foi forçado por Clódio, para concluir que, na realidade, ele, Cícero, como filósofo, estava acima de todas as maquinações contra si preparadas. Pode, portanto, concluir-se pela falta de unidade deste

[19] V. Cícero *ad Atticum*, IX, 4.1; o § 2 é preenchido com uma longa enumeração de temas possíveis, em grego, como u.g. *"se é nosso dever permanecer na pátria quando esta está submetida a um governo ditatorial"*.

[20] *Paradoxos*, § 5.

texto, e sugerir que estaremos em presença, não de um, mas de dois paradoxos artificialmente unidos: primeiro, todos os insensatos são dementes (exemplo, o caso de Clódio); segundo, o sábio, pelo próprio facto de o ser, está imune aos ataques dos insensatos (exemplo, o caso pessoal de Cícero)[21].

V – Apenas o sábio é um homem livre, todo o insensato é um escravo;

VI – Apenas o sábio é <realmente> rico.

O hábito de sintetizar ideias básicas sob a forma de sentenças lapidares aparentemente contrárias ao bom senso corresponde a uma prática habitual desde as origens do Estoicismo. Nas palavras de Max Pohlenz, *"die Stoiker kennen in ihrer Ethik im Prinzip nur das Entweder-Oder. Sie ziehen überall scharfe Grenzlinien und haben ihre Freude daran, die Scheidung bis zur Paradoxie durchzuführen"*[22]. Vários dos paradoxos desenvolvidos por Cícero encontram formulações correspondentes na obra de Diógenes Laércio[23]. A finalidade de propor ideias básicas da doutrina estóica sob forma de sentenças paradoxais consiste em chocar o auditório e, por isso mesmo, levá-lo a examinar com maior pormenor essa mesma sentença, tomando na devida atenção o contexto em que ela surge. Por exemplo, no *Pro Murena*, 61, Cícero refere aquele que virá a ser o paradoxo III com esta formulação: *Todas as faltas são iguais, todo o delito é um crime hediondo, tão condenável é matar desnecessariamente um galo como estrangular o próprio pai.* A ironia do paralelo *matar um galo – matar o pai* sublinha a evi-

---

[21] V. a propósito a síntese das várias opiniões sobre a questão, coligidas em Jean Molager, 1971, pp. 31-37.

[22] M. Pohlenz, *Die Stoa*, I, p. 153.

[23] V. por exemplo Diógenes Laércio VII, 101 (paradoxo I), 127 (paradoxo II), 120 (paradoxo III), 124 (paradoxo IV), 121 (paradoxo V). Sobre o paradoxo VI, v. M. T. Griffin, *in* Powell 1995, pp. 331-337.

dência de que julgar uma falta à luz do direito penal não é o mesmo que avaliar um certo comportamento segundo os critérios da ética: o direito pune diferentemente o roubo de um cêntimo ou o de um milhão, mas *como comportamento ético em si mesmo* a mentalidade de quem rouba não difere na sua valoração.

Pode ainda pôr-se a questão de situar os *Paradoxos* no conjunto da obra filosófica de Cícero: deveremos considerar este opúsculo como um texto filosófico *sério*[24], ou, antes, devemos ver nele apenas um simples exercício retórico, sem verdadeira intenção filosófica[25]?

Segundo cremos, a resposta a esta questão não deverá ser dada em termos da disjunção exclusiva enunciada, isto é, não deveremos considerar que as duas intenções possíveis de Cícero sejam entre si de todo incompatíveis, como cremos poder deduzir-se de uma leitura atenta do prefácio, cujo ponto de partida é a comparação entre os métodos oratórios de Catão com os seus próprios procedimentos habituais.

Catão, como ortodoxo seguidor da escola de Zenão, apenas em casos muito especiais recorre ao estilo oratório: quando desenvolve temas elevados, tais como grandeza de alma, autodomínio, desprezo pela morte, e outros semelhantes[26], ao passo que Cícero recorre ao mesmo tipo de estilo também a

---

[24] N. Wood, 1991, p. 126, sublinha a importância da definição de "Estado" em termos de direito e justiça, "the first of its kind in the history of political thought" (l.c.), tal como vem expressa em *de re pub.* I, 39-42, pelo que a mesma definição, que ocorre em *Par.* IV, 27, *mas desta vez em termos negativos*, isto é, como definição do não-Estado, prova que os *Paradoxos* não devem ser tidos como mero exercício destituído de importância filosófica (cf. M. T. Griffin, *in* Powell, 1995, pp. 331-2, 336).

[25] J. G. F. Powell, 1995 p. XIV: os *Par.* são "six short rhetorical exercises ... on topics in Stoic moral philosophy", p. 21: "*rhetorical* exercises on philosophical themes, and not philosophical essays in themselves". A. A. Long, 1986[2], no sintético panorama que traça da obra filosófica de Cícero, não menciona sequer a existência dos *Par.* (o. l., pp. 229-31).

[26] *Par.*, prefácio, 3.

propósito daquelas proposições paradoxais que os Mestres têm dificuldade em tornar aceitáveis até no ambiente calmo da Escola[27]. Além disso, a metáfora com que conclui o prefácio – o seu opúsculo não merece ser exposto em lugar nobre como a estátua de Atena colocada por Fídias no alto da Acrópole, mas tem direito a ser reconhecido como proveniente da mesma oficina – parece indiciar que Cícero não lhe atribuía um grande alcance.

Apesar disto, contudo, os *Par.* estão muito acima do nível de meros "exercícios", na medida em que, por um lado, podemos fazer deles uma leitura autobiográfica, sobretudo se sublinharmos o conteúdo ideológico do *Paradoxo IV*, a descrição da situação política em Roma no tempo em que vigorava a agitação social e em que os contínuos confrontos de que a cidade era palco impediam a serenidade e a reflexão, em paralelo com a falsa ideia de liberdade encarada como a possibilidade de satisfazer todas as paixões, criticada no *Paradoxo V*, e a condenação da ganância através da sátira a uma personagem, identificável talvez com o triúnviro M. Licínio Crasso, que considerava como "pobre" todo o homem que não pudesse financiar por si só um exército inteiro *(Paradoxo VI)*. Sobre o pano de fundo de dura crítica social e moral, destaca-se por fim a procura da virtude e da sabedoria como súmula dos valores que Cícero procura alcançar para si mesmo através da prática filosófica que vai constituir o essencial da sua actividade, até ao momento em que a morte de César e a ascensão de Marco António de novo o atrai para os combates políticos.

---

[27] O. c., *ibidem*. A propósito destas proposições Cícero diz mesmo que *ludens coieci(.) in communes locos*, isto é, que "se divertiu" a transformá-las em máximas susceptíveis de serem aceites por toda a gente.

Hortensius

O que é o *Hortensius?* No ócio forçado em consequência da ditadura de César, Cícero procura qual o modo por que possa continuar a ser útil à república mesmo quando se viu afastado da política. Concebe assim o plano de produzir um *corpus* de textos que abarque a totalidade do "campo filosófico" na sua tripartição pelas áreas da "lógica", consagrada ao problema do conhecimento, estudado nas várias versões, desde a inicial em dois até à definitiva em quatro livros, dos *Libri Academici*, a que se seguem os "fundamentos da ética", estudados na vertente teórica (*De finibus*) e na complementar vertente aplicada (*Tusculanae disputationes*) e culminando na trilogia teológico-metafísica (*N. D., de diuinatione, de fato*)[28].

Cícero tende a fazer figurar como personagens dos seus diálogos diversas figuras históricas romanas de prestígio através das quais expõe os seus pontos de vista, bem como posições contrárias às suas sobre as matérias em discussão. Assim é que, no tratado *De re publica,* é um dos heróis das guerras Púnicas, Cornélio Cipião, o primeiro Africano, o encarregado de expor a teoria da forma mais perfeita do Estado, que não é outra senão a constituição da república romana, com os seus méritos enaltecidos num momento histórico em que tudo concorria para a sua transformação. Nos diálogos dedicados à exposição dos conflitos de ideias dentro do movimento Académico, encontramos personagens tão conhecidas como Lutácio Cátulo ou Licínio Luculo, na primeira versão dos *Academici libri,* substituídos por Terêncio Varrão e o próprio Cícero, na versão definitiva. Mais tarde será a Catão-o-Censor e a Lélio-o-Sábio que caberá o papel de protagonizar os opúsculos *Sobre a Velhice* e *Sobre a Amizade,* respectivamente. No seu mais importante diálogo sobre a eloquência,

---

[28] Esta organização do *corpus* filosófico de Cícero encontra-se adiante sintetizada no quadro da p. LIX.

Cícero põe em cena os dois mais célebres oradores da geração anterior à sua, Marco António[29] e L. Licínio Crasso, que consubstancia a imagem do orador ideal.

Também no *Hortensius* Cícero recorre a uma figura histórica, Q. Hortênsio Hórtalo, considerado o maior orador de Roma antes de Cícero, que em breve se tornaria seu rival em diversos processos, de que se destaca o que este moveu contra Verres a pedido da província da Sicília que deste Pretor recebera o mais injusto e violento tratamento[30].

Hortênsio, famoso pela sua eloquência, sobretudo desde que defendeu a província da África contra um magistrado ganancioso[31], não o era menos pelo seu fasto, bem documentado aquando do exercício da edilidade[32], e ainda pela sua prodigiosa memória[33]. A sua eloquência, o seu estilo floreado, algo barroco, fazem dele, tal como Cícero o caracteriza no *Brutus*[34], o paradigma do estilo que no tempo era chamado asiânico, cuja marca fundamental era o empolamento da expressão.

Compreende-se da parte de Cícero o empenho em representar nos seus diálogos como pessoas de grande cultura e não menor diversidade de interesses intelectuais nomes bem conhecidos da aristocracia senatorial: faz parte da sua "filo-

---

[29] Avô do mais conhecido Marco António que foi membro do Segundo Triunvirato, e mais conhecido ainda pela sua relação amorosa com a rainha do Egipto, Cleópatra.

[30] A vitória de Cícero neste processo foi tão retumbante que Verres se reconheceu culpado e partiu para o exílio, sem que Hortênsio tivesse tido a oportunidade de responder às acusações de Cícero, que assim se tornou o mais célebre e procurado advogado de Roma. Mais tarde, Hortênsio e Cícero tornaram-se amigos, e participaram como colaboradores em alguns processos. No *Brutus* (§§ 1-9), Cícero relata como recebeu em Rodes a notícia da morte de Hortênsio.

[31] Cícero, *De oratore*, III, 229

[32] Cícero, *De officiis*, II, 57; III, 73.

[33] Cícero, *Tusculanae Disputationes*, I, 59.

[34] Cícero, *Brutus*, 189-190.

sofia da história" engrandecer aqueles *maiores*, aqueles nobres antepassados cuja acção e cujo exemplo se estende pelo presente e deve servir como um farol que orienta os esforços de quem pretende um dia situar-se num nível semelhante ao deles[35]. Para os primeiros leitores das obras de Cícero, contudo, já seria mais difícil mostrar idêntica compreensão. Se Cipião Africano não suscitaria grandes objecções como arauto dos grandes méritos da constituição republicana; se Catão-o-Censor ou Lélio também não causam estranheza como encarregados de expor o que há de bom na velhice e na amizade, já o mesmo não poderá dizer-se de Luculo, de Cátulo, de Hortênsio como participantes em diálogos de índole filosófica. Melhor dizendo: embora seja do conhecimento geral que Luculo, por exemplo, dispunha de uma bem fornecida biblioteca onde os amigos interessados podiam ir consultar as mais variadas obras, muito difícil seria imaginar estes homens, todos eles praticantes da política activa, como Senadores, magistrados superiores, alguns até mesmo distintos militares, como Luculo e outros, sentados numa *exedra* a discutir se o conhecimento da natureza é ou não possível, se podemos chegar ou não à Verdade, ou a deliberar sobre quem desta mais se aproxima, se os Estóicos, se os Epicuristas. Melhor do que qualquer outro, Cícero está bem consciente de que entre os seus contemporâneos a filosofia está longe de ser uma actividade bem aceite em certas camadas, o que torna a presença de Cátulos e Luculos a dissertar sobre o "sumo bem" segundo a opinião das várias escolas filosóficas, não só pouco verosímil, como também dificilmente aceitável[36]. Essa é uma das razões que levaram Cícero, como veremos, a fazer uma segunda edição dos *Livros Académicos* com personagens mais plausíveis.

---

35 V. sobre este ponto Matthew Fox, *Cicero's Philosophy of History*, pp. 178 ss.

36 Cf. Cícero, *Lucullus*, 5-6.

O problema em discussão no *Hortensius* é o do mérito relativo da filosofia e da eloquência, ou seja, a tentativa de esclarecer o mesmo dilema que se impusera a Cícero quando regressou a Roma depois dos estudos de filosofia, em Atenas, e de retórica, em Rodes. Vimos como Cícero, sem nunca renunciar à filosofia, enveredou pela carreira de orador, isto é, de político e de advogado. Mas quando, com o *Hortensius*, dá início a uma nova actividade literária, desta vez consagrada por inteiro à filosofia, as circunstâncias políticas haviam sofrido uma profunda alteração, já que o exercício da ditadura por Júlio César significava para Cícero a impossibilidade de dispor da liberdade de expressão indispensável para prosseguir a sua acção no Senado. Por conseguinte, a solução que desta vez Cícero vai propor para o dilema será a inversa daquela por que optou ao regressar de Rodes: então decidira-se pela eloquência, pela vida activa, agora vai entregar-se à vida contemplativa, isto é, à filosofia.

Para personificar os dois pólos em oposição a escolha dos participantes era óbvia: se Cícero se arrogava a defesa da filosofia, a quem atribuir o patrocínio da eloquência senão ao homem que, nos tribunais, fora, desde o processo de Verres, o seu principal adversário, antes de, por fim, ambos trocarem a rivalidade pela colaboração e pela amizade?

A verdade é que a filosofia não era bem aceite em Roma, pelo menos desde a conhecida "embaixada dos filósofos" de 155 a. C. Nesta distinguiu-se a figura de Carnéades pela circunstância de, à margem das tarefas como embaixador, ter feito, em dois dias seguidos, duas palestras em que defendia dois pontos de vista contrários sobre a mesma questão: o papel da Justiça na organização do Estado. Para a mentalidade romana esta atitude era incompreensível: como entender que uma mesma coisa, no caso vertente, a justiça, possa ser ora desejável ora indesejável, ora necessária ora desnecessária? Da perplexidade à rejeição vai apenas um passo. E da condenação de um filósofo, cujas intenções não foram devidamente com-

preendidas, à condenação em bloco da filosofia vai talvez uma ainda menor distância.

Outra razão para a falta de aceitação de que a filosofia gozava poderá ser a pouca qualidade dos escritos de índole filosófica então existentes[37], pelo menos segundo a opinião sobre eles formada por Cícero. Este refere mais do que uma vez o nome de *C. Amafinius*[38], que o orador duplamente detesta, por um lado, porque é um seguidor da escola de Epicuro, por outro, porque é um péssimo escritor. Não quer isto dizer que não houvesse em Roma homens que se interessassem por filosofia, como o próprio Cícero. Mas sucedia que os eventuais interessados nestas matérias preferiam ler os textos dos filósofos gregos no original: daí que uma das motivações de Cícero para a redacção dos seus textos fosse a vontade de dotar a sua nação de uma literatura filosófica *escrita em latim*, à maneira do que sucedera com os demais géneros literários, em que, a uma tradução de uma obra grega, se seguiram a breve trecho adaptações *em latim* de peças de teatro, tragédias ou comédias, etc.[39].

Nesta situação o *Hortensius* foi concebido por Cícero segundo o modelo de obras várias de autores gregos de iniciação e exortação à prática da filosofia, entre as quais se distingue o Προτρεπτικός de Aristóteles, o mais conhecido e

---

[37] Não podemos excluir a existência em Roma de uma tradição, em extremo mal conhecida, além de fragmentada, representada por certos versos de cunho sapiencial, como as sentenças de Ápio Cláudio ou as do "Vate" Cn. Márcio (cf. J. Blänsdorf, *Fragmenta Poetarum Latinorum*, pp. 11-16).

[38] *Academica posteriora*, I, 5-6. Em I, 5, Amafínio vem acompanhado de um outro nome de filósofo da mesma Escola, Rabírio. Em outros passos de Cícero o nome ocorre sozinho.

[39] Um caso estranho é o quase total silêncio de Cícero acerca de uma das obras poéticas mais fascinantes da literatura latina: o poema *Da Natureza* (*de rerum natura*), uma exposição da física de Epicuro em verso épico, de Tito Lucrécio Caro.

reputado escrito dentro deste género[40]. Dada a existência de numerosos "acusadores da filosofia", Cícero decidiu representar todas as opiniões contrárias a estes estudos numa única figura, o orador Hortênsio, a quem se opõe a personagem Cícero, cujo triunfo se condensa na visão de Hortênsio subindo ao céu na companhia da eloquência, mas também decerto da filosofia, já que, segundo o Autor, "Cícero" teria conseguido abalar as convicções de "Hortênsio" a ponto de o interessar pela filosofia.

O *Hortensius*, no entanto, não é uma obra isolada, já que faz parte de uma trilogia, completada com os diálogos *Catulus* (perdido) e *Lucullus* (conservado), como se deduz de certos pormenores de enquadramento literário. Primeiro, em todos estes três diálogos figuravam as mesmas personagens: Cátulo, Luculo, Hortênsio e Cícero. Estes graves Senadores romanos, todos eles igualmente já ex-cônsules, eram possuidores de vilas na região do golfo de Nápoles: Cícero e Luculo perto da cidade; Hortênsio tinha a sua na zona de Baulos e Cátulo na de Cumas. Os três diálogos decorrem em dias sucessivos nas vilas de Luculo, de Cátulo e de Hortênsio, suficientemente próximas umas das outras para rapidamente se deslocarem após curto trajecto de barco. Além disso os três diálogos devem ter obedecido todos ao mesmo esquema: um prólogo autoral dando conta do cenário e do tema de que se vai tratar; duas exposições antagónicas, estando em todos os casos a segunda a cargo de Cícero, e as despedidas dos quatro amigos com que terminavam os diversos encontros.

Quando falamos dos diálogos de Cícero, porém, temos de imaginar algo de diferente dos diálogos de Platão, apesar do facto de o autor romano se reclamar herdeiro a este res-

---

[40] Outros textos de exortação à filosofia foram escritos pelos estóicos Aríston de Quios, Cleantes e Perseu (v. Diógenes Laércio, VII, 163, 175, 435), e outros ainda.

peito da tradição socrática. É certo que se encontram diversos passos nos textos de Cícero em que duas personagens trocam falas entre si no estilo platónico de pergunta e resposta, mas estes passos são muito minoritários em relação ao espaço do diálogo em que um dos intervenientes pronuncia um discurso a defender um determinado ponto de vista, a que se segue um outro discurso de outra personagem com a função de apresentar a tese contrária à previamente exposta[41]. Este modelo ocorre com nitidez no *Lucullus*, em que à exposição de Luculo da filosofia académica segundo a posição de Antíoco de Áscalon se segue um discurso de Cícero defendendo o cepticismo de Fílon de Larissa; ou nos três debates constituintes do *De finibus:* 1) Torquato<>Cícero, defesa e crítica do Epicurismo; 2) Catão<>Cícero, defesa e crítica do Estoicismo; 3) Pisão<>Cícero, defesa e crítica do Perípato. Este mesmo modelo deveria ter sido o utilizado no *Hortensius*, de que apenas restam fragmentos, e no *Cátulo*, que se perdeu por completo. Devemos, portanto, conceber o *Hortensius* como basicamente um debate em que Hortênsio, na sua qualidade de orador, exaltava as virtudes da eloquência e criti-

[41] Sobre a razão de ser desta opção, v. Gorman, 2005, p. 179: *"In Cicero's eyes, it seems that question-and-answer argument had a flaw so serious as to make it often unsuitable for the presentation of philosophical topics: Cicero felt that this type of discourse was psychagogically ineffective. For Cicero (...) the goal of philosophical discourse was the inspiration of a new, better state of mind in the participants, setting them on a better course of life."* Importante, no que diz respeito a esta concepção de filosofia, a leitura das obras de Pierre Hadot. V. a distinção que este autor estabelece entre "philosophie" e "discours philosophique" (Hadot, *Qu' est-ce que la philosophie antique?*, Paris, Gallimard, coll. folio essais, 1995, pp. 265 ss. V ainda a observação da p. 222, perfeitamente aplicável à posição filosófica de Cícero: *"Avec le scepticisme, la distinction entre philosophie et discours philosophique parvient à son point extreme, puisque (....) le discours philosophique sceptique aboutit à sa propre auto-suppression, pour ne laisser la place qu'à un mode de vie"*; e, mais adiante: *"le sceptique parvient à réaliser l'oeuvre d'art philosophique, c'est-à-dire la paix de l'âme, en renonçant à la philosophie, entendue comme discoutrs philosophique"* (o. l., p. 223).

cava o que, em seu entender, era criticável na filosofia, a saber, as divergências que se estabeleciam entre as várias escolas, e que, levadas ao extremo, poderiam paralisar toda a acção, quando o exercício da cidadania romana, era baseado no *mos maiorum*, nos valores tradicionais das grandes famílias aristocratas, e no cumprimento do *cursus honorum*, o serviço cívico que culminava na mais alta magistratura, o consulado. Em contrapartida Cícero argumentaria que a filosofia não é incompatível com a mentalidade romana, sobretudo num tempo difícil como o que então se vivia. Esta circunstância explicaria a imagem predominante que a filosofia assume no *Hortensius*, como o caminho que leva o homem à contemplação do rosto da filosofia. O ponto de chegada, poderosamente evocado a partir de uma metáfora já utilizada por Cícero, e mais tarde por Séneca, tal como Sto. Agostinho o descreve nos primeiros parágrafos do seu *De uita beata*, aparece transfigurado num porto de abrigo, como um oásis de paz no meio da turbulência. Esta visão da filosofia, retomada por Agostinho em alguns dos passos usados como testemunhos e fragmentos nas edições do *Hortensius*, é em parte da responsabilidade de Cícero, e deve ter contribuído para suscitar o entusiasmo de Agostinho por este texto[42].

Dado o facto de o *Hortensius* nos ser conhecido apenas por informações ou citações de outros autores, o nosso conhecimento da estrutura efectiva da obra é muito lacunar, já que as tentativas de reconstituição estão sujeitas a variar conforme a arrumação que os diversos editores propõem para os fragmentos existentes, para não falar já da concepção que cada

---

[42] V. *Hortensius*, frgs. 8 e 9 I-III. – Sobre esta questão da imaginação visual que os Romanos faziam da filosofia pode ver-se o trabalho recente de Juliette Dross, *Voir la philosophie – Les représentations de laphilosophie à Rome*, pp. 157 ss., 201 ss.; e cf., a título de exemplo, a exclamação que Cícero atribui no *de finibus*, I, 57, ao defensor do epicurismo, mas que decerto ele próprio não se recusaria a subscrever: *O praeclaram beati uiuendi et apertam et simplicem et derectam uiam.*

um deles faz do que seja um "fragmento" e da necessidade, ou não, de distinguir, na apresentação do texto, os "fragmentos" dos "testemunhos". Por isso limitamo-nos a considerar o *Hortensius* como um debate entre Hortênsio e Cícero, o primeiro dando conta de todos os motivos que fazem da filosofia, por assim dizer, uma *doctrina non grata* para grande parte do público romano, enquanto Cícero dá voz a todas as razões que levam a que se veja nela um domínio do saber indispensável.

Acrescente-se ainda que os motivos que podem levar um autor a citar, ou a resumir, um pensamento de outro autor e a proporcionar assim a constituição de um fragmento, podem ser muito variados. Cícero dá muitas informações sobre a motivação que o levou a escrever o *Hortensius*: a lacuna que é a inexistência de uma literatura filosófica em latim, quando os Romanos adaptaram à sua língua quase todos os géneros literários praticados pelos Gregos, desde a épica ao drama, além de terem criado um género novo, inexistente em grego, a sátira luciliana; o predomínio da política sobre a cultura literária, que levava certos indivíduos a dizer que a filosofia, sim, é importante, mas com limitações, e sem prejuízo da acção cívica; o facto de a filosofia ter uma enorme utilidade prática quando entendida como uma espécie de terapia da mente, etc.

Agostinho, por outro lado, fala do *Hortensius* e cita mesmo algumas frases, porque a leitura desta obra de Cícero foi determinante para ele mudar o rumo dos seus interesses e passar de vez a empregar o tempo no estudo da filosofia, de uma filosofia que em tanto contribuiu para a sua adesão ao cristianismo.

Outros ainda, como é o caso dos gramáticos, citam Cícero para exemplificar o significado de uma palavra, a razão de ser de uma metáfora, a etimologia de um vocábulo, um pormenor civilizacional, o género gramatical de um dado termo, a forma declinada de um caso, um pormenor da conjugação verbal, a crítica a um tipo de comportamento social ...

Apesar das dificuldades de leitura que a colectânea dos fragmentos do *Hortensius* apresenta, cremos que mesmo assim ela é indispensável para termos uma visão de conjunto da obra filosófica de Cícero, de modo a podermos estabelecer a importância intrínseca desta obra como expressão do pensamento de "um homem de acção" que, com todas as suas qualidades e todos os seus, talvez não menores, defeitos, é uma das personalidades marcantes do seu século.

Livros Académicos

O plano filosófico de Cícero começa, como vimos, a desenvolver-se com a exortação à filosofia, em geral, a que deu o título de *Hortensius*, a que se seguem dois outros diálogos, com os títulos de *Cátulo (Catulus)* e *Luculo (Lucullus)*. Com este, chamemos-lhe assim, "tríptico" dá Cícero início ao seu plano de expor na língua latina as teorias das principais correntes do pensamento filosófico grego: a corrente Académica que teve a sua origem em Sócrates e Platão, o Perípato, de Aristóteles, Teofrasto, e seus seguidores, e as grandes filosofias helenísticas que são o Epicurismo e o Estoicismo.

Duas razões principais levam a pensar que estes três textos foram concebidos como um bloco: por um lado a coerência interna, já que o primeiro diálogo, o *Hortensius*, tem por finalidade fundamentar o interesse, e mais ainda, a necessidade da filosofia, enquanto os restantes dois se ocupam do problema que se põe antes de nenhum outro a toda a filosofia, o problema do saber, confrontando entre si duas posições antagónicas que se afirmaram como rivais nas primeiras décadas do século I a. C. dentro da Academia, o cepticismo iniciado com Arcesilau, continuado por Carnéades e por Fílon de Larissa, e o "retorno" ao platonismo projectado por Antíoco de Áscalon.

A primeira edição dos *Academici libri*, também conhecidos e designados por *Academica priora*, compunha-se, por conseguinte, apenas de dois diálogos, o ***Catulus*** e o ***Lucullus***. Nestes dois textos intervêm como interlocutores os mesmos personagens que já haviam figurado no *Hortensius*, ou seja, o orador Quinto Hortênsio Hórtalo; os dois políticos e militares, aristocratas com interesses artísticos e intelectuais, Quinto Lutácio Cátulo e Lúcio Licínio Luculo, e, finalmente, Marco Túlio Cícero, a quem caberá refutar as posições de Cátulo, no *Catulus*, e de Luculo, no *Lucullus*, como já lhe competira no *Hortensius* a crítica ao ataque que Hortênsio dirigira contra a filosofia.

O *Catulus* não chegou até nós, e tudo o que poderemos saber deste diálogo reduz-se ao que dele dizem alguns dos interlocutores do *Lucullus*. A cena em que decorreu deve ter-se tratado da vila de Cátulo, perto de Cumas, à semelhança do que se passara com o *Hortensius*, que teve por cenário a vila de Luculo e do *Lucullus* que decorre na vila de Hortênsio. O protagonista seria Cátulo, e daí o título do diálogo: sabemos pela sua intervenção no *Lucullus* (§ 11-12) que o seu pai teria tido conhecimento, em Roma, de uma obra de Fílon de Larissa, os chamados *Libri Romani*, cuja chegada a Alexandria, cidade onde então estavam Luculo e o seu amigo Antíoco de Áscalon, despertou neste último um profundíssimo desagrado, dada a divergência que se estabelecera em Atenas entre os dois filósofos sobre a concepção que cada um deles fazia do verdadeiro carácter da Academia.

Sucedeu que o pai de Cátulo era favorável à posição de Carnéades de oposição frontal ao Estoicismo, vinda já no seguimento do período em que Arcesilau era escolarca da Academia: enquanto para Arcesilau, com a sua tese da impossibilidade do conhecimento, toda a espécie de acção se tornava *ipso facto* impossível, Carnéades sustentava que a acção é possível desde que renunciemos à obtenção da Verdade e decidamos contentar-nos com o Plausível. Fílon, por seu lado,

assumia uma posição radical de cepticismo: todo o conhecimento é impossível, o mais longe que podemos chegar é aquilo a que Cícero chamará *probabile*, ou seja, "provável", "plausível", "verosímil". Cátulo, naturalmente, faria a apologia das opiniões do seu pai. Hortênsio recordaria a propósito, o facto de Luculo ser amigo de Antíoco de Áscalon, o que faria a transição para o diálogo seguinte, o *Lucullus*. Por fim tomaria a palavra Cícero para defender a tese do seu antigo mestre, Fílon de Larissa[43].

Enquanto o *Catulus* desapareceu quase sem deixar rasto, o *Lucullus* chegou na íntegra até nós. Personagens: os mesmos já referidos. Cenário: a vila de Hortênsio, que, como de resto as vilas dos restantes amigos, se situava nos arredores de Nápoles[44]. O final do *Catulus,* dissemo-lo, já havia preparado a passagem para a defesa de Antíoco de Áscalon feita por Luculo.

De uma forma muito sintética o *Lucullus* apresenta a estrutura seguinte:

- Introdução: cenário, personagens, alusão ao diálogo precedente (*Catulus*); alusão à divergência entre Antíoco e Fílon: o *Sosus* de Antíoco e os *Libri Romani* de Fílon; Luculo dispõe-se a refutar a *Nova Academia* de Arcesilau e Carnéades; precedentes do cepticismo e unidade da filosofia na Academia (Platão, Perípato e Pórtico); o cepticismo na Academia § 1-17).

---

[43] Esta a reconstrução do *Catulus* sugerida na edição de Straume-Zimmermann, *et alii*, pp. 371-3.

[44] Não deixa de ser curioso referir que, também nas proximidades de Nápoles, perto do Vesúvio, se situava a cidade de Herculano, na qual vivia e trabalhava o filósofo epicurista Filodemo de Gádaros, defensor de uma filosofia que todos os amigos de Cícero detestavam. O também epicurista Lucrécio seria talvez amigo de Cícero como pessoa, mas não o era decerto como filósofo.

– *Discurso de Luculo:*

Refutação das posições de Fílon:

A – "nada se pode saber" (§ 19-36);

B – "a nada se pode dar assentimento" (§ 37-60);

Peroração de Luculo: estranheza pela adesão de Cícero ao cepticismo;

Transição: Cátulo sublinha o contraste entre o cepticismo académico e o saber positivo de Cícero como orador (§ 61-63).

– *Discurso de Cícero:*

Defesa do cepticismo de Fílon:

A' – "nada se pode conhecer" (§ 65-98);

B' – "não pode dar-se assentimento a nenhuma representação" (§ 98-115).

Novos tópicos:

C – As três áreas do saber:

Física (§ 116-128);

Ética: a) diferentes concepções do "sumo bem";

b) posição dos Académicos sobre esta questão;

c) conclusão: posição global dos cépticos (§ 128-141);

Lógica (§ 142-146).

Conclusão do diálogo: palavras de despedida, partida dos interlocutores para as vilas respectivas.

Perante este esquema, e dada a participação destes quatro grandes senhores da sociedade e da política romanas em discussões tão técnicas sobre difíceis problemas filosóficos como é o caso da possibilidade ou impossibilidade do conhecimento da Verdade, pode colocar-se esta questão: tirando o caso especial de Cícero, cujo interesse pela filosofia remonta à juventude, será plausível imaginar Hortênsio, Cátulo e Luculo empenhados neste tipo de discussões? O próprio Cícero parece pôr em dúvida a competência destas personagens em tal tipo de debates, tanto mais que a prática da filo-

sofia implica em grande parte o *otium*, ou seja, a não participação dos cidadãos na vida política da Urbe, o que vai contra a tradição romana do *mos maiorum*[45]. Por esta e por outras razões ainda, o certo é que Cícero não deve ter ficado particularmente satisfeito com a recepção dos seus dois diálogos sobre o problema do conhecimento e resolveu proceder a uma revisão aprofundada da obra.

Como motivações fundamentais desse processo de reestruturação dos textos, além da inadequação das personagens para as tarefas de que Cícero as incumbiu, podem apontar-se:

- A intenção de completar certas indicações presentes nos últimos parágrafos do *Lucullus* a respeito da importância das questões, neste ponto levantadas, mas não devidamente explicitadas e desenvolvidas, das duas áreas da filosofia que são a física e a lógica, uma vez que nos dois diálogos, *Catulus* e *Lucullus*, a discussão se limitara à teoria do conhecimento; note-se a propósito que nestes também não foram tratadas, nem praticamente aludidas, as questões próprias da ética, que, no entanto, foram amplamente desenvolvidas nos cinco diálogos que constituem o *De finibus*;
- As novas circunstâncias políticas que entretanto se afirmaram: a ditadura de J. César, a qual, tornando inútil o funcionamento do Senado e reduzindo a nada a actividade judiciária no Foro, obrigou Cícero a encontrar um substituto para a sua actividade como político e como advogado. Forçado a encontrar um modo diferente de "continuar a ser útil à república", elaborou o plano, sem dúvida ambicioso mas, também sem dúvida, culturalmente relevante, de oferecer aos seus concidadãos uma exposição em latim das principais correntes filosóficas elaboradas pelos Gregos, em especial desde

[45] Cf. sobre este ponto o proémio do *Lucullus*, em especial os §§ 5.-6.

Sócrates e Platão. Com esta prende-se ainda uma motivação pessoal: a nostalgia de Cícero pelos valores morais e políticos da República, com os seus aristocratas hábeis na política e na arte da guerra, mas ao mesmo tempo homens de cultura (como Cipião Emiliano ou Lélio, cognominado "O Sábio"), ou pelo menos dotados de uma nobreza de carácter e de um sentimento cívico inexcedível, como Fabrício Luscino, Atílio Régulo, e inúmeros outros, cujos nomes povoam as páginas dos seus diálogos[46].

Sensível às críticas que apontavam a inverosimilhança de pôr a dialogar sobre filosofia homens como Hortênsio, Cátulo ou Luculo[47], e atendendo ainda à circunstância de nesses diálogos estas três personagens se mostrarem apreciadoras das posições de Antíoco[48] e contrárias ao cepticismo de Fílon, Cícero começou por aventar a hipótese de substituir estes três *homines nobiles* por dois seus amigos familiarizados com o pensamento filosófico, Pórcio Catão e Júnio Bruto[49]. Esta hipótese não terá passado disto mesmo, de uma hipótese, até porque, se os diálogos ostentavam, na versão inicial, os nomes de dois dos protagonistas, Cátulo e Luculo, na remodelação hipotética o mesmo processo de lhes dar um título era inviável, uma vez que Cícero já publicara uma obra intitulada *Brutus*, e não podia dar o mesmo nome a uma obra diferente[50]. Assim, acabou por aceitar uma sugestão de Ático no sentido de confiar a exposição das teses de Antíoco apenas a alguém que delas era grande

---

46 Cf., a propósito Carlos Lévy, *Cicero Academicus*, 1992, p. 635.

47 Cícero, *ad Atticum*, XIII, 12, 3; 16, 1; 19, 5.

48 Cícero, *ibidem*.

49 Cícero, *ad Atticum*, XIII, 16, 1.

50 No ano imediato ao da publicação dos "livros Académicos" publicaria um texto sob o nome de Catão, com o título completo de *Cato maior, de senectute* "Catão o Antigo, (diálogo) sobre a velhice").

apreciador: o erudito polímato Marco Terêncio Varrão[51]. Além disso, em vez dos dois livros que compunham a versão inicial, nesta remodelação, a definitiva, a matéria é distribuída por quatro livros, de que chegaram até nós apenas parte do primeiro, e alguns fragmentos dos restantes.

Quanto ao título sob o qual estes se apresentavam ao público, ou seja, *Academici libri IV, "quatro livros sobre a evolução das doutrinas da Academia, desde os sucessores de Platão até ao tempo de Cícero, e à dissensão que opôs Antíoco de Áscalon a Fílon de Larissa"*, é possível que a sua necessidade tenha surgido quando Cícero pensou numa versão em que, em vez de *Cátulo* e *Luculo*, os dois diálogos *não poderiam* ostentar o nome dos protagonistas *Catão* e *Bruto*[52].

A situação pode resumir-se no esquema seguinte[53]:

Academica priora	*Academica posteriora*
Catulus → *0* zero	??
Lucullus:	
§ 1-12 Proémio	§ 1-14 Proémio
13-62 Luculo (Antíoco)	§ 15-42 Varrão (Antíoco)
63 transição	43 transição
64-146 Cícero (Fílon)	44-46 Cícero (Fílon)
147-148 Epílogo	

[51] Cícero, *ad Atticum*, XIII, 12, 3 e XIII, 19, 5.

[52] Da versão hipotética com dois protagonistas o título *Academici libri* teria transitado para os quatro livros com um único protagonista, Varrão. Cf. M. Griffin, "Composition of the *Academica*", pp. 23-24, M. Morford, *Roman Philosophers*, pp. 42-43.

[53] E. Lefèvre, 1988, p. 114.

Estrutura dos *Academici libri:*

Livro I

§ 1-14 Proémio: encontro de Cícero e Ático com Varrão na vila deste, nos arredores de Cumas:

§ 15: Tópico: Sócrates, o primeiro filósofo que abandonou o estudo da natureza e "trouxe a filosofia para a vida quotidiana";

§ 16: Cepticismo de Sócrates;

§ 17: Separação Académicos <> Peripatéticos...;

§ 18: ...mas na realidade não havia diferença de fundo entre Antiga Academia e Perípato;

§ 19: Platão e a tripartição da filosofia em Ética, Física e Lógica:

§ 19 ss.: Ética;

§ 24 ss.: Física;

§ 30 ss.: Lógica / Epistemologia;

§ 33 ss.: Os sucessores de Platão: Aristóteles e Teofrasto;
Espeusipo e Xenócrates;
Pólemon, Crates e Crantor;
↓
Zenão e Arcesailau;

§ 35 ss.: Zenão funda o Estoicismo: Ética: seguir a natureza;
o sumo bem;
os indiferentes;
Física: os 4 elementos;
a 5.ª essência;
razão e matéria;
o fogo criador;
Lógica: o conhecimento

§ 43: Opinião de Antíoco (citada por Cícero): o Estoicismo foi apenas uma "correcção" dos princípios da Antiga Academia;

§ 44: Arcesilau, iniciador do cepticismo (mas, alegadamente, apenas sucessor neste aspecto de Sócrates, Demócrito, Anaxágoras e Empédocles);

§ 45: Arcesilau: afirmação de que "todo o saber é impossível", até mesmo aquilo que Sócrates sabia, isto é, "que nada sabia";

§ 46: A esta Academia chamam *Nova*, mas segundo Cícero deverá entender-se que é a *Antiga*, como sucessora de Platão, porque:

- com Platão "nada se afirma", "tudo se questiona"[54];
- pratica-se a técnica de argumentar pró e contra uma determinada tese (*in utramque partem disserere*);

Esta Academia, dita *Nova*, continua, a seguir a Arcesilau, com Carnéades..., Mnesarco..., Antípatro... *(o resto do livro perdeu-se).*

Livro II (fragmentos)

Tópicos possíveis:
- a incerteza das percepções sensoriais;
- os *probabilia* (literalmente, "as coisas prováveis"):
  nada se sabe de certo, apenas se pode alcançar o "plausível, provável, verosímil";
- questões de ética: o sábio e o vulgo (?);
- o sábio segundo os Académicos, os Estóicos e os Epicuristas;
- definição do "sumo bem" (a virtude, o prazer...);

Livro III (fragmentos)

Tópico possível: – o homem e o desejo do saber

---

[54] Cícero deve, ao dizer isto, estar a pensar nos diálogos ditos "aporéticos" ou "elêncticos", isto é, os "earlier dialogues" de Platão, nos quais Sócrates recorre ao *elenkhos* para procurar o saber, mas afirma sempre nada saber, e não mostra nenhum interesse pelas várias ciências, etc. (v. a propósito G. Vlastos, *Socrates – Ironist and moral philosopher*, 1991, pp. 45-49.

Com base nestes dados, pode sintetizar-se num esquema a evolução da Academia[55]:

Academia Antiga	→ Platão (385-347 a.C.) Crates (270-268/6)[56]
Academia Média	→ Arcesilau (268/5-240) Hegesino (≈160)
Introdução do Cepticismo	
Academia Nova	→ Carnéades (≈160-137) Fílon de Larissa (110-88)
"Retorno" à Antiga Academia	→ Antíoco de Áscalon (86-68)

★

Não podemos terminar esta breve apresentação dos textos "académicos" de Cícero consagrados ao tratamento do problema do conhecimento sem uma referência à questão controversa da posição do Cícero. quanto às relações com os dois protagonistas da Academia, "Nova" para uns, "Antiga" para outros, respectivamente, Fílon de Larissa e Antíoco de Áscalon, questão importante dada a circunstância de o jovem Cícero ter escutado em Roma as lições de Fílon, que na Urbe

55 E. Lefèvre, 1988, p. 111, n. 10.

56 Estas datas, todas elas a. C., referem-se ao período de tempo em que cada filósofo esteve em funções à frente da Escola.

se refugiara por volta de 87 a. C. para escapar à confusão que as guerras contra Mitridates tinham provocado em Atenas[57] e de anos mais tarde, aquando da sua viagem de estudo a Atenas, ter estudado com Antíoco, que desempenhava então o cargo de escolarca da Academia[58]. Põe-se assim a questão de saber se Cícero, cuja vocação para a filosofia começou por ser despertada por Fílon, se manteve ao longo da sua carreira fiel ao cepticismo que deste mestre recebera, ou se, pelo contrário, tinha mudado de ideias quando assistiu em Atenas aos cursos ministrados por Antíoco, trocando, portanto, o cepticismo por uma postura mais dogmática, baseada na posição de Antíoco, por um lado, e, por outro, com alguma influência das teorias dos Estóicos, com as quais ele contactara através de Diódoto, cujo ensino também frequentara[59].

Pode dizer-se que a opinião quase consensual sobre este problema atribui a Cícero uma preferência pelo cepticismo académico tal como ele se afirmara de início com Arcesilau, passando depois por Carnéades e, finalmente, com Fílon: *"a profissão de fé na orientação céptica da Academia é considerada geralmente como uma constante dos pontos de vista filosóficos de Cícero"*[60]. Um cepticismo bastante heterodoxo, de um tipo característico do orador, sempre disposto a reivindicar o seu direito à liberdade de opinião, de acordo com a interpretação de W. Görler: *"um traço tipicamente característico de Cícero, alinhado com a sua ambição (de modo nenhum apenas humorística) de 'arbitrar' as divergências entre as Escolas de modo a simplificar as*

---

[57] E. Rawson, *Cicero – A Portrait*, 2001, p. 18.

[58] E. Rawson, o. l., p. 27.

[59] Este Diódoto tornou-se mesmo como que um "protegido" de Cícero, em cuja casa passou a viver e onde terminou mesmo os seus dias (Rawson, o. l., pp. 18-19).

[60] "Ciceros Bekenntnis zur skeptischen Richtung der Akademie gilt allgemein als eine Konstante in seinen philosophischen Anschauungen" (P. Steinmetz, "Beobachtungen...", 1989, p. 1).

questões filosóficas"[61]. A par de outros sentidos, esta reivindicação significa sobretudo que Cícero *"se sente livre* para *opinar e* para *especular em grande escala sobre importantes esquemas. Todo o leitor dos escritos filosóficos de Cícero sabe quais os temas que ele tem em mente: Deus, a imortalidade da alma, a liberdade de acção, a alta cotação a dar à virtude, a perfeição humana"*[62]. O próprio Cícero define-se a si mesmo como um *magnus... opinator*[63], um "grande emissor de opiniões"[64].

Steinmetz, porém, aventou uma opinião contrária[65], a de que as afirmações favoráveis ao cepticismo filoniano resultam, não de uma escolha definitiva desta tendência feita quando Cícero fora discípulo de Fílon em Roma e mantida ao longo da vida, mas de uma reconsideração datada de 45 a. C., ou seja, durante os trabalhos de preparação dos materiais para o desenvolvimento do projecto filosófico iniciado com o *Hortensius* e prosseguido até, pelo menos, à redacção do *de fato*. Com uma argumentação bem articulada a partir do valor semântico dos termos "filosofia" e "filosofar" como referindo-se à opção fundamentada por uma das várias correntes de opinião surgidas na Grécia na época helenística, academismo, peripatetismo, estoicismo, epicurismo, etc., Steinmetz conduz a sua investigação no sentido de verificar se, desde a juventude sob o impacto de Fílon até à composição das suas obras dos últimos anos de vida, a posição filosófica de Cícero se manteve sempre idêntica, ou se, pelo contrário, no período intermédio da sua criação literária, ele não

---

61 W. Görler, "Cicero's Philosophical Stance...", 1997, p. 53.

62 W. Görler, o. c., p. 54.

63 Cícero, *Lucullus*, 66.

64 Sobre este ponto, isto é, por que razão Cícero aderiu ao cepticismo de Fílon, v. o estudo de E. Lefèvre, "Cicero als skeptiker Academiker", 1988, pp. 125-131, em que este autor pretende responder precisamente à questão *"Warum war Cicero skeptischer Akademiker?* "porque era Cícero um Académico de tendência céptica?".

65 V. o artigo referido acima, na nota LX.

terá assumido pontos de vista de sinal contrário[66]. Como se adivinha, Steinmetz afirma detectar no *de legibus* um considerável distanciamento de Cícero em relação à Academia céptica[67]; chama a atenção para que, mais ou menos pela mesma época (em 46), antes de dar início ao "projecto filosófico", Cícero publicara o *Brutus* e, sobretudo, o "platonizante" *Orator*[68]; nota que teria sido enquanto trabalhava no *Orator* que Cícero concebera o referido "projecto filosófico" e que para levá-lo a cabo ele se sentiria "Académico" em termos gerais, como oriundo da "Escola de Platão", e adoptando uma posição intermédia entre Arcesilau, Carnéades, Fílon e Antíoco, sem preferência definida por qualquer deles[69]; que o procedimento de *in utramque partem disserere* "defender alternadamente as duas posições opostas sobre uma dada tese" funciona como método de aproximação à verdade ou, pelo menos, ao "provável", e que a filosofia é, acima de tudo, uma *medicina animi*, uma "terapia do espírito"[70]; que um passo como

[66] Steinmetz, o. l., p. 5. Este autor, l. c., nos §§ precedentes regista as datas **fictícias** atribuídas por Cícero aos seus diversos textos e que, segundo ele, *parecem* comprovar a constância da posição céptica: 76 (a. C., como as restantes datas), Cícero, em Atenas, critica as teses de Antíoco no Liv. V do *de finibua;* entre 77 e 75, regista-se no *N. D.* que Cícero é adepto da filosofia de Fílon; 63-60, Cícero, no *Lucullus*, apresenta e defende a teoria do conhecimento de Fílon; entre 52 e 50, os primeiros quatro livros do *de finibus* são uma crítica cerrada aos Epicuristas e aos Estóicos; em 51, a cidade de Éfeso teria sido o cenário do estudo sobre a física (que combinaria o *Timeu* de Platão e a física peripatética) planeado por Cícero (mas de que apenas resta uma parte da sua tradução do *Timeu*). Daqui a pergunta de Steinmetz: não teria Cícero, entretanto, trocado a preferência por Fílon pela adopção dos pontos de vista de Antíoco, ou mesmo por uma "interpretação platonisante" do Perípato?.

[67] O. c., pp. 8-9 (cf. *de leg.*, I, 38-39; 53-55).

[68] "Platonizante" por o objectivo deste texto ser a explicitação da "Forma" (ou "Ideia") ideal do Orador.

[69] Steinmetz, o. c., pp. 9-11.

[70] Como um século mais tarde a veremos ser, u. g., para Séneca. Sobre esta concepção da filosofia, v. o trabalho de I. Hadot 1969, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung.*

Lucullus 7-9 mostra, da parte de Cícero, uma *"Mischung zwischen prinzipiellen und methodischwen Zweifel"*, lit. "uma mistura de perplexidades, de dúvidas ora decorrentes de princípios, ora de questões metodológicas, por exemplo, o recurso à ἐποχή a "suspensão do juízo", pode ser decorrente do desejo de alcançar a verdade, mas pode ser também decorrente da reivindicação da liberdade de opinar[71]. Numa palavra, apenas quando preparava a redacção da sua exposição em latim das várias "filosofias" surgidas na Grécia é que Cícero se teria decidido a abandonar a posição de Antíoco de Áscalon e *a adoptar como ponto de vista unificador de todos os seus futuros textos o academismo céptico de Fílon de Larissa*, em consequência de uma conversão tardia[72] que até aos amigos íntimos de Cícero teria causado estranheza[73]. Em suma, nos escritos produzidos nos anos 50 – *De oratore, De republica, De legibus, Partitiones oratoriae, De optimo genere oratorum* – e nas primeiras obras datadas de 46 (*Brutus, Orator*), Cícero sentir-se-ia um Académico da linha de Antíoco, e apenas nos anos 45 e 44 se decide a fazer nos seus textos já produzidos um certo número de alterações no sentido de dar de si mesmo a imagem de um seguidor da linha de Fílon de Larissa[74].

Impõe-se a este respeito uma observação que não desenvolveremos porque a argumentação pertinente terá mais a ver

---

[71] O. l., p. 13.

[72] Expressa numa frase de Varrão em *Acad. Post.* I, 13.

[73] Steinmetz, o. l., pp. 13-14.

[74] O. l., p. 14. Steinmetz, dando por definitivamente provada esta sua tese, prossegue o artigo tentando explicar o porquê desta mudança de rumo filosófico (o. c., pp. 14-19). Nas pp. 17-19 condensa, em quinze pontos, os resultados da sua análise e faz uma reconstituição da que, em seu entender, teria sido a carreira literária e filosófica de Cícero desde o tempo em que frequentava as aulas de Fílon até à composição da sua última obra filosófica, o *De officiis*, em que não figuram os nomes de Antíoco nem de Fílon, e em seu lugar ocorrem os de Hécaton, de Posidónio e, sobretudo, de Panécio.

com a retórica do que propriamente com a filosofia: de qualquer modo, não podemos esquecer que Cícero, depois do já referido *De inuentione* em que tomou partido pela tese de Fílon, decidiu enveredar pela carreira de advogado, desde os anos 80, e de político, desde 72, com a acusação contra Verres. Sucede que, na sua actividade como orador, quer agindo no foro, quer falando ao Senado, ou ao povo de Roma na tribuna dos oradores, Cícero, como de resto todos os seus colegas, dependia, para obter sucesso, da sua capacidade de *persuadir* o auditório da verosimilhança da posição que defendia: por exemplo, para conseguir a absolvição de Róscio Amerino deveria convencer os jurados de que este estava inocente, de que todos os indícios apontavam para a *probabilidade* de Róscio não ter assassinado o pai[75]; para persuadir os cidadãos, primeiro, de que a gravidade do conflito com Mitridates exigia a nomeação de um general com plenos poderes para conduzir a guerra a bom termo, segundo, de que o general mais capaz de ser bem sucedido nesta missão era Pompeio, igualmente Cícero tinha de recorrer a técnicas várias para procurar demonstrar que estas teses deveriam ser aceites como *prováveis*, isto é, merecedoras de aprovação[76].

É evidente que nenhuma das questões debatidas no tribunal ou na assembleia pode ser rigorosamente provada corresponder à *Verdade*[77], apenas se pode persuadir os auditórios de que é *verosímil* a posição defendida pelo orador corresponder à verdade, o que é algo de muito diferente. Ora a persuasão de verosimilhança pode obter-se sobretudo de duas maneiras, que, de certo modo, serão como as duas faces de uma mesma moeda: ou alegando que *na maioria dos casos* uma determinada acção produz os mesmos resultados, ou que,

---

75 Cícero, *Pro Roscio Amerino oratio.*

76 *Cícero, De imperio Cn. Pompei ad Quirites oratio.*

77 Se o fosse não seria preciso recorrer ao tribunal ou debater as propostas na assembleia.

dada uma certa sequência de factos, a explicação proposta pelo orador é a que melhor justifica esse conjunto de factos. A primeira versão que referimos corresponde ao que Aristóteles designa como a "regra do ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, "(aquilo) que se verifica na maioria dos casos"; a segunda, ao conceito do καιρός "o que é verosímil, provável, natural que ocorra", embora não ocorra necessariamente. Sobretudo o recurso ao *kairós* é de uso muito frequente nos discursos judiciários, como pode observar-se num dos mais antigos discursos dos oradores áticos que chegaram até nós: o discurso *Sobre o assassínio de Herodes*, de Antifonte. Neste processo, em que não há nenhuma certeza sobre o local onde teria sido cometido o crime, em que não há sequer a certeza da existência de homicídio dada a circunstância de não ter sido encontrado o cadáver, o único recurso da defesa, tal como da acusação, estaria em convencer os juízes de que a sua tese era mais conforme ao *kairós* do que a tese do adversário[78]. Terminamos, assim, com uma pergunta: não poderiam ter sido os seus estudos de retórica e eloquência que levaram Cícero a adoptar como ponto de partida para a sua posição filosófica de base o cepticismo académico de Fílon de Larissa, bem como a ausência de razões práticas, isto é, de razões sugeridas pela sua acção, tanto de causídico como de estadista, susceptíveis de o levarem a mudar de orientação na fase final da sua carreira?

[78] V. L. Gernet, *Antiphon – Discours*, Paris, Les Belles-Lettres, 1954, pp. 101-2. Para uma discussão teórica do problema da "maioria dos casos" e do seu correlato, a "verosimilhança", v. Aristóteles, *Rhetorik*, übersetz und erlaütert von Christoff Rapp, Berlin, Akademie Verlag, 2002, – II – Kommentar, pp. 191-199.

As últimas fronteiras do Bem e do Mal (= De finibus bonorum et malorum)

Algumas considerações sobre o título da obra. Numa tradução literal, *de finibus*... corresponderia em português a algo como: *Sobre os fins (?) daquilo que é bom e daquilo que é mau* (ou: *das coisas boas e das coisas más;* ou ainda, do Bem e do Mal). Se algum problema há levantado por este título, ele provirá da interpretação a dar ao vocábulo *finis*. Num primeiro sentido *finis* traduzir-se-ia, aparentemente sem problemas, por "fim, termo", isto é, o ponto, ou conjunto de pontos, mais distante(s) do centro de um dado território, aquela linha que separa esse território do território vizinho, numa palavra, as "fronteiras" territoriais de um país. Metaforicamente, a palavra poderá, portanto, designar a abrangência máxima que um dado conceito pode ter, o ponto extremo, o grau máximo de uma qualidade, por exemplo, uma dada atitude toca o extremo da justiça, atinge um patamar em que já é duvidoso se ainda estamos abrangidos pelo conceito de justiça, ou se já o ultrapassámos. É o que se verifica no ditado latino *Summum ius, summa iniuria* "o mais alto grau do direito, um excesso de direito, (torna-se) um excesso de injustiça".

Mas o termo latino *finis* pode usar-se com o mesmo sentido do grego τέλος "finalidade, propósito, objectivo". Neste sentido pode, portanto, tentar responder à questão: qual o *finis*, o *télos* de um qualquer ser vivo, por exemplo, *"assegurar a subsistência da espécie, mais do que a do indivíduo"*. E como o homem é, também ele, um ser vivo, pode questionar-se se o homem tem o mesmo *télos* que todos os demais seres vivos, ou se, pelo contrário, possui algum *télos* outro, que o distinga, supõe-se que para melhor, dos demais seres vivos[79].

---

[79] A resposta positiva a esta última questão está na base de concepções religiosas como o judaísmo: o homem foi, não só o último animal a ser criado, mas também o único criado à imagem e semelhança de Deus, que lhe con-

Do sentido de "limite, fronteira" decorre ainda o de "delimitação", não concretamente de um território, mas também, em abstracto, de um conceito, ou, por outras palavras, do estabelecimento de uma "definição".

"Fronteira", "finalidade", "definição": quando Cícero escreve o *De finibus*, na palavra *finis* devemos entender estarem presentes todos estes valores semânticos.

Mas no título do texto de Cícero figuram ainda as determinações *bonorum*, i.e. *(finis) bonorum* "a delimitação, ou definição, ou fronteira daquilo que é bom", entenda-se que é bom "para o homem", e *malorum*, i.e. *(finis) malorum* "a delimitação, etc., daquilo que é mau para o homem. Por outras palavras, as questões a que o *De finibus* procurará responder serão estas: qual é para o homem a última fronteira do bem e do mal, quer dizer qual é o ponto, o grau máximo na escala dos bens possíveis a que o homem pode e deve aspirar; de forma similar, qual é o ponto, o grau máximo na escala dos males que o homem deverá acima de tudo evitar? Mais ainda: todas aquelas "coisas" a que habitualmente chamamos "bens" serão iguais entre si, no sentido de que todas elas devam ser para o homem igualmente desejáveis? E pergunta similar para o caso dos males.

Não podemos, todavia, esquecer que *finis*, tal como o grego τέλος, possui ainda o sentido de "finalidade, objectivo", pelo que, em relação ao problema do bem e do mal também pode pôr-se a questão de saber se todos os chamados "bens" (e o mesmo se diga, no sentido inverso, em relação aos males) são realmente "bens", ou se não merecerão antes outra classifica-

---

cedeu o domínio sobre todos os outros. Hoje em dia já se põe em causa essa "excelência" do ser humano em relação aos demais (v. Jean-Marie Schaeffer, *La fin de l'exception humaine*, Paris Gallimard, 2007), embora se conserve em certos círculos políticos de certas nações com finalidades ideológicas de supremacia política (v. Francis Fukuyama, *After the Neocons*, London, Profile Books, 2006, em especial cap. 4: "American Exceptionalism and International Legitimacy", pp. 95 ss.).

ção, na medida em que não são determinantes para a obtenção da finalidade própria da vida do homem.

O homem, ser "animado" que é, insere-se, tal como os demais seres vivos, no mundo natural, motivo por que importa fixar qual a relação do homem com a natureza, se essa relação é idêntica à que com ela têm os outros seres vivos, ou se existe alguma especificidade própria da natureza humana. As filosofias do período helenístico, tão diversas entre si nos fundamentos teóricos e nos objectivos de ordem ética, têm um ponto comum que as aproxima: a importância que atribuem à relação do homem com a natureza, sem prejuízo do modo como depois concebem essa relação. A essa relação dão os Gregos o nome de οἰκείωσις, termo que podemos traduzir por "adaptação", isto é, a apropriação pelo ser vivo daquelas atitudes e comportamentos adequados à sobrevivência do indivíduo, num processo que decorre no tempo sem interrupção, na medida em que o indivíduo vai-se *sempre* adaptando a circunstâncias *sempre* em devir[80]. Daqui decorrem certos tópicos correntes nas várias filosofias, tais como o princípio *sequi naturam*, comum a Estóicos e Epicuristas, embora o significado que dão a tal princípio não seja coincidente; e é possível ainda que os Peripatéticos não estivessem longe deles, já que, segundo aponta C. Lévy[81], *"l'origine du concept d'οἰκείωσις remonterait à l'Ancienne Académie et au Lycée"*. No mesmo sentido pronunciava-se Hans von Arnim para quem, *"non seulement ce concept* (i. e., o conceito de *oikeiôsis*) *mais toute la philosophie des 'choses conformes à la nature' avait été élaborée dans l'école peripatéticienne"*[82]. Max Pohlenz[83], pelo

[80] Cf. Cícero, *De finibus*, III, 16-23, IV, 39. – O problema da *oikeiôsis* coloca uma série de questões que não é possível discutir aqui em pormenor, pelo que remetemos o leitor interessado para C. Lévy, *Cicero Academicus*, pp. 378-387.

[81] O. l., p. 381.

[82] Lévy, o. l., p. 382.

[83] V. Pohlenz, *Die Stoa*, II, pp. 65-66.

contrário, é de parecer que foi no seio da filosofia do Pórtico que se desenvolveu e afirmou o conceito de *oikeíôsis*. Na obra de Cícero deve chamar-se a atenção para os dois verbos que ele emprega para expressar aquilo que por natureza o homem é levado a aceitar como adequado, ou, pelo contrário, como inadequado ao seu ser, ou seja, os verbos, respectivamente, *conciliari* (no mesmo sentido, também *commendari*) e *alienari*[84].

Um problema essencial que se levanta a este propósito é o de saber se a *oikeíôsis*, melhor dizendo, se a opção por esta ou aquela forma de agir, por este ou aquele comportamento, resulta de um instinto natural ou de uma escolha subjectiva. Se adoptarmos a primeira hipótese escapa-nos a adequação àquilo que para a maioria dos filósofos é o maior bem do homem, o λόγος, a *ratio*, "razão" na terminologia latina. De facto, afigura-se estranho que "o maior bem do homem" seja algo que lhe provém da natureza, sem interferência alguma da sua componente racional. Se, contudo, preferirmos a segunda – a *oikeíôsis* é fruto de uma escolha subjectiva –, caímos num embaraço ainda maior: é que uma "escolha subjectiva" implica o recurso a algo alheio ao pensamento grego, a *vontade*. Conforme escreve Brad Inwood[85], *"In an attempt to track a history of the idea of will, the most we have going for us is a widely agreed upon lexical correspondence. In modern European languages, so far as I know, we can at least pick out counterparts: will, volonté, volontà, Wille. Push it back a little further and you*

---

84 Cícero, *De fin.*, III, 16. Esta teoria, segundo Pohlenz o. c., p. 66, exerceu uma *"starke Nachwirkung"*, u.g. em Espinoza, *Ethica*, parte III, proposição VII: *"Conatus, quo unaquaque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam"* – "o impulso pelo qual cada coisa procura perseverar no seu ser não é senão a verdadeira essência dessa coisa". Nessa "forte influência" que Pohlenz assinala, uma parte considerável deve atribuir-se às considerações a propósito feitas por Cícero no passo referido.

85 B. Inwood, *Reading Seneca – Stoic Philosophy at Rome*, Oxford, Clarendon Press, 2005, p. 132.

arguably add the Latin voluntas. *But as almost everyone agrees, you cannot push this lexical correspondence back to ancient Greek, where neither* boulêsis *nor* prohairesis, *neither* dianoia *nor any other term quite does the job.*" Inwood tem razão em apontar certas situações em que Séneca chega bastante próximo do que hoje se entende por "vontade". Será idêntico o caso com Cícero?

Actualmente também não colhe muitas simpatias a insistência de alguns antigos filósofos naquilo a que chamam o *télos* (ou *finis*) do homem, conceito que parece não jogar com a "liberdade" que hoje é tida como um valor fundamental, mesmo quando não se tem uma noção muito clara do que esta seja, ou deva ser. Parece entender-se que "liberdade" exclui por definição qualquer finalidade *a priori* que, a existir, excluiria *ipso facto*, por sua vez, toda e qualquer liberdade possível. Observe-se, no entanto, que *télos* e *liberdade* não são incompatíveis desde que se não entenda por *télos* qualquer determinação metafísica, transcendente, mas apenas aqueles traços distintivos que todo o ser humano possui ao nascer, ou passa a possuir em virtude de qualquer acidente, e cuja transcendência é apenas aquela que impede um cego de ser pintor, um surdo-mudo de ser músico, ou outras impossibilidades de natureza física, ou fisiológica, ou mesmo decorrentes de uma superestrutura social, ou civilizacional. Não parece que seja atentatório da liberdade humana afirmar, como fazem u.g. os Estóicos, que o "bem" próprio do homem está no uso da razão: se um ser vivo dotado de razão age como um irracional apenas podemos lamentar que não faça uso da maior qualidade com que a natureza o contemplou[86].

---

[86] Note-se que neste ponto reside uma das grandes dificuldades que caracterizam o Estoicismo. É bem conhecido que para esta filosofia a totalidade da humanidade compreende apenas duas categorias de pessoas: os sábios, σοφοί, *sapientes*, aqueles que fazem pleno uso da razão, ou seja, que cumprem o seu *télos* (mas que, segundo os próprios, são mais raros do que a mítica ave

O dualismo *sapientes* < > *stulti* existe, não apenas à escala de toda a humanidade, mas também à escala do indivíduo sob a forma do dualismo alma (espírito, mente) < > corpo. Uma e outro são-nos facultados pela natureza, mas, como diz Salústio, nós usamos *"o espírito para comandar e o corpo para obedecer"*[87]. Aliás, a estrutura do ser humano não faz mais do que reproduzir a estrutura do universo, um e outro compostos de dois princípios, o *lógos, razão, mente* associada àquela matéria (ὕλη *materia*) inerte à qual dá forma, e que faz com que o próprio universo se torne uma entidade racional. Mas os dois componentes, do mundo e do homem, sendo embora ambos necessários, não têm o mesmo estatuto. Concretamente no caso do homem, há que optar: devemos nós privilegiar os "bens" do corpo, ou os da "mente"?

A resposta a esta questão não é unânime. A divergência acentua-se sobretudo quando, mais do que dos "bens da mente" (ou "do corpo"), a discussão versa sobre aquele que deve considerar-se o bem por excelência, o sumo bem, o *finis bonorum* (e, correlativamente, o *finis malorum*, o mal por excelência). Das três filosofias que, como veremos, são objecto da análise de Cícero no *De finibus*, apenas uma, a que corresponde ao pensamento da chamada "Antiga Academia" (segundo a visão de Antíoco de Áscalon) que partilha muitos pontos de vista com o Perípato[88], procura assegurar um certo equilíbrio entre os valores relativos ao corpo e os valo-

---

fénix!), e os ἄφρονες (em latim *stulti* "estúpidos, insensatos"), a grande maioria, que age de forma de todo irracional (esta ideia foi sintetizada já pelos estóicos antigos sob a forma de um paradoxo, o quarto no opúsculo de Cícero). Daqui a contradição, razoavelmente inexplicável: se todo o homem é, por definição, um ser racional, por que motivo os homens, na sua maior parte, agem como perfeitos irracionais?

87 Salústio, *Conjura de Catilina*, I, 2.

88 Tanto que pode definir-se como uma combinação de elementos provenientes da Antiga Academia platónica combinada com elementos peripatéticos e "corrigida" com outros de origem estóica.

res relativos à mente. Das outras duas, ambas surgidas em pleno período helenístico, uma, a filosofia do Pórtico, considera como "supremo bem", como o "fim" que o homem deve procurar, a "virtude" (*uirtus*, ἀρετή), ou seja, aquele bem relativo à mente, superior a todos os outros bens que possamos considerar relativos à mente, e superior, por maioria de razões, a *todos* os bens relativos ao corpo, *sem excepção*. Esta radicalidade estóica procura, por assim dizer, aniquilar por completo o valor do corpo, visto, como já sucedera na platónica "alegoria da caverna", como uma espécie de cárcere de que o homem faz todos os esforços por libertar-se. À "negação do corpo" dos Estóicos contrapõem os Epicuristas a sua valorização, ao defenderem como "supremo bem" o "prazer" (ἡδονή *uoluptas*), o que implica atribuir um lugar secundário à razão.

Uns e outros, porém, no que são acompanhados pelo *soi-disant* academismo peripatético de Antíoco, têm como objectivo a obtenção da "felicidade", a εὐδαιμονία, a *uita beata*, que para uns estará na virtude[89], para outros no prazer (com modalidades diversas: o prazer para Epicuro, u.g., significa basicamente a ausência de dor, sem mais nada; para Herilo era "o prazer de conhecer", etc.). Todos, contudo, conforme acima notámos, afirmam a ligação com a natureza.

São estes, fundamentalmente, os problemas que Cícero discute no *De finibus*. Este tratado foi redigido em meados de 45 a. C., dando continuidade ao "projecto filosófico" de que já haviam aparecido a *"Consolação"* a si mesmo pela morte da filha e, sobretudo, o *Hortênsio* e as duas versões dos *Livros Académicos*. Depois de um curto ensaio sobre os *Paradoxos dos Estóicos*, da *Consolação* que é um texto de filosofia prática e do apologético *Hortênsio*, Cícero defronta-se com a teoria,

---

89 Veja-se o segundo dos *Paradoxos* de Cícero: *"ao homem que possui a virtude nada falta para ser feliz"*, ainda que submetido às piores torturas, às maiores carências que possam imaginar-se.

primeiro na teoria do conhecimento com os *Académicos*, a que se seguem dois tratados consagrados à ética: à ética teórica, com o *De finibus*, a que se seguirá uma discussão em termos práticos de alguns dos problemas neste texto debatidos, os *Diálogos em Túsculo*[90].

O tratado *De finibus*, ou, segundo o título algo barroco que propomos para ele – *As últimas fronteiras do bem e do mal* – é um conjunto de três diálogos, divididos por cinco livros. Enquanto a totalidade da obra foi, como dissemos, composta em 45, cada um dos três diálogos que a compõem tem uma data dramática, fictícia, que se deduz de alguns pormenores do texto que Cícero menciona incidentalmente.

O primeiro diálogo ficcionado, que ocupa os Livros I e II, é suposto ter tido lugar em 50 a. C., quando Cícero regressou a Roma depois do período de um ano em que exerceu o governo da Cilícia, no Sul da Ásia Menor. Cícero, recém-chegado, recebe na sua vila de Cumas a visita de dois amigos, T. Mânlio Torquato e L. Valério Triário. A conversa entre eles acaba por centrar-se nas teorias filosófica de Epicuro, de que Torquato é um fervoroso seguidor, ao passo que Cícero manifesta por esta corrente uma verdadeira aversão. O tema do diálogo, portanto, vai consistir primeiro numa exposição das ideias de Epicuro, em particular a sua concepção do "sumo bem" de que depende a felicidade do homem como sendo aquilo que os epicuristas designam por ἡδονή, traduzido em latim por *uoluptas,* e que costuma traduzir-se por "prazer". Infelizmente para Epicuro, quer os vocábulos originais em grego e latim, quer as suas versões em línguas modernas, ganharam uma conotação negativa que concebe o prazer em associação a comportamentos vulgares, moralmente reprováveis, ou, pelo menos, pouco dignos de pessoas com um estatuto intelectual acima da média, como era o caso

[90] Que planeamos inserir no segundo volume desta série de *Textos filosóficos* de Cícero.

de Cícero. Esta circunstância faz com que a discussão sobre o tema, além de procurar definir o que seja o "sumo bem" (e o "sumo mal"), verse também sobre o que, na realidade, deve entender-se por "prazer", que, segundo Epicuro e os seus seguidores, está longe de corresponder ao que correntemente se entende pelo termo em causa.

A exposição e discussão do tema "epicurismo" faz-se segundo o método corrente em Cícero de *in utramque partem disserere*, isto é, de ser objecto de dois discursos contraditórios sobre o tema em causa. Assim, o primeiro diálogo divide-se em duas partes, uma primeira consistente na apresentação por Torquato de uma exposição encomiástica da filosofia de Epicuro (livro I), a que irá seguir-se uma segunda parte (livro II) em que Cícero faz uma crítica cerrada ao epicurismo. Em ambos os livros há troca de palavras incidentais entre os presentes.

O segundo diálogo (livros III e IV), construído segundo um esquema idêntico ao do primeiro, tem por tema a tese estóica de que o "sumo bem", que melhor definiríamos como "o único verdadeiro bem", é a "virtude". O cenário é a vila de Luculo em Túsculo. É a mesma vila onde decorrera o *Hortensius*, agora numa data posterior: o Luculo que tomara parte na trilogia de diálogos *Hortênsio, Cátulo* e *Luculo* falecera em 55 a. C., pelo que a vila era agora ocupada pelo filho, o jovem Luculo, cuja educação era orientada em colaboração por Cícero e Catão. A biblioteca de Luculo era famosa, e estava à disposição dos amigos que a quisessem frequentar. Esta a circunstância inicial do diálogo: Cícero visita a vila do seu jovem pupilo a fim de consultar na biblioteca alguns manuscritos de que necessitava, e ao entrar depara com Catão, mergulhado na leitura de textos estóicos, o que constitui a motivação para o diálogo que se seguirá entre ambos acerca da ética do Pórtico.

A data fictícia desta conversação é fácil de determinar. Por um lado é posterior a 55 a. C., data da morte de Luculo.

Mas é além disso posterior a 52 a. C., porque no início do Livro IV Catão alude ao facto de presentemente os advogados de defesa, como Cícero, terem a obrigação "de responder ao acusador" no mesmo dia em que este apresentara a causa, e de disporem de três horas para fazerem as alegações finais, a peroração, ao abrigo de uma lei recentemente promulgada. Esta lei sobre o tempo à disposição dos advogados foi apresentada por Pompeio Magno em 52 a. C., pelo que este ano será o termo *post quem* o diálogo teria decorrido.

Cada um dos interlocutores dispõe de um livro para apresentar e justificar os seus pontos de vista sobre as teses estóicas. Pórcio Catão, conhecido mais tarde como Catão de Útica, do nome da cidade, na actual Tunísia, em que se suicidou após o triunfo de Júlio César na batalha de Tapso, e modelo ideal do sábio estóico para os seguidores da Escola no século imediato, como Séneca, assume o encargo de defender as posições do Estoicismo, no Livro III; Cícero toma a palavra no Livro IV para contestar o radicalismo dessas posições. Este confronto, embora fictício, recria o que seria o último dos debates travados entre os dois homens ao longo de décadas. O radicalismo dos Estóicos, a rigidez de Catão em especial, não eram compatíveis com o maleável cepticismo de Cícero: já recordámos o sentido de humor com que o orador troçou do rigorismo de Catão durante o processo de Murena em 63 a. C. Mas em 46 a. C., nos *Paradoxos dos Estóicos*, Cícero manifesta alguma simpatia pelas teses analisadas, o que foi, talvez, uma maneira de se desculpar perante Catão das ironias de dezasseis anos antes[91].

---

[91] Os *Paradoxos* de Cícero datam do ano 46, mas referem-se a Catão como estando ainda vivo, o que pode explicar-se simplesmente por a notícia do seu suicídio ainda não ter sido divulgada em Roma. Na mesma linha de actuação situa-se o *Encómio de Catão* que Cícero publicou no mesmo ano depois de se saber da morte daquele (um escrito perdido, que motivou um outro, também perdido, da autoria de Júlio César, o *Anti-Catão*). Outra moti-

O Livro V, e último, do *De finibus* contém o diálogo que, supostamente, teve lugar numa data mais remota, em 79 a. C., quando todos os participantes, M. Púpio Pisão, T. Pompónio Ático, M. Túlio Cícero, o seu irmão Quinto e o jovem Lúcio Cícero, primo direito do orador, estavam residindo em Atenas, onde alguns deles tinham frequentado os cursos de Antíoco de Áscalon. A pretexto de aconselhar o jovem Lúcio nas suas futuras opções filosóficas, Pisão, a pedido de Cícero, faz uma exposição das ideias de Antíoco, o qual, como vimos a propósito dos *Livros Académicos*, se propunha restaurar a Antiga Academia da linha de Platão, combinada com diversas posições derivadas do Perípato, sobretudo por via de Teofrasto, por exemplo, a necessidade de considerar que, sendo o homem um composto de dois elementos, corpo e mente, a busca do sumo bem não deve cingir-se a um desses elementos, com exclusão do outro. O livro termina com uma breve crítica de Cícero à orientação peripatética, em especial na versão que do Perípato é dada por Antíoco.

★

Apenas algumas observações finais, muito rápidas, enquanto aguardamos a oportunidade de um estudo mais aprofundado sobre o tema *"Cícero filósofo"*.

Inserindo a obra filosófica de Cícero num esquema global ser-nos-á possível verificar que a sucessão das suas obras não é fruto do acaso, antes o resultado de uma planificação bem estruturada, coerente e com uma finalidade bem concebida:

---

vação que não podemos esquecer é a circunstância de Cícero ter dedicado a M. Júnio Bruto, sobrinho de Catão por parte da mãe e simpatizante do Estoicismo, além dos *Paradoxos*, também o *De finibus*.

Hortensius ↓ ↓	→ função "protréptica", i.e., de incitamento ao estudo e à prática da filosofia, defesa da mesma como um todo bem estruturado e coerente
Problemas Da Filosofia	→ O problema do conhecimento: *Lucullus* *Academici libri* → O problema ético: vertente teórica: *De finibus* " prática: *Tusculanae* → O problema metafísico-teológico: *De natura deorum* *De diuinatione* *De fato*
Síntese	→ O homem na sua dimensão sócio-política: *De officiis* ↓ Remissão para ↓ *De republica* ← *De legibus*
Não integrados	*Paradoxa, Consolatio, Timaeus, De amicitia, De senectute, Topica*[92]

Por agora, apenas desejamos chamar a atenção para a orgânica que este esquema reflecte. Em primeiro lugar Cícero concentra-se sobre a questão básica do conhecimento, na medida em que é esta que determina, em última análise, qual a posição de princípio que adopta como pensador, em nosso entender, o cepticismo académico recebido do ensinamento

[92] A "não integração" destes textos é apenas provisória, o que significa que está sujeita a rectificação quando, ou se, tivermos a oportunidade de levar a cabo o estudo de conjunto acima aludido.

de Fílon de Larissa[93]. Em seguida ocupa-se do problema ético, focando a questão do "supremo bem", cuja resolução é necessária no caso de o homem, como em geral sucede, se preocupar com a via para a obtenção da felicidade. Por fim Cícero enfrenta a terceira ordem de problemas, os de natureza metafísica, ou teológica, como é em geral para os Antigos, começando pelo próprio problema da existência e do significado dos deuses, da possibilidade de comunicar com o mundo "divino" e perscrutar a vontade dos deuses em relação ao futuro, e por fim de tomar posição sobre a realidade, ou não, do livre arbítrio do homem, problema que nunca deixou de preocupar a humanidade, mesmo nesta nossa época na aparência determinada pela tecnologia.

Outra questão que desejamos aflorar diz respeito ao que, num momento de reminiscência goethiana, chamamos as "duas almas" de Cícero, por analogia com as *zwei Seelen* entre as quais o Doutor Fausto se sentia incapaz de optar[94]. Logo na juventude, como referimos, Cícero sentiu-se dividido entre o apelo da filosofia e o chamamento da oratória, entre a opção pela vida contemplativa, o βίος θεωρητικός[95], ou βίος φιλόσοφος[96], de Aristóteles, e a carreira política, o *cursus honorum*. Cícero sentia-se atraído tanto pela *sapientia* como pela *eloquentia*, sabia que a primeira não tinha grande aceita-

[93] Queremos dizer com esta observação que não partilhamos a ideia por alguns defendida de que o cepticismo afirmado por Cícero nas obras do seu último período criativo, i.e., as obras posteriores ao *Hortensius* é o resultado, não de uma coerência mantida ao longo de toda a sua carreira, mas sim de uma espécie de arranjo final do conjunto para apagar na mente do leitor a ideia de que as suas posições filosóficas, tal como as políticas, no entender, u.g., de Mommsen, foram sofrendo diversas adaptações ao longo do tempo.

[94] J. W. Goethe, *Faust*, 1112 ss. – A propósito deste ponto v. o artigo de W. Görler "Cicero zwischen Politik und Philosophie", in Görler, 2004, pp. 158 ss.

[95] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1095 b 19.

[96] Aristóteles, *Ética a Eudemo*, 1215 a 36.

ção em Roma, sobretudo desde a "embaixada dos filósofos"[97], e tendo em vista a pouca qualidade de algumas obras epicuristas anteriores aos seus próprios escritos[98]. Daí a circunstância de Cícero sentir-se como que obrigado a justificar uma e outra vez a sua opção pela filosofia, que defende ser um serviço cívico tão útil aos seus concidadãos como a dedicação ao serviço do Estado[99]. O certo é que nunca optou em exclusivo por uma das duas vias, pelo contrário, parece ter decidido fazer de si mesmo o exemplo prático de que é possível a aliança entre *eloquentia* e *sapientia*. Sucede que no seu tempo o sucesso esteve bastante longe de ter sido apreciado, e nos tempos modernos a coexistência na mesma pessoa das figuras de homem de Estado, de advogado (logo, de orador) e de filósofo valeu a Cícero a condenação da parte de um historiador como T. Mommsen, para quem ele não passa de um político sem visão nem convicções, tão depressa favorável aos democratas como aos aristocratas, de um estilista apreciável mas tão importante escritor como estadista; era uma natureza de jornalista no pior sentido do termo, advogado, mas de má qualidade e, como homem, dotado da maior superficialidade[100], uma personalidade, em suma, de todo irrelevante.

---

[97] A embaixada enviada por Atenas a Roma, em 155 a. C., constituída por Carnéades, Diógenes e Critolau, representantes das três principais correntes filosóficas do tempo, Academismo, Estoicismo e Perípato, respectivamente (v. Aulo Gélio, *N. A.*, 6. 14. 8-10.

[98] Cf. E. Rawson, *Intellectual life*..., p. 284 (e referência a textos pertinentes de Cícero sobre elas).

[99] Não é só Cícero que, na época, se justifica por ser escritor: também o historiador Salústio opõe a vida política à vida literária. O facto de Lucrécio ser tão pouco apreciado no seu tempo pode justificar-se pela negação da vida política; também Catulo e alguns poetas seus contemporâneos suscitaram uma certa hostilidade pela sua falta de empenhamento cívico.

[100] Theodor Mommsen, *Römische Geschichte*, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 2001 (6. Auflage), bd. 5, pp. 284-5.

Não tem sido mais favorável a apreciação que Cícero encontra da parte dos estudiosos da história da filosofia. Até não há muito tempo as obras filosóficas de Cícero, *"ricas em palavras mas pobres em ideias"*[101], gozavam da fama de serem o modelo por excelência daquilo a que se chamava o "eclectismo", entendido como a tendência para combinar num todo mal estruturado uma série de ideias colhidas em várias fontes, sem originalidade de pensamento nem sombra de profundidade, tendência definida como um produto em geral aparecido *"após um período de vigorosa e construtiva especulação <filosófica>, especialmente nas fases terminais de uma controvérsia entre pensadores de eminentes capacidades. Os respectivos seguidores, muito em especial leigos dotados de alguma cultura, mas desprovidos de capacidade para realizar obra original, na tentativa de encontrar a solução numa qualquer espécie de compromisso, refugiam-se numa combinação daqueles elementos dos sistemas rivais que parecem mais adequados a permitir a formulação de uma teoria prática com alguma consistência"*[102].

No que respeita à Antiguidade, considera-se que o "eclectismo" surge, após dois séculos significativos de filosofia helenística – Epicurismo, Estoicismo, derivados do Academismo e do Perípato, Cepticismo de várias vertentes, etc. –, até aos inícios do século I a. C., quando se dá a controvérsia entre Antíoco de Áscalon e Fílon de Larissa. De então em diante a prática filosófica fica entregue a uma série de pensadores, quer amadores como Cícero ou Séneca, quer profissionais como Panécio, Posidónio, ou Plutarco, *"cuja contribuição para a filosofia foi depreciativamente apelidada de 'eclectismo'"*, e vai perdurar até ao século III d. C., quando ocorre o aparecimento do neoplatonismo. Este período é caracterizado glo-

---

[101] Na opinião de Mommsen, o. l., p. 284.

[102] Definição de eclectismo segundo a Enciclopédia Britânica, citada em Dillon-Long, 1988, p. 3.

balmente *"pelo declínio do vigor intelectual e pela carência de originalidade"*[103]. Cícero, que compôs apressadamente uma série de exposições sobre os vários movimentos filosóficos do período helenístico, tem sido considerado como *"um dos principais vilões desta peça"*, culpado de ter dado o golpe de misericórdia nas possibilidades de novas inovações dentro destas correntes filosóficas[104].

De algumas décadas até hoje, quando já passaram de moda os exageros preconceituosos da *Quellenforschung* à maneira da filologia clássica alemã do século XIX e princípios do século XX, o panorama está em vias de alterar-se. Pensadores como Cícero e Séneca têm modernamente atraído as atenções de estudiosos como J. Barnes, Brad Inwood, Carlos Lévy, Woldemar Görler, E. Lefèvre, Matthew Fox, Robert Gorman, Tad Brennan, Malcolm Schofield, Jula Wildberger, Pierre Hadot, e tantos outros, cujos trabalhos, cada um à sua maneira, têm vindo a contribuir para alterar a visão que hoje se tem deste período da história da filosofia. Uma colectânea como a de J. G. F Powell, *Cicero – The Philosopher,* publicada em Oxford em 1995 é um bom exemplo de que o estudo da obra de Cícero possui um interesse filosófico que vai muito para além do mero proporcionar de informações doxográficas sobre autores, cujas obras não resistiram ao tempo e cujos nomes, tantas vezes, apenas perduram nas páginas do *Lucullus* ou do *De finibus.* É nosso propósito contribuir com esta tradução para que, também em Portugal, o paradigma se altere, e a obra do autor latino passe a ser lida pelo seu inegável interesse intrínseco.

---

[103] Dillon-Long, 1988, pp. 1-2.

[104] O. c., p. 2.

CRONOLOGIA

Acontecimentos históricos		**Vida e obra de Cícero**
112-105	Guerra de Jugurta	
107	Consulados de Mário	
104-101	"	
106	N. Cn. Pompeio Magno	N. M. Túlio Cícero (3 Jan.), em Arpino
100	6.º consulado de Mário † Apuleio Saturnino N. C. Júlio César	
95-90		Cícero estuda em Roma
91	Lívio Druso, *tribunus plebis*	
91-89	Guerra social	
89		Serviço militar sob as ordens de Pompeio Estrabão e Cornélio Sula
89-85	1.ª Guerra contra Mitridates	
88	1.ª marcha de Sula sobre Roma	
88-82		Cícero estuda retórica e filosofia *Poemas;* tradução dos poemas de Arato

Acontecimentos históricos		Vida e obra de Cícero
88-87	Os *populares* no poder	
86	Saque de Atenas por Sula Morte de Mário	
83-82	Guerra civil	
82-81	Ditadura de Sula, proscrições 2.ª Guerra contra Mitridates	
81-80		Cícero advogado *Pro Quinctio* *Pro Sex. Roscio Amerino*
79-77		Viagem de estudo a Atenas, Ásia Menor, Rodes Casamento com Terência (?)
78	† Cornélio Sula	
75		Cícero questor na Sicília *Pro Tullio*
74-64	3.ª Guerra contra Mitridates	
73-71	Revolta de Espártaco	
70	1.º consulado de Pompeio e Crasso	Processo contra Verres *In Verrem actio prima* *In Verrem actio secunda*
69	Luculo invade a Arménia	Cícero edil *Pro Caecina*
67	Guerra contra os piratas	
66-62	Pompeio põe fim às guerras contra Mitridates	
66		Cícero pretor *Pro Cluentio* *Pro lege Manilia (de imperio Cn. Pompei)*

Acontecimentos históricos		Vida e obra de Cícero
63	Conjura de Catilina	Consulado de Cícero
		De lege agraria I-III
		Pro Rabirio
		In Catilinam I-IV
		Pro Murena
62		*Pro Sulla*
		Pro Archia poeta
61		*Pro Flacco*
60	"1.º triunvirato": Pompeio, Crasso e César	
59	1.º consulado de César	
58	P. Clódio, *tribunus plebis*	
58-57		Exílio de Cícero (Tessalonica, Dirráquio)
58-51	César: a guerra das Gálias	
57		Cícero regressa do exílio
		Cum Senatui gratias egit
		Cum populo gratias egit
56	Renovação do triunvirato (conferência de Luca)	
56-52		Ligação de Cícero ao triunvirato
56		*De domo sua*
		De haruspicum responso
		Pro Sestio
		In Vatinium
		Pro Caelio
		De prouinciis consularibus
		Pro Balbo
55	2.º consulado de Pompeio e Crasso	
55-51		*De oratore*

Acontecimentos históricos		Vida e obra de Cícero
		De re publica
		De legibus
55		*In Pisonem*
54	† Lucrécio	*Pro Scauro*
	† Catulo	*Pro Plancio*
		Pro Rabirio Postumo
53	Batalha de Carras	Cícero eleito áugure para
	† de Crasso	o lugar de Crasso
52	Assassínio de Clódio por Milão	*Pro Milone*
	3.° consulado de Pompeio (*sine collega*)	*Partitiones oratoriae*
		De óptimo genere oratorum
51	† Posidónio de Apameia	
51-50		Cícero procônsul na Cilícia
49	Guerra civil César-Pompeio (Senado)	
49-48		Cícero no campo pompeiano (republicano) na Grécia
48	Pompeio derrotado em Farsália, em seguida assassinado no Egipto	
48-47	César no Egipto	Cícero em Brindes (reconciliação com César)

Acontecimentos históricos		Vida e obra de Cícero
46-44	Ditadura de César, reforma do Estado	
46		Cícero divorcia-se de Terência; Casamento com Publília
	Derrota dos republicanos em Tapso Suicídio de Catão em Útica	
		Encomium Catonis (perdido) Discursos "cesarianos": *Pro Marcello* *Pro Ligario* Última fase criativa de Cícero: *Brutus* *Orator* ***Paradoxa Stoicorum***
45	Derrota dos pompeianos em Munda (Península Ibérica)	† Túlia, filha de Cícero Cícero divorcia-se de Publília Último discurso "cesariano": *Pro rege Deiotaro* ***Consolatio*** (perdida) ***Hortensius*** (fragmentos) ***Academici libri I (Lucullus)*** ***Academici libri II*** (fragmentos)

Acontecimentos históricos		Vida e obra de Cícero
		De finibus bonorum et malorum
		Tusculanae disputationes
45-44		***De natura deorum***
		Timaeus (Platonis)
44	† César (15 de Março)	***De diuinatione***
		Cato maior de senectute
		Laelius de amicitia
		Topica
		De fato
		De officiis
43	(Outubro) 2.º triunvirato: António, Octávio, Lépido	
	(Novembro) Confirmação legal do triunvirato	
	Proscrições	
44-43		*Philippicae orationes*
43		† Cícero
42	Batalha de Filipos	
	† Bruto e Cássio, assassinos de César	
40	Paz de Brindes, entre Octávio e António	
	Vergílio, *IV Bucólica*	
35	† Salústio	
31	Batalha de Áccio	
30	Captura de Alexandria	
	† António e Cleópatra	
27	Início do Principado: Octávio toma o nome de Augusto	

BIBLIOGRAFIA

A bibliografia relativa à vida e à obra de Cícero é imensa, pelo que neste volume apenas registaremos aquelas obras que utilizámos para a realização do mesmo e que tivemos ocasião de citar no texto e/ou nas notas.

As edições usadas para a nossa tradução são assinaladas por um *.

A] Edições e/ou traduções de obras de Cícero:

Paradoxos dos Estóicos

*Cicéron – *Les paradoxes des Stoïciens,* texte établi et traduit par Jean Molager, Paris, Les Belles Lettres, 1971.

M. Tullius Cicero – *De legibus – Paradoxa Stoicorum,* Herausgegeben, übersetzt und erläutert von Rainer Nickel, Düsseldorf, Artemis & Winkler, 2002 (2. Aufl.).

Cicero – *De oratore book III – De fato – Paradoxa Stoicorum – De partitione oratoria,* with an English Translation by H. Rackham, Cambridge, Mass. – London, Harvard University Press, Loeb Classical Library, 1942 (rep. 2004).

Hortênsio

*Marcus Tullius Cicero – *Hortensius – Lucullus – Academici libri,* Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Laila Straume-Zimmermann, Ferdinand Broemser und Olof Gigon, Düsseldorf, Artemis & Winkler, 1997 (2. Aufl.).

M. Tulli Ciceronis – *Hortensius,* edidit commentario instruxit Albertus Grilli, Milano-Varese, Istituto Editoriale Cisalpino, 1962.

Luculo e Livros Académicos

*M. Tullius Cicero – *Academicorum reliquiae cum Lucullo,* recognouit O. Plasberg, Stutgardiae et Lipsiae, in aedibus B. G. Teubneri, MCMXCVI (1.° ed. 1922).

Marcus Tullius Cicero – *Akademische Abhandlungen: Lucullus,* Text und Übersetzung von C. Schäublin, Einleitung von A. Graeser und C. Schäublin, Anmerkungen von A. Bächli und A. Graeser, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1995.

Cicero, *De natura deorum – Academica,* with an English Translation by H. Rackham, Cambridge, Mass. – London, Harvard University Press, Loeb Classical Library, 1933 (rep. 2005).

As últimas fronteiras do bem e do mal

*M. Tulli Ciceronis – *De finibus bonorum et malorum libri quinque,* recognouit breuique adnoyatione critica instruxit L. D. Reynolds, Oxford Classical Texts, Oxonii, e Typographeo Clarendoniano, MCMXCVIII.

Marcus Tullius Cicero – *Über die Ziele des menschlichen Handelns,* Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Olof Gigon und Laila Straume-Zimmermann, München und Zürich, Artemis verlag, 1988.

Cicero –*On Moral Ends,* edited by Julia Annas, translated by Raphael Woolf, Cambridge University Press, 2001 (rep. 2008).

Cicero – *de finibus bonorum et malorum,* with an English Translation by H. Rackham, Cambridge, Mass. – London, Harvard University Press, Loeb Classical Library, 1914, 2. Ed. 1921 (rep. 2006).

Discursos

Adamietz, Joachim (ed.), 1989 (rep. 1996); *Marcus Tullius Cicero Pro Murena", mit einem Kommentar herausgegeben von* ~~: Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

M. Tulli Ciceronis – *Orationes*, t. I, II, IV, VI, recognouit breuique adnotatione critica instruxit A. C. Clark (Oxford Classical Texts), Oxonii, e Typographeo Clarendoniano, 1905 ss. (repr.).

M. Tulli Ciceronis – *Orationes*, t. III, ed. altera, recognita et emendata a Guglielmus Peterson (Oxford Classical Texts), Oxonii, e Typographeo Clarendoniano, 1917.

M. Tulli Ciceronis – *Orationes*, t. V, recognouit breuique adnotatione critica instruxit Guglielmus Peterson (Oxford Classical Texts), Oxonii, e Typographeo Clarendoniano, 1911.

Obras de retórica

M. Tulli Ciceronis – *Rhetorica*, recognouit breuique adnotatione critica instruxit A. S. Wilkins: t. I – Libros *de oratore* três continens; t. II – *Brutus, Orator, De optimo genere oratorum, Partitiones oratoriae, Topica*. Oxford Classical Texts, Oxonii, e Typographeo Clarendoniano, 1902-3 repr.

Política

M. Tulli Ciceronis – *De re publica, De legibus, Cato maior De senectute, Laelius De amicitia*, recognouit breuique adnotatione critica instruxit J. G. F. Powell, Oxford Classical Texts, Oxonii, e Typographeo Clarendoniano, 2006.

Cicéron – *La republique*, texte établi et traduit par Esther Bréguet, Paris, Les Belles Lettres, 1980 (rep. 2002).

Poemas

Soubiran, Jean, 1972: Cicéron, *Aratea – Fragments poétiques*, texte établi et traduit par ~~, Paris, Les Belles-Lettres (C.U.F.).

Correspondência

Marcus Tullius Cicero – *Atticus-Briefe*. Herausgegeben und übersetzt von Helmut Kasten, Düsseldorf, Artemis & Winkler, 1990 (5. Aufl.).

Marcus Tullius Cicero – *An seine Freunde.* Herausgegeben und übersetzt von Helmut Kasten, München und Zürich, 1989.

M. Tulli Ciceronis *Epistulae,* t. I: *Epistulae ad familiares,* recognouit breuique adnotatione critica instruxit W. S. Watt, Oxford Classical Texts, Oxonii, e Typographeo Clarendoniano, 1982.

M. Tulli Ciceronis *Epistulae,* t. II – *Epistulae ad Atticum, pars posterior, libri IX-XVI,* recognouit breuique adnotatione critica instruxit D. R. Shackleton Bailey, Oxford Classical Texts, Oxonii, e Typographeo Clarendoniano, 1961.

M. Tulli Ciceronis *Epistulae,* t. III: *Epistulae ad Quintum fratrem; Epistulae ad M. Brutum; Fragmenta epistularum, etc.,* recognouit et adnotatione critica instruxit W. S. Watt, Oxford Classical Texts, Oxonii, e Typographeo Clarendoniano, 1958.

B] Edições e/ou traduções de obras de outros autores

Ácio:

Remains of Old Latin, newly edited and translated by E. H. Warmington, vol. II – Livius Andronicus, Naevius, Pacuvius, Accius, Cambridge, Mass., Harvard University press – London, Heinemann, Loeb Classical Library, 1957.

Antifonte

Antiphon *Discours,* texte établi et traduit par Louis Gernet, Paris, Les Belles lettres, 1954.

Apolodoro

Apollodoro, *I miti greci,* a cura di Paolo Scarpi, traduzione di Maria Grazia Ciani, Milano, Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori Editore, 1996 (rep. 1997).

Aristóteles:

Aristoteles – *Protreptikos- Hinführung zur Philosophie,* rekonstruiert, übersetzt und kommentiert von Gerhart Schneewei,, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005.

Aristotelis - *Fragmenta selecta,* recognouit breuique adnotatione instruxit W. D. Ross, Oxford Classical Texts, Oxonii, e Typographeo Clarendoniano, 1955 (rep.).

Aristotelis – *Ethica Nicomachea,* recognouit breuique adnotatione critica instruxit L. Bywater, Oxford Classical Texts, Oxonii, e Typographeo Clarendoniano, 1894 (rep. 1984).

Aristotelis – *Ethica Eudemia,* recognouerunt breuique adnotatione critica instruxerunt R. R. Walzer et J. M. Mingay, Oxford Classical Texts, Oxonii, e Typographeo Clarendoniano, MCMXCI.

Aristotelis – *Metaphysica,* recognouit breuique adnotatione critica instruxit W. Jaeger, Oxford Classical Texts, Oxonii, e Typographeo Clarendoniano, 1957 (rep. 1985).

Aristóteles, *Obras completas, Vol. I, Tomo V: Tópicos,* tradução, introdução e notas de J. A. Segurado e Campos, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2007.

Ascónio:

Lewis, R. G. (ed.); 2006: *Asconius: Commentaries on Speeches by Cicero, Translated with Introduction and Commentary by* ~~: Oxford University Press.

Cecílio:

Remains of Old Latin, newly edited and translated by E. H. Warmington, vol. I – Ennius and Caecilius, Cambridge, Mass., Harvard University press – London, Heinemann, Loeb Classical Library, 1956.

Cornélio Nepos

Corneli Nepotis *Vitae,* recognouit breuique adnotatione critica instruxit E. O. Winstedt, Oxford Classical Texts, Oxonii, e Typographeo Clarendoniano, 1904 (repp.).

Diógenes Laércio:

Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi,* a cura di Giovanni Reale, con la collaborazione di Giuseppe Girgenti e Ila-

ria Ramelli, Milano, Bompiani, coll. Il Pensiero Occidentale, 2006.

Énio:

The Annals *of Quintus Ennius,* Edited with Introduction and Commentary by Otto Skutsch, Oxford, Clarendon Press, 1985 (rep. 1986).

Remains of Old Latin, newly edited and translated by E. H. Warmington, vol. I – Ennius and Caecilius, Cambridge, Mass., Harvard University Press – London, Heinemann, Loeb Classical Library, 1956.

Epicuro

Epicurus – *Epistulae tres et Ratae sententiae,* edidit P. von der Muehll, Stutgardiae in aedibus B. G. Teubneri, MCMLXXXII.

Eurípides:

Euripides, *Heracles,* with introduction and commentary by Godfrey W. Bond, Oxford, Clarendon Press (Oxford Paperbacks), 1981 (rep. 1999).

Fragmentos dos Analistas:

Beck, Hans und Uwe Walter (eds.), 2001 (Bd. I) / 2004 (Bd. II): *Die Frühen Römischen Historiker I: Von Fabius Pictor bis Cn. Gellius; II: Von Coelius Antipater bis Pomponius Atticus,* Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Fragmentos dos Estóicos:

(von Armin, Hans) 1964: Stoicorum Veterum Fragmenta (*S. V. F.*) collegit Ioannes ad Armin, Stuttgardiae, in aedibus B. G. Teubneri, MCMLXIV.

Radice, Roberto (ed.), 2006: *Stoici Antichi – Tutti I frammenti, Secondo la raccolta di Hans von Arnim,* Introduzione, traduzione, note e apparati di ~~, Milano, Bompiani, coll. Il Pensiero Occidentale.

Fragmentos dos Juristas:

Bremer, F. B., 1896 (rep. 1985): *Iurisprudentiae antehadrianae quae supersunt,* Lipsiae, in aedibus B. G. Teubneri.

Fragmentos poéticos:

The Fragmentary Latin Poets, Edited with commentary by Edward Courtney, Oxford, Clarendon Press, 1993.

Fragmenta Poetarum Latinorum, post W. Morel et K. Büchner edidit J. Blänsdorf, Stuttgartiae et Lipsiae, in aedibus B. G. Teubneri, MCMXCV.

Gaio:

Gaio, *Instituições – Direito Privado Romano,* tradução do texto latino, introdução e notas de J. A. Segurado e Campos, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

Heraclito:

Heraklit, Fragmente, Griechisch und Deutsch herausgegeben von Bruno Snell, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989.

Heródoto

Herodoti *Historiae,* recognouit breuique adnotatione critica instruxit C. Hude, Oxford Classical Texts, Oxonii, e Typographeo Clarendoniano, 1908 (repp.).

Homero

Homeri *Opera,* recognouerunt breuique adnotatione critica instruxerunt D. B. Munro et T. W. Allen, Oxford Classical Texts, Oxonii, e Typographeo Clarendoniano, 1902 (repp.).

Horácio:

Horatius, *Opera,* edidit D. R. Shackleton Bailey, Stuttgardiae, in aedibus B. G. Teubneri, MCMXCV.

Lei das XII Tábuas

Das Zwölftafelgesetz, Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Dieter Flach, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004.

Lucílio:

Lucilius – *Satiren*, lateinisch und deutsch von Werner Krenkel, Leiden, E. J. Brill, 1970 (2 Bde.).

Lucrécio:

T. Lucretius Carus, *De rerum natura*, edidit J. Martin, Lipsiae in aedibus B. G. Teubneri, 1969 – Madrid, Editorial Coloquio, 1988.

Parménides:

→ Casertano, Giovanni, 1989.

Platão

Platonis *Opera*, recognouit breuique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, t. I: *Euthyphro, Apologia Socratis, Crito, Phaedo, Cratylus, Theaethetus, Sophista, Politicus*, Oxford Classical Texts, Oxonii e Typographeo Clarendoniano, 1900 (repp.).

Platonis *Opera*, recognouit breuique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, t. III: *Theages, Charmides, Laches, Lysis, Euthydemus, Protagoras, Gorgias, Meno, Hippias maior, Hippias minor, Io, Menexenus*, Oxford Classical Texts, Oxonii e Typographeo Clarendoniano, 1903 (repp.).

Platonis *Opera*, recognouit breuique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, t. IV: *Clitopho, Res publica, Timaeus, Critias*, Oxford Classical Texts, Oxonii e Typographeo Clarendoniano, 1902 (repp.).

Platon *Werke – Bd. VII: Timaios, Kritias, Philebos*, bearbeitet von Klaus Widdra, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005 (4. Aufl.).

Plauto

T. Macci Plauti *Comoediae,* recognouit breuique adnotatione critica instruxit W. M. Lindsay, t. II, Oxford Classical Texts, Oxonii e Typographeo Clarendoniano, 1905 (repp.).

Plínio-o-Velho

C. Plinius Secundus d. Ä., *Naturkunde,* Buch VII: Anthropologie, Herausgegeben und übersetzt vvon Roderich König, in Zusammenarbeit mit Gerhard Winkler, Zürich/Düsseldorf, Artemis & Winkler, 1996.

Plutarco

Plutarch's *Lives,* with an English Translation by Bernadotte Perrin, t. VII: *Demosthenes and Cicero; Alexander and Caesar,* Loeb Classical Library, Cambridge, Mass. Harvard University Press – London, Heinemann, MCMLXXXVI.

Quintiliano

M. Fabi Quintiliani *institutionis oratoriae libri duodecim,* recognouit breuique adnotatione critica instruxit M. Winterbottom, Oxford Classical Texts, Oxonii e Typographeo Clarendoniano, 1970 (rep.).

Salústio:

C. Sallustius Crispus – *Catilina* – *Iugurtha* – *Fragmenta ampliora,* editionem curauit A. Kurgfess, BSB B. G. Teubner Verlagsgesellschaft, 1976 – Madrid, Editorial Coloquio, 1988.

Scriptores Historiae Augustae

The Scriptores Historiae Augustae, with an English Translation by David Magie, t. III: Trebellii Pollionis *Gallieni duo,* Loeb Classical Library, Cambridge, Mass.. Harvard University Press – London, Heinemann, MCMLXXXII.

Séneca:

L. Annaei Senecae *Ad Lucilium Epistulae Morales,* recognouit et adnotatione critica instruxit L. D.Reynolds, Oxford Classical Texts, Oxonii e Typographeo Clarendoniano, 1965.

Lúcio Aneu Séneca, *Cartas a Lucílio,* tradução, introdução e notas de J. A. Segurado e Campos, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2004 (rep.).

L. Annaei Senecae *Dialogorum libri duodecim,* recognouit breuique adnotatione critica instruxit L. D.Reynolds, Oxford Classical Texts, Oxonii e Typographeo Clarendoniano, 1977 (rep. 1985).

Sénèque, *Dialogues,* t. III: *Consolations,* texte établi et traduit par René Waltz, Paris, les Belles Lettres, 1961.

Lucio Anneo Seneca *I frammenti,* a cura di Dionigi Vottero, Bologna, Pàtron Editore, 1998.

Sexto Empírico:

Sextus Empiricus, I – *Outlines of Pyrrhonism*; II – *Against the Logicians*; III- *Against the Physicists; Against the Ethicists*; IV – *Against the Professors,* with an English Translation by R. G. Bury, Cambridge, Mass. Harvard University Press – London (Loeb Classical Library).

Terêncio

P. Terenti Afri *Comoediae,* recognouerunt breuique adnotatione critica instruxerunt R. Kauer et W. M. Lindsay, Oxford Classical Texts, Oxonii e Typographeo Clarendoniano, 1926 (repp.).

Tito Lívio

Titi Liui *Ab Vrbe condita,* t. I, libri I-V, recognouerunt et adnotatione critica instruxerunt R. S. Conway et C. F. Walters, Oxford Classical Texts, Oxonii e Typographeo Clarendoniano, 1914 (repp.).

Valério Máximo:

Valerius Maximus *Memorable Doings and Sayings,* edited and translated by D. R. Shackleton Bailey, Cambridge, Mass. – London, Harvard University Press, 2000 (Loeb Classical Library).

Varrão

Varrón, *De lingua latina,* Introducción, traducción y notas de Manuel-Antonio Marcos Casquero, Madrid-Barcelona, Ministerio de Educación y Ciencia, Anthropos – Editorial del Hombre, 1990.

Marcus Terentius Varro *Über die Landwirtschaft* (= Rerum rusticarum libri tres), Herausgegeben, eingeleitet und übersetzt von Dieter Flach, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006 (Texte zur Forschung Bd. 87).

Xenofonte

Xenophontis *Opera Omnia,* recognouit breuique adnotatione critica instruxit E. C. Marchant, Oxford Classical Texts, Oxonii e Typographeo Clarendoniano, 1910 (repp.).

C] Estudos modernos

Algra, K. A., 1997: "Chrysippus, Carneades, Cicero: the ethical *divisiones* in Cicero's *Lucullus*", in Inwood-Mansfeld, 1997, pp. 107-139.

Allen, J., 1997: "Carneadean argument in Cicero's Academic books", in Inwood-Mansfeld, 1997, pp. 217-256.

Arias Ramos, J.-J. A. Arias Bonet, 1997 (18.ª ed., 7.ª rep.): *Derecho Romano, I – Parte general. Derechos reales; II – Obligaciones. Familia. Sucesiones,* Madrid, Editorial Revista de Derecho Privado – Editoriales de Derecho Reunidas.

Auvray-Assayas, Clara – Daniel Delattre (eds.), 2001: *Cicéron et Philodème: la polémique en philosophie,* Paris, Éditions Ens, Rue d'Ulm, Prwesses de l' École normale supérieure.

Badian, Ernst, 1997: *Zöllner und Sünder – Unternehmer im Dienst der römischen Republik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Barnes, J., 1997(1): *Logic & the Imperial Stoa*, Leiden-New York-Köln, Brill (Philosophia Antiqua 75.

Barnes, J., 1997(2): "Logic in *Academica* I and the *Lucullus*", in Inwood-Mansfeld,1997, pp. 140-160.

Bees, Robert, 2010: "Die Einheit von Redekunst und Philosophie", *Hermes*, 138. 2, pp. 195-215.

Belliotti, Raymond A., 2009: *Roman Philosophy and the Good Life*, Plymouth, Lexington Books.

Bénatouïl, Thomas, 2006: *Faire usage: la pratique du Stoïcisme*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin.

Boyancé, Pierre 1941: "*Cum dignitate otium*", in Klein, 1973, pp. 348- 374.

Brennan, Tad, 2006 (rep.): *The Stoic Life: Emotions, Duties, & Fate*, Oxford, Clarendon Press.

Bringmann, Klaus, 2003: "Die Bedeutung der Philosophie in Rom zur Zeit der späten Republik", in Piepenbrink, 2003, pp. 149--164.

Bringmann, Klaus, 2010: *Cicero*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Burnyeat, M. F., 1997: "Antipater and self-refutation: elusive arguments in Cicero's *Academica*", in Inwood-Mansfeld, 1997, pp. 277-310.

Casertano, Giovanni, 1989: *Parmenide, il metodo, la scienza, l'esperienza*, Napoli, Loffredo Editore.

Copi, Irving M. – Carl Cohen, 2008 (13.ª ed.): *Introduction to Logic*, New Jersey, Pearson, Prentice Hall.

Costa, (Emilio), 2007: *Cicerone giurisconsulto*, Pamplona, Analecta Editorial (rep. fac-sim. da ed. ital., Bologna, Zanichelli, 1927).

David, Jean-Michel, 1992: *Le patronat judiciaire au dernier siècle de la republique romaine*, École Française de Rome, Palais Farnèse (esp. cap. 8: "Cicéron, l'orateur et son modèle", pp. 367--399).

Dihle, Albrecht, 1985: *Die Vorstelliung vom Willen in der Antike*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

Dillon, J. M. – A. A. Long (eds.) 1988: *The Question of "Eclecticism": Studies in Lter Greek Philosophy*, Berkeley, University of California Press (http:// ark.cdlib.org/ark:/13030/ft 029002rv/).

Dorandi, T., 1997: "Gli *Academica* quale fonte per la storia dell' Academia", in Inwood-Mansfeld,1997, pp. 89-106.

D'Ors, A., 1997 (9.ª ed.): *Derecho Privado Romano*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra.

Drexler, Hans, 1944: "*Dignitas*", in Klein, 1973, pp. 231-254.

Dross, Juliette, 2010: *Voir la philosophie – Les représentations de la philosophie à Rome*, Paris, Les Belles Lettres.

Foley, Michael P., 1999: "Cicero, Augustine, and the Philosophical Roots of the Cassiciacum Dialogues", *Revue des Études Augustiniennes*, 45, 1999, pp. 51-77.

Fortenbaugh, William W. – Peter Steinmetz (eds.), 1989: *Cicero's Knowledge of the Peripatos*, New Brunswick-London, Transaction Publishers.

Fox, Matthew, 2007: *Cicero's Philosophy of History*, Oxford University Press.

Fündling, Jörg, 2008: *Marc Aurel*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Fuhrmann, Manfred, 1992: *Cicero und die römische Republik, Eine biographie*, München/Zürich, Piper.

Glucker, John, 1995: "*Probabile, Veri Simile*, and Related Terms", *in* Powell 1995, pp. 115-143.

Glucker, John, 1997: "Socrates in the Academic books and other Ciceronian works", *in* Inwood-Mansfeld (eds.) 1997, pp. 58--88.

Goldschmidt, Victor, 1947: *Les dialogues de Platon – Structure et méthode dialectique*, Paris, Presses Universitaires de France.

Görler, Woldemar, 1978: "Das Problem der Ableitung ethischer Normen bei Cicero", in ders. *Kleine Schriften...*, pp. 290- 311.

Görler, Woldemar, 1989: "Cicero und die 'Schule des Aristoteles'", in ders. *Kleine Schriften...*, pp. 193-211.

Görler, Woldemar, 1990 (1): "Antiochos von Askalon über die 'Alten' und über die *Stoa*. Beobachtungen zu Cicero, *Academici posteriors*, I, 24-43", in ders. *Kleine Schriften*..., pp. 87--104.

Görler, Woldemar, 1990 (2): "Cicero zwischen politik und Philosophie", in ders. *Kleine Schriften*..., pp. 158-171.

Görler, Woldemar, 1992: "Ein sprachlicher Zufall und seine Folgen. 'Wahrscheinliches' bei Karneades und bei Cicero", in ders. *Kleine Schriften*..., pp. 60-75.

Görler, Woldemar, 1995: "Silencing the Troublemaker: *De Legibus* I, 39 and the Continuity of Cicero's Scepticism", in Powell 1995, pp. 85-113.

Görler, Woldemar, 1997: "Cicero's philosophical stance in the *Lucullus*", in Inwood-Mansfeld,1997, pp. 36-57.

Görler, Woldemar, 2001: "Sokrates bei Cicero", in ders. *Kleine Schriften*..., pp. 312-333.

Görler, Woldemar, 2004: *Kleine Schriften zur hellenistisch-römischen Philosophie*, hrsg. Von C. Catrein, Philosophia Antiqua, Leiden-Boston, Brill.

Görler, W., 2004: "Cicero zwischen Politik und Philosophie", in ders. *Kleine Schriften*..., pp. 158-171.

Gorman, Robert, 2005: *The Socratic Method in the Dialogues of Cicero*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag.

Gotter, Ulrich, 2003: "Ontologie versus *exemplum:* Griechische Philosophie als politisches Argument in der späten römischen Republik", *in* Piepenbrink 2003, pp. 165-185.

Gourinat, Jean-Baptiste, 2000: *La dialectique des Stoïciens*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin.

Griffin, Miriam T., 1995: "Philosophical Badinage in Cicero's Letters to his friends", *in* Powell 1995, pp. 325-346.

Griffin, M., 1997: "The composition of the *Academica*: motives and versions", *in* Inwood-Mansfeld, 1997, pp. 1-35.

Gruen, Erich S., 1974 (rep. 1995): *The Last Generation of the Roman Republic*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press.

Gueye, Cheikh Mbacké, 2006: *Late Stoic Cosmopolitanism, Foundations and Relevance,* Heidelberg, Winter Universitätsverlag.

Hadot, Pierre, 1995: *Qu' est-ce que la philosophie antique?,* Paris, Gallimard, coll. folio essais inédit, 1995.

Hadot, Pierre, 2001: *La Philosophie comme manière de vivre,* Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson, Paris, Albin Michel.

Hankinson, R. J. 1997: "Natural criteria and the transparency of judgement: Antiochus, Philon and Galen on epistemological justification", in Inwood-Mansfeld,1997, pp. 161--216.

Ierodiakonou, Katerina (ed.), 1999 (rep. 2007): *Topics in Stoic Philosophy,* Oxford, Clarendon Press.

Inwood, Brad, 2003 (rep. 2005): "The Cambridge Companion to the Stoics", Cambridge University Press.

Inwood, Brad, 2005: *Reading Seneca – Stoic Philosophy at Rome,* Oxford, Clarendon Press.

Inwood, Brad – Japp Mansfeld (eds.), 1997: *Assent and Argument – Studies in Cicero's* Academic Books, Philosophia Antiqua, Leiden, Brill.

Kirk, G. S. – J. E. Raven – M. Schofield, 2005 (5.ª ed.): *Os filósofos pré-socráticos,* Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian (trad. Carlos A. L. Fonseca).

Klein, Richard (hrsg.), 1973: *Das Staatsdenken der Römer,* Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Laurand, Valéry, 2002: *Le vocabulaire des Stoïciens,* Paris, Ellipses.

Lefèvre, Eckard, 1988: "Cicero als skeptischer Akademiker", *in* H. W. Schmidt (hrsg.), 1988, pp. 108-132.

Lévy, Carlos, 1992: *Cicero Academicus – Recherches sur les* Académiques *et sur la philosophie cicéronienne,* École Française de Rome, Palais Farnèse.

Lintott, Andrew, 2008 (rep. 2010): *Cicero as Evidence – A Historian's Companion,* Oxford University Press.

Long, A. A. (ed.), 1971: *Problems in Stoicism,* London-Atlantic Highlands, NJ, The Athlone Press.

Long, A. A., 1986 (2.ª ed.): *Hellenistic Philosophy – Stoics Epicureans Sceptics,* Berkeley-Los Angeles, University of California Press.

Long, A. A., 1995: "Cicero's Plato and Aristotle", *in* Powell 1995, pp. 37-61.

Long, A. A., 2006: *From Epicurus to Epictetus,* Oxford, Clarendon Press.

Luciani, Sabine, 2010: *Temps et éternité dans l'oeuvre philosophique de Cicéron,* Paris – PUPS – Presses de l'Université Paris-Sorbonne.

Maso, Stefano, 2009: "Cicero and the Rationality of Belief", *Quest,* 6, pp. 90-100.

Maurach, Gregor, 1997²: *Geschichte der römischen Philosophie,* Darmstadt, Wissenschaftlische Buchgesellschaft.

Mommsen, Theodor, 2001: *Römische Geschichte,* München, Deutscher Taschenbuch Verlag.

Morford, Mark,2002: *The Roman Philosophers – From the time of Cato the Censor to the death of Marcus Aurelius,* London-New York, Routledge.

Nicolet, Claude – Alain Michel, 1970: *Cicéron,* Paris, Éd. du Seuil, coll. Écrivains de Toujours".

Piepenbrink, Karen (hrsg.), 2003: *Philosophie und Lebenswelt in der Antike,* Darmastadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Pohlenz, Max, 1970-1972: *Die Stoa – Geschichte einer geistigen Bewegung,* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

Powell, J. G. F. (ed.), 1995: *Cicero the Philosopher: Twelve Papers,* Oxford, Clarendon Press.

Powell, J. G. F., 1995: "Introduction: Cicero's Philosophical Works and their Backgroiund", *in* Powell, 1995, pp. 1-35.

Prus, Robert, 2006: "In defense of Knowing, In Defense of Doubting: Cicero Engages Totalizing Skeptizism, Sensate materialism, and Pragmatist Realism in *Academica*", *Quantitative Sociology Review,* II, 3, Dec., pp. 21-47.

Radford, Robert T., 2002: *Cicero – A Study in the Origins of Republican Philosophy,* Amsterdam-New York, NY, Rodopi.

Rawson, Elisabeth, 1983 (rep. 2001): *Cicero – A Portrait,* Bristol Classical Press.

Rawson, Elisabeth, 1985 (rep. 2002): *Intelectual Life in the Late Roman Republic,* London, Duckworth.

Rist, J. M., 1969: *Stoic Philosophy,* Cambridge, at The University Press.

Rist, J. M., 1972: *Epicurus – An Introduction,* Cambridge, at The University Press.

Rist, J. M. (ed.), 1978: *The Stoics,* Berkeley-Los Angeles, University of California Press.

Runia, David T., 1989: "Aristotle and Theophrastus Conjoined in the Writings of Cicero", *in* Fortenbaugh-Steinmetz, 1989, pp. 23-38.

Schäfer, Christian (Hrsg.), 2007: *Platon-Lexikon,* Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Schaeffer, Jean-Marie, 2007: *La fin de l'exception humaine,* Paris, Gallimard (nrf essais).

Schmidt, H. W. (Hrsg.), 1988: *Antikes Denken – Modern Schule: Beiträge zu den modernen Grundlagen unseres Denkens,* Heidelberg, Winter.

Scheid, John, 2001: *Religion et piété à Rome,* Paris, Albin Michel.

Schofield, Malcolm, 1991: *The Stoic Idea of the City,* Cambridge University Press.

Sedley, David (ed.), 2003: *The Cambridge Companion to Grek and Roman Philosophy,* Cambridge University Press.

Sedley, David (ed.), 2007: *Oxford Studies in Ancient Philosophy,* vol. XXXIII, Winter 2007.

Segurado e Campos, J. A., 2007: → Aristóteles, *Tópicos.*

Segurado e Campos, J. A., 2010: → Gaio, *Instituições.*

Steinmetz, Peter, 1989: "Beobachtungen zu Ciceros philosophischem Standpunkt", *in* Fortrenbaugh-Steinmetz, 1989, pp. 1-22.

Stokes, Michael C., 1995: "Cicero on Epicurean Pleasures", *in* Powell, 1995, pp. 145-170.

Strange, Steven K. – Jack Zupko, 2004: *Stoicism, Traditions & Transformations,* Cambridge University Press.

Striker, G., 1997: "Academics fighting Academics", *in* Inwood-Mansfeld, 1997, pp. 257-276.

Vlastos, Gregory, 1991: *Socrates – Ironist and Moral Philosopher,* Cambridge University Press.

Warren, James (ed.), 2009: *The Cambridge Companion to Epicureanism,* Cambridge University Press.

White, Stephen A., 1995: "Cicero and the Therapists", *in* Powell 1995, pp. 219-246.

Wildberger, Jula, 2006: *Seneca und die Stoa: Der Platz des Menschen in der Welt,* Berlin – New York, Walter de Gruyter (2 Bde.).

Wilson, Catherine, 2008 (rep. 2010): *Epicureanism at the Origins of Modernity,* Oxford, Clarendon Press.

Wirszubski, Chaim, 1950 (rep. 1968): *Libertas as a Political Idea at Rome during the late Republic and early Principate,* Cambridge University Press.

Wirszubski, Chaim, 1954: "Noch einmal: *Ciceros Cum dignitate otium", in* Klein, 1973, pp. 375-404.

Wood, Neal, 1991: *Cicero's Social & Political Thought,* Berkeley-Los Angeles-Oxford, University of California Press.

Woolf, Raphael, 2007: "Particularism, Promises, and Persons *in* Cicero's *De officiis*", *in* David Sedley (ed.), 2007, pp. 317-346.

Wright, M. R., 1995: "Cicero on Self-Love and Love of Humanity in *De Finibus* 3", *in* Powell, 1995, pp. 171-195.

Cícero

TEXTOS FILOSÓFICOS

I

Paradoxos dos Estóicos (*Paradoxa Stoicorum*)

Hortênsio – Exortação à Filosofia (*Hortensius*)

Luculo (*Academica priora*)

Da Antiga à Nova Academia (*Academica posteriora*)

As Últimas Fronteiras do Bem e do Mal (*De finibus bonorum et malorum*)

I

PARADOXOS DOS ESTÓICOS

(Paradoxa Stoicorum)

PREFÁCIO

Reparei diversas vezes, Bruto[1], que o teu tio Pórcio Catão, 1
quando era a sua vez de emitir algum parecer no Senado, costumava trazer à colação relevantes questões de ordem filosófica, não habituais nos discursos proferidos nos tribunais ou na assembleia, e mesmo assim conseguia, pela sua eloquência, que elas acabassem por parecer ao povo serem dignas de aceitação. Este resultado é muito mais de admirar nele do que 2
em ti ou em mim, dado que nós somos seguidores de uma filosofia que está na origem da fluência no discurso e que usa uma linguagem muito próxima daquela em que se exprime a opinião pública, ao passo que Catão, um perfeito estóico, em meu entender, não só defende opiniões totalmente contrárias ao sentimento popular, como também enfileira numa corrente de pensamento que nem dá qualquer valor aos ornamentos do discurso, nem desenvolve o teor da argumentação, pois se limita a dar como provada a sua ideia a partir de sintéticas e chocantes combinações de proposições.

Ora não há ideia, por incrível que pareça, que a eloquência 3
não consiga tornar aceitável, nem há assunto tão árido e tão prosaico que não possa ganhar brilho e até mesmo grande beleza através da palavra. Nesta convicção acabei por ser ainda

[1] M. Júnio Bruto, futuro assassino de Júlio César, era sobrinho de Catão de Útica, o que explica as suas tendências filosóficas, orientadas para o estoicismo. Amigo de Cícero, chegaram até nós algumas das cartas trocadas entre eles. Cf. infra, n. 6.

mais audacioso do que o homem de quem falamos: Catão, como bom estóico, apenas usa artifícios de estilo para falar da grandeza de alma, do autodomínio, da morte, da exaltação de todas as virtudes, dos deuses imortais, do amor pela pátria; eu, em contrapartida, dediquei-me, sem esforço de maior, a transformar em lugares comuns, para teu uso, certas máximas que os estóicos têm dificuldade em fazer passar mesmo no ambiente recolhido das suas escolas.

4 Dado que suscitam perplexidade[2] e se afiguram contrárias à opinião comum (motivo por que eles mesmos lhes chamam *paradoxos*[3]), decidi experimentar se poderiam ser proferidas em público, ou seja, no foro, usando uma linguagem capaz de as tornar aceitáveis, ou se, pelo contrário, a linguagem dos eruditos e a linguagem do povo são duas realidades distintas. Redigi estas proposições com tanto mais gosto por tais paradoxos[4], como lhes chamam, se me afigurarem o mais possível socráticos[5] e de longe os mais verdadeiros.

5 Peço-te, pois, que acolhas este diminuto opúsculo, elaborado à luz da candeia no período em que as noites começam a ser mais curtas, depois de ter dado o teu nome a uma outra obra minha, fruto de vigílias mais prolongadas[6]; poderás assim apreciar o género de exercícios que me habituei a praticar: transpor para o meu estilo oratório aqueles textos

---

[2] Em latim *admirabilia*, i.e., proposições que provocam espanto, admiração.

[3] Em grego no original, *parádoxa*.

[4] Também em grego no original.

[5] Cf. o método dialéctico de Sócrates, graças ao qual muitas vezes a investigação termina com uma aporia ou então leva a uma proposição contrária ao senso comum, por exemplo que "só por ignorância é que se pratica o mal", ou que "mais vale sofrer uma injustiça do que cometê-la".

[6] Referência ao *Brutus*, obra em que Cícero traça um panorama da evolução da oratória em Roma, e também da sua própria formação como orador. Além do *Brutus* e dos *Paradoxa*, Cícero dedicou ainda a este amigo os seus tratados *Orator, De finibus, De natura deorum, Tusculanae disputationes*.

a que nas escolas se dá o nome de *teses*[7]. Mas não te vou pedir que inscrevas este meu escrito na coluna dos créditos, pois ele não é de molde a merecer ser instalado na Acrópole como a famosa Minerva de Fídias[8], embora seja perceptível que saiu da mesma oficina.

Paradoxo I

O único verdadeiro bem é o bem moral

Receio bem que a algum de vós esta sentença pareça 6
provir das discussões habituais entre os Estóicos, e não seja fruto do meu pensamento; ainda assim direi o que penso, e di-lo-ei até mais concisamente do que um assunto tão importante exigiria.

Juro por Hércules que nunca considerei o dinheiro destas criaturas[9], as suas casas luxuosas, as propriedades, os altos cargos ou os prazeres a que se entregam de corpo e alma como bens verdadeiros e, por conseguinte, desejáveis, sobretudo porque vejo que não desejam afinal senão aquilo mesmo que já possuem em abundância. A ganância é uma espécie de

---

[7] Em grego no original, *thetiká*, lit., proposições "à maneira de teses". Para uma definição do que seja uma *tese* v. Aristóteles, *Tópicos*, 104 b 19 (= Segurado e Campos, 2007, p. 249).

[8] Minerva, nome de uma divindade romana que aqui remete para a correspondente divindade grega *Atena*. A "famosa Minerva de Fídias" na Acrópole deve tratar-se da *"estátua, obra de Fídias, feita com o bronze capturado aos Medos desembarcados em Maratona"*; *"o ferro da lança desta Atena, e o penacho do seu elmo eram visíveis aos navios assim que dobravam o cabo Súnion"* (Pausânias, I, Ática, 28, 2).

[9] Note-se a conotação pejorativa desta expressão, que corresponde à conotação, também negativa, do pronome latino *istorum*.

sede que nunca passa, nunca se sacia. E as pessoas vivem atormentadas não apenas com o desejo de aumentar o que já têm, mas também com o medo de o perder.

7 A toda a hora sinto a falta daquela sabedoria que caracterizava os nossos tão regrados maiores, pois muito embora dessem o nome de *bens* a essas inconstantes e frágeis dádivas da fortuna, na prática como na teoria mostravam bem que não as consideravam como tal. Acaso um *bem* poderá causar mal a alguém? Poderá um homem viver rodeado de *bens* e ele próprio não ser *um homem de bem*? Sucede é que todos estes *bens* são de uma natureza tal que sobejam para os desonestos e são até prejudiciais[10] para a gente de bem.

8 Assim sendo, pode troçar de mim quem quiser, porque eu dou mais peso à justa razão do que à opinião corrente; nunca direi que perdeu os seus bens quem tiver perdido apenas cabeças de gado ou peças de mobiliário, e nunca deixarei de elogiar um dos sete sábios, Bias[11], segundo creio, porque, quando uma força inimiga capturou Priene, a sua terra natal, enquanto os habitantes fugiam levando consigo tudo quanto podiam, ele, aconselhado por alguém a fazer o mesmo, respondeu: *"Eu faço o mesmo, tudo o que é meu está aqui comigo!"*

9 Às coisas a que costumamos chamar *bens* e que não passam

---

[10] Tradução correspondente ao latim *obsint*, que parece ser a lição dos melhores manuscritos; alguns códices mais recentes escrevem *adsint*, que traduziríamos por *escasseiam*. Em qualquer caso há um contraste entre os honestos e os desonestos: estes dispõem de bens em abundância, os primeiros, ou não os possuem, ou, embora os possuam, eles são-lhes mais prejudiciais do que úteis.

[11] Do grupo dos sete sábios do mundo grego faziam parte: *"Tales de Mileto, Pítaco de Mitilene, Bias de Priene, Sólon – nosso concidadão* (i.e., de Atenas), *Cleobulo de Lindo, Míson de Quene* (sobre este sábio v. Diógenes Laércio, 1, 106; em seu lugar é mais comum encontrar-se o nome de Periandro de Corinto); *em sétimo lugar costuma mencionar-se Quílon, o Lacedemónio"*, Platão, *Protágoras*, 343 a.

de brinquedos da fortuna, a essas nem sequer chamava suas[12].

Perguntará alguém: *"O que é então um* bem*?"* Se se define "agir bem" como "agir com rectidão, com honestidade, de acordo com a virtude", então entendo que somente é um bem aquilo que fizermos com rectidão, com honestidade, de acordo com a virtude.

Estas noções, todavia, podem parecer pouco atraentes 10
quando as discutimos sem calor; o que lhes dá relevo é a vida, são os feitos dos grandes homens, e não uma mera discussão verbal repleta de subtilezas. Acaso os homens que fundaram e nos legaram esta nossa tão bem organizada república alguma vez pensaram em dinheiro, em quintas, em mobiliário ou em banquetes para lhes satisfazer a ganância, o lazer, o conforto ou o prazer da mesa?

Colocai diante dos olhos o exemplo de um qualquer deles: 11
um dos reis, a começar por Rómulo, ou, se achais melhor, de algum herói do período republicano, a começar pelos próprios libertadores. Que degraus usou Rómulo para ascender ao céu, esses a que o comum das pessoas chama *bens*, ou antes os dos seus feitos e das suas virtudes? E Numa Pompílio? Porventura pensamos que as suas taças e os seus vasos de argila eram menos agradáveis aos deuses imortais do que os pratos cinzelados dos outros? Dispenso-me de falar dos reis subsequentes, pois todos foram iguais neste ponto, salvo Tarquínio-o-Soberbo.

Se perguntássemos que propósito moveu Bruto a liber- 12
tar a pátria, que motivo guiou os seus companheiros nessa acção, que objectivo todos queriam alcançar, alegaria algum deles o prazer, o dinheiro, ou qualquer outra motivação para além do dever de um homem valoroso e digno? O que levou

[12] Uma anedota de conteúdo similar, mas protagonizada por Estilbão (ou Estilpão) é referida por Séneca, *Cartas a Lucílio*, 9, 18, e também por Diógenes Laércio, 2, 116.

Múcio a tentar matar Porsena quando ele sabia que pagaria com a vida o seu acto? Que força sustentou Cocles quando defendia sozinho a ponte contra todas as forças inimigas? Qual a que impeliu os Décios, pai e filho, a sacrificarem a vida na luta contra o inimigo? Que objectivo visavam a austeridade de Gaio Fabrício ou a frugalidade de Mânio Cúrio? Que pretendiam Gneu e Públio Cipião, esses dois baluartes da segunda guerra púnica, quando tentaram suster com os seus corpos o avanço dos Cartagineses? Ou o primeiro Cipião Africano? Ou o segundo? Ou Catão-o-Censor, situado no tempo entre esses dois? Não nos faltam exemplos na nossa história: acaso algum destes inúmeros heróis teve outro propósito na vida que não fosse um acto digno de louvor e de admiração?

13 Aproximem-se esses trocistas que se riem do meu discurso e da minha sentença, e julguem por si mesmos o que prefeririam ser, se um destes senhores de palacetes em mármore, com adornos em marfim e ouro, com estátuas e pinturas, com baixelas em ouro e prata, com incontáveis bronzes de Corinto, ou antes um novo Gaio Fabrício, que nunca possuiu nem quis possuir nada de semelhante!

14 Não é difícil levar certas pessoas a admitir que objectos susceptíveis de transitar facilmente de mão para mão não merecem de facto ser tidos como *bens*; no entanto essas mesmas pessoas defendem com toda a energia e convicção que o prazer é o maior dos bens[13]. Esta opinião parece-me ser, sem dúvida, mais digna de animais do que de seres humanos[14]. Então tu, a quem um deus, ou a natureza, que é, por assim dizer, a mãe universal, dotou de uma alma, o que de mais precioso e mais divino existe, baixas-te e humilhas-te a

---

[13] Tese de Epicuro e dos seus seguidores. Esta tese é objecto de discussão no Livro I do *De finibus* de Cícero.

[14] Cf. Horácio, *Epístolas*, I, 4, 15-16: *Vem visitar-me, se quiseres divertir-te a ver um sujeito bem nutrido, bem lavado, com a pele bem cuidada, um porco vindo das varas de Epicuro.*

ponto de não sentires que há uma diferença entre ti e um quadrúpede qualquer? Como pode chamar-se *bem* a uma coisa que não torna melhor quem a possui?

Quanto mais um ser humano participa do supremo bem, 15
tanto mais será digno de apreço; mas não existe nenhum *bem* de que o seu possuidor não possa honestamente orgulhar-se. Será que alguma destas condições se verifica no prazer? Por acaso o prazer torna um homem melhor, mais digno de louvor? Haverá alguém que se gabe dos prazeres de que usufrui e os proclama publicamente? Em conclusão: se o prazer, apesar dos seus inúmeros defensores, não deve ser inserido no número dos bens; se, quanto mais intenso é, mais desvia a razão do seu propósito e do seu equilíbrio, devemos afirmar que uma vida conforme ao bem e à felicidade não é mais do que uma vida conforme ao bem e à rectidão moral.

Paradoxo II

A virtude é condição suficiente para a felicidade

Nunca considerei que Marco Régulo fosse um homem 16
desgraçado, infeliz, digno de pena. Não foi a sua grandeza de alma, nem a sua dignidade, lealdade, firmeza, nem nenhuma outra virtude, numa palavra, não foi a sua alma que os Cartagineses torturaram. Graças à protecção proporcionada por tão largo cortejo de virtudes, embora o corpo de Régulo estivesse prisioneiro, o seu carácter de certeza não o estava. Tive a oportunidade de conhecer Gaio Mário. Sempre me pareceu ver nele, quando as circunstâncias lhe eram favoráveis, um dos protegidos da fortuna, e um dos maiores heróis quando elas se lhe tornaram adversas: maior felicidade não pode haver para um mortal.

17 Tu não sabes, insensato, não sabes de que força dispõe a virtude; limitas-te a usar o nome da virtude, mas ignoras o seu efectivo valor. Ninguém que dependa exclusivamente de si e considere que todo o seu bem está na qualidade do seu carácter poderá não ser o mais feliz dos homens. Quem, pelo contrário, põe todas as suas esperanças, cálculos e projectos na dependência da fortuna, esse nunca possuirá nada seguro, nada do que empreendeu estará certo de guardar como seu até ao fim do dia. Se encontrares no teu caminho um homem destes ameaça-o com a morte ou com o exílio, e vê-lo-ás ficar em pânico. Pela minha parte, nem tentarei subtrair-me nem oferecerei qualquer resistência a nada do que me aconteça nesta tão ingrata cidade. Que procurei eu alcançar, que acções realizei, com que fim estiveram sempre alerta a minha vigilância e a minha atenção, se nenhum resultado obtive, se não consegui sequer atingir um estado de espírito em que nem as vicissitudes da fortuna nem os ataques dos inimigos
18 me deitassem por terra? Ameaças-me com a morte para que eu me afaste para sempre da presença dos homens, com o exílio, para me levares a fugir de gente sem honra? A morte só assusta quem, ao perder a vida, perde também tudo o mais, não aqueles cuja fama jamais se extinguirá. O exílio só existe para os que apenas dispõem de um espaço exíguo para habitar, não para os que se sentem cidadãos do mundo inteiro. Sobre ti pesam todas as misérias, todos os sofrimentos, embora te julgues um homem feliz e afortunado; a ti torturam-te os desejos; tu vives em tormento dia e noite, porque não te basta o que tens, e porque temes que o que tens não dure muito; a ti espicaça-te a consciência dos teus crimes e tiram-te o ânimo os tribunais e as leis; para onde quer que olhes surgem-te diante, como Fúrias, as injustiças que cometeste e que te não deixam sequer respirar.

19 Por conseguinte, assim como um homem desonesto, insensato e assustadiço nunca pode viver feliz, também um homem de bem, sábio e corajoso nunca pode sentir-se um desgra-

çado. A vida do homem cuja virtude e costumes são dignos de louvor, não pode também ela deixar de ser digna de louvor; ora uma vida digna de louvor não é uma vida de que devamos fugir; seria de fugir, isso sim, se fosse uma vida de desgraça. Numa palavra, tudo quanto mereça louvor deve ser encarado como algo de feliz, afortunado e desejável.

Paradoxo III

Todas as faltas são equivalentes entre si; as acções justas também

"É uma coisa insignificante!" – dizes tu. Sim, mas a tua culpa é grande[15]. As faltas não se devem avaliar em função dos resultados, mas sim do mau carácter dos homens; a falta concreta, pode ter consequências mais ou menos graves, mas o acto faltoso em si, esse, por mais voltas que lhe dês, é um só. Se o navio que o piloto deixou ir ao fundo trazia um carregamento de ouro ou de fardos de palha, faz alguma diferença do ponto de vista material, mas é irrelevante como prova da imperícia do piloto. Um libertino satisfez os seus desejos com uma mulher de condição humilde; a ofensa afectou menos gente do que se o sedutor violasse uma jovem de família nobre, mas a falta nem por isso foi menor: se se entende por "cometer uma falta" ultrapassar uma dada linha, desde que se ultrapassa essa linha é claro que se comete uma falta; e desde 20

[15] Note-se o contraste entre os dois sintagmas paralelos: *coisa insignificante [parua **res**] <> culpa grande [magna **culpa**]*. No plano meramente material – *res* – a "coisa" pode ser pouco importante, mas a realidade psicológica, a qualidade moral envolvida é sempre significativa, independentemente do valor material envolvido.

que se passe para o lado de lá, torna-se irrelevante se se avança muito, pois isso em nada aumenta a gravidade da culpa. Não há dúvidas de que ninguém tem direito a cometer uma falta. A ilicitude do acto depende apenas de uma coisa: do facto de esse acto ser classificado como ilícito. Ora um acto não pode ser classificado como mais ou menos ilícito; dado que a falta está em cometer um acto ilícito, e dado que a ilicitude consiste sempre na prática de um ilícito, segue-se que todas as faltas resultantes desse ilícito devem ser necessariamente consideradas equivalentes.

21 Se admitimos que as virtudes são iguais entre si, devemos por força admitir que os vícios também são iguais. É facílimo verificar que todas as virtudes são iguais entre si: um homem de bem não pode ser "mais homem de bem" do que outro, nem "mais moderado", "mais corajoso" ou "mais sábio" do que outro homem moderado, corajoso ou sábio. Acaso se considera "homem de bem" aquele que restitui um depósito confiado à sua guarda sem testemunhas, em vez de lucrar com ele dez libras de ouro, mas que já não procederia da mesma maneira se o ouro confiado atingisse o peso de mil libras? Ou "homem moderado" o que é capaz de refrear uma determinada paixão, mas se deixa dominar por uma outra qualquer?

22 A virtude é só uma, está sempre em harmonia com a razão e é dotada de uma firmeza inabalável; não é susceptível de acréscimos que a tornem "mais virtude", nem de decréscimos que lhe tirem o direito a ser chamada virtude. Se, portanto, "boas acções" são acções feitas com rectidão, e se nada há de mais recto do que aquilo que é recto, é óbvio que nada pode encontrar-se que seja melhor do que o "bem". Segue-se daqui que os vícios também são iguais entre si, se de facto temos razão em chamar aos vícios "deformações[16] da alma". Como as virtudes são iguais entre si, também as boas acções,

---

[16] Em latim *prauitates* "irregularidades", opõe-se às acções "rectas, direitas, regulares".

uma vez que são o resultado de alguma virtude, devem ser iguais entre si; e igualmente as faltas, na medida em que são provenientes dos vícios, são necessariamente similares entre si.

Dirá alguém: *"Vais buscar essas ideias aos filósofos!"* Bom, **23**
estava com medo de que dissesses: *"... aos proxenetas!" "Argumentas tal qual como Sócrates."* Hércules me valha!, tens toda a razão: passou à história o facto de Sócrates ser um homem culto e sábio. Mas deixa que eu te pergunte, já que o nosso confronto é de ordem verbal e não física: que opinião acerca do bem nos interessa mais averiguar, a dos carregadores e dos operários, ou a dos homens mais sabedores? Sobretudo quando não se poderá encontrar nenhum parecer que seja, não apenas mais verdadeiro, mas até mais útil para a condução da vida humana. Que força há que mais refreie os homens de cometerem qualquer desonestidade do que a intuição de que não existe nenhuma diferença entre os vários delitos, de que é idêntica a falta de erguer a mão contra um cidadão privado ou contra um magistrado, de que a libertinagem não depende da casa em que se faz entrar a desonra?

"Não há, portanto, qualquer diferença" – alguém levantará **24**
esta objecção – *"entre matar o próprio pai, ou um escravo?"* Posta a pergunta assim, sem mais considerações, não é fácil decidir aonde se pretende chegar. Se privar da vida o próprio pai é, em si mesmo, um crime, então os Saguntinos, ao preferirem ver os pais morrerem como homens livres a vê-los vivos mas escravos, foram todos parricidas. Quer isto dizer que por vezes se pode tirar a vida ao pai sem cometer crime, e quase nunca se pode tirá-la a um escravo sem injustiça. O que estabelece a distinção é o motivo, não a natureza do acto; se há uma motivação forte a pender para um dos lados, essa será a acção a preferir; mas se a motivação é forte por igual nos dois sentidos, as acções correspondentes equivaler-se-ão.

Existe, todavia, uma diferença a tomar em conta: no caso **25**
de matar-se um escravo injustamente, comete-se apenas uma

falta; mas ao atentar contra a vida do próprio pai cometem-se várias faltas em simultâneo: atenta-se contra quem nos deu a vida, nos alimentou, nos educou, nos deu um lugar numa casa, numa família, numa pátria. A acumulação de faltas dá mais gravidade ao parricídio, que, por isso, merece um castigo mais pesado. Na vida, contudo, não interessa tanto qual a pena que se deve aplicar a cada falta, mas sim quais os limites que cada um deve respeitar: o que o direito proíbe é um crime, o que a ética condena é um sacrilégio. *"Mesmo nas coisas mais ínfimas?"* Claro que sim: se não podemos alterar a natureza das coisas, podemos ao menos impor regras ao nosso modo de pensar.

26 Se um actor faz um passo de dança contra o ritmo, se recita um verso alongando ou abreviando uma sílaba mais do que o devido, é assobiado e pateado[17]: na tua vida, que deve ser mais comedida do que qualquer gesto, mais equilibrada do que qualquer verso, dizes que erraste ... numa sílaba? Não presto atenção a um poeta que só componha banalidades, e hei-de prestá-la a um cidadão que conta pelos dedos as faltas que comete na vida social? *"Se parecerem mais pequenas, parecerão também mais ligeiras!"* Como podem parecer tal, quando toda a falta decorre de uma perturbação da razão e da ordem, e desde que se dá alguma perturbação da razão e da ordem é impossível acrescentar outros factores que aumentem a gravidade da falta?

---

[17] Este passo é importante como documento da sensibilidade dos antigos à métrica de tipo quantitativo, muito difícil de ser apreciada pelos ouvidos modernos, habituados à métrica baseada na posição dos acentos tónicos no verso.

Paradoxo IV

Todo o insensato[18] é louco[19]

Eu não digo que estás[20] a ser insensato, como muitas vezes és, nem que estás a ser perverso, como és sempre, mas sim que ficaste louco... 27

... <*tal como uma cidade sitiada, se não escasseiam*> os meios de subsistência, pode evitar ser conquistada, <*porventura*> a alma do sábio, graças à capacidade de decisão, à resistência às contingências humanas, ao desprezo pela fortuna, a todas as virtudes que a protegem como se fossem uma muralha, poderá ser vencida e conquistada, essa alma que nem sequer pode ser expulsa da cidade[21]? Afinal, o que é uma cidade? Qualquer reunião de gente cruel e brutal, qualquer multidão de fugitivos e ladrões aglomerada num único local? Decerto

---

18 Para os Estóicos, a humanidade divide-se em duas grandes categorias: a primeira é a dos sábios *(sapientes)*, categoria muito rarefeita, pois os próprios adeptos da Escola reconhecem que é mais rara a existência de um sábio do que o aparecimento de uma ave fénix (um estóico romano como Séneca, por exemplo, apenas é capaz de reconhecer como sábios o grego Sócrates e o romano Catão de Útica; dada a raridade dos sábios segue-se que a esmagadora maioria dos homens devem considerar-se "não-sábios" (em latim *insipientes*); mais frequentemente, porém, os não sábios são definidos como *stulti*, lit. "estúpidos" (a tradução por "insensato" corresponde mais ao adjectivo corrente em grego *áphrôn*.

19 "(Ser) louco", aqui na epígrafe, corresponde a *insanire* "sofrer de doença mental". Na primeira frase do texto, porém, "louco" traduz o latim *demens* "demente".

20 Note-se que Cícero compõe este paradoxo sob a forma de uma invectiva dirigida na segunda pessoa contra o seu inimigo Clódio.

21 Cidade = comunidade politicamente organizada. Cícero está aqui a referir-se ao exílio a que foi condenado devido à acção do seu inimigo P. Clódio. O que Cícero pretende dizer com esta frase é que Clódio, embora pudesse expulsá-lo fisicamente da "cidade de Roma" *(urbs Roma)*, como de facto fez, nunca poderia fazer com que Cícero deixasse de ser cidadão romano.

dirás que não. Não era, sem dúvida, uma cidade esta nossa Roma, nesse tempo em que as leis nela não tinham qualquer peso, em que os tribunais jaziam por terra[22], em que os costumes pátrios tinham sido esquecidos, em que, expulsos os magistrados pela força das armas, até o nome do Senado havia desaparecido da república; não, não era uma cidade essa massa de salteadores, esses bandos de ladrões instalados no Foro sob o teu comando, eram, sim, os resquícios da conjura que passaram das fúrias[23] de Catilina para o teu criminoso furor.

28 Eu, portanto, não fui expulso desta cidade, que nesses tempos deixara de existir; fui chamado de regresso quando voltou a haver um cônsul na república, até então como que inexistente, quando voltou a haver Senado, até então como que desaparecido, quando se fez de novo sentir a vontade livre do povo, quando a memória recuperou o sentimento do direito e da equidade, ou seja, os vínculos que dão forma a uma cidade.

Vê bem como eu desprezei os dardos dos teus salteadores. Sempre tive a noção de que lançaras e apontaras contra

---

22 O "tribunal" era propriamente uma espécie de palco, ou de estrado, a que se acedia por uns degraus, sobre o qual se instalava um magistrado no exercício das suas funções, nomeadamente o Pretor no exercício das suas funções judiciais. Daqui a imagem usada por Cícero: "os tribunais jaziam por terra", ou seja, os magistrados não podiam exercer as suas funções em devida forma, dada a agitação política que grassava em Roma ao tempo dos confrontos violentos travados nas ruas entre as forças de T. Ânio Milão e de P. Clódio Pulcro (respectivamente, partidário e adversário de Cícero).

23 O editor da colecção Budé escreve Fúrias com maiúscula, interpretando-as como os seres mitológicos (as Erínias dos Gregos) que perseguiam e castigavam os criminosos. Não parece correcta esta interpretação, por um lado porque estas Fúrias (se delas se tratasse) estariam a *ajudar*, e não a *perseguir* Catilina, o que é absurdo, e por outro porque *fúrias* entra num jogo de palavras em relação com *furor*, pelo que o seu estatuto deve ser o de nome comum, e não o de mitónimo.

mim a tua injustiça criminosa, mas nunca pensei que ela me pudesse atingir, a menos que, quando destruías as paredes da minha casa e atiravas lá para dentro os teus archotes assassinos, tu julgasses estar a destruir e a incendiar algo que me pertencesse. Nenhuma coisa que possa ser levada, roubada, 29
perdida me pertence, nem a mim nem a ninguém[24]. Se, porventura, me roubasses esta minha divina firmeza mental, ou a consciência[25] de que, graças ao meu cuidado, vigilância, decisão, a República se mantinha de pé apesar da tua hostilidade; se destruísses a memória imperecível do muito bem que fiz em defesa da cidade, se, sobretudo, me despojasses do intelecto donde manaram todas as minhas decisões, então sim, eu confessaria ter sido vítima da tua injustiça. Mas como nada disto fizeste, nada pudeste fazer, o que a tua injustiça conseguiu foi transformar o que para mim seria um exílio penoso num glorioso regresso.

Numa palavra, eu sempre continuei a ser cidadão romano, muito em especial quando o Senado recomendava às cidades estrangeiras que me recebessem e cuidassem como um cidadão de grande mérito; tu, nem sequer agora o és, se é que se pode ser simultaneamente inimigo público e cidadão de Roma. Será que não distingues o cidadão do inimigo senão pelo nascimento e pela morada, e não pelas intenções ou pelos actos?

Encheste de cadáveres o Foro, ocupaste os templos com 30
salteadores armados, incendiaste casas particulares e edifícios sagrados. Por que razão chamamos inimigo a Espártaco, se tu

---

[24] Cf. supra, 8, a anedota protagonizada por Bias de Priene: para o sábio, os verdadeiros bens estão sempre consigo e nunca lhe podem ser roubados, pelo que os chamados "bens materiais" não podem ser identificados com os verdadeiros bens, que são exclusivamente de ordem moral.

[25] Texto latino, adoptado por Rackham e Nickel: *Si mihi eripuisses diuinam animi mei constantiam, si conscientiam...*; em vez desta lição, o editor da colecção Budé escreve apenas: *si mihi eripuisses diuinam animi mei conscientiam.*

és cidadão romano? Podes tu ser cidadão quando, por algum tempo, Roma, graças a ti, deixou de ser uma cidade? Chamas-me a mim aquilo que tu és, quando todos pensam que, com o meu afastamento, foi para o exílio a própria República? Perdeste de tal maneira o juízo que nem consegues olhar para ti mesmo, nem pensas naquilo que fazes ou naquilo que dizes? Ignoras que o exílio é um castigo para criminosos, enquanto a jornada que tive de empreender não foi senão a recompensa dos altos feitos por mim praticados?

31 Todo o bando de celerados e sacrílegos de que tu te assumes como chefe, essa gente que as leis condenam ao exílio, todos eles são exilados de facto, conquanto não tenham mudado de território[26]. Então quando todas as leis te condenam ao exílio, não há-de chamar-se inimigo público a *"um homem apanhado na posse de uma arma"*? A tua adaga foi apreendida diante do Senado[27]. *"A quem cometeu um homicídio"*? Tu assassinaste várias pessoas. *"A quem é culpado de fogo posto"*? Tu pegaste fogo por tua própria mão ao templo das Ninfas[28]. *"A quem ocupar os templos"*? Tu montaste o teu acampamento no Foro[29].

32 Mas para quê citar as leis gerais da cidade, que, todas elas, te condenam ao exílio? O teu melhor amigo[30] fez aprovar

---

[26] O verdadeiro exílio é a exclusão da comunidade humana que os criminosos se auto-infligem. O homem de bem e, por maioria de razões, o sábio nunca pode ser mandado para o exílio, uma vez que *todos os lugares são para o sábio a sua pátria* (Séneca, *ad Heluiam*, 9, 7), dado que *todos quantos são mandados para o exílio levam consigo as suas virtudes* (Id., *ibid.*, 8, 1); numa palavra, *no universo não é possível encontrar nenhum lugar de exílio pois não há nenhum lugar no universo que seja alheio à presença do homem* (Id., *ibid.*, 8, 5).

[27] Figura de estilo: Cícero quererá significar que foi capturado algum assassino profissional contratado por Clódio. O mesmo será de considerar no caso das outras causas possíveis de condenação ao exílio a seguir enumeradas.

[28] Cícero, *pro Milone*, 73.

[29] Cícero, *pro Milone*, 18.

[30] C. Calpúrnio Pisão, cônsul em 67 a. C.

uma lei particular a teu respeito segundo a qual serias exilado se assistisses aos mistérios da Boa Deusa[31]. Ora tu até costumas gabar-te de ter cometido tal acto! Como é possível que tu, condenado ao exílio por tão numerosas leis, não tremas de horror só de ouvir a palavra "exilado"? *"Continuo em Roma!"*, dizes. Mais, até entraste no santuário. É irrelevante o lugar onde cada um está: o direito vigente nesse local não o protegerá se a sua presença aí não for autorizada pelas nossas leis.

Paradoxo V

Apenas o sábio é livre, todo o insensato é escravo

Iremos cobrir de elogios este comandante supremo, 33
designá-lo como tal, considerá-lo digno deste nome? "Comandante supremo", a que título? A que homem livre poderá alguma vez dar ordens quem não é capaz de manter na ordem os seus desejos? Comece por refrear os impulsos, desprezar os prazeres, dominar a cólera, pôr limites à ambição, afastar as demais imperfeições da alma: então sim, pode começar a dar ordens aos outros, porque já deixou de obedecer aos mais desonestos dos patrões: a impudência e a deformação moral. Enquanto lhes estiver submetido nunca poderá ser comandante de nada, nem sequer ser tido por homem livre.

Esta é uma afirmação feita por homens da maior cultura, de cuja autoridade eu não me socorreria se estivesse a fazer

[31] Clódio, quando ainda um jovem imberbe, assistiu disfarçado com roupas femininas a uma cerimónia em honra desta deusa reservada apenas a mulheres (v. Plutarco, *César*, 10, 1-9).

esta prelecção diante de meia dúzia de rústicos. Mas já que estou a falar diante de gente dotada de vastos conhecimentos, a quem estas ideias não são desconhecidas, para que hei-de fingir que foi mera perda de tempo todo o que gastei com estes estudos[32]? Voltando ao início: os homens mais cultos são de parecer que ninguém além do sábio é verdadeiramente um homem livre.

34 O que é então a liberdade? A capacidade de se viver como se deseja. E quem é que vive como deseja senão o homem que segue a via da rectidão, que sente prazer no cumprimento dos deveres, que vive segundo um plano bem estudado e arquitectado, que não obedece às leis por medo, mas as cumpre e respeita por estar convicto de que tal é o melhor comportamento possível, que nada diz, faz ou sequer pensa sem vontade ou constrangido, cujas decisões e cujos actos são única e exclusivamente derivados do seu querer e só a si mesmo prestam contas, em suma, um homem tal que não se sujeita a um poder mais alto do que a sua vontade e a sua capacidade de julgar. Diante de tal homem até a Fortuna cede o passo, ela, a quem o vulgo atribui o máximo poder, se é verdade o que diz um sábio poeta, que *"cada um constrói para si a fortuna adequada ao seu carácter"*[33]. Ora apenas ao sábio é dada a faculdade de nada fazer contra vontade, com sofrimento, sob coacção.

---

[32] Cícero, homem de estado, tem uma grande preocupação em mostrar aos seus concidadãos que os seus estudos literários e filosóficos não são uma"perda de tempo" indigna de senadores romanos, mas sim uma forma de preencher as horas vagas que o regime político instituído por César lhe deixa com uma actividade igualmente útil à comunidade (v. Cícero, *de diuinatione*, II, 1-7). Já muito antes desta época, porém, Cícero não perdia uma oportunidade de mostrar aos contemporâneos o valor da cultura, não apenas em si mesma, mas também pela mais-valia que representou para ele para a sua acção pública, quer como advogado, quer como político (v. a este respeito o discurso *pro Archia*).

[33] Ignora-se quem seja este "sábio poeta"; cf., todavia, Plauto, *Trinummus*, 363, Eurípides, fr.601 Nauck, que expressam uma ideia próxima.

Esta matéria merecia ser desenvolvida num amplo dis- 35
curso, mas pode condensar-se numa sentença breve e digna de aceitação: ninguém é livre se não tiver a posição acima apontada. Escravos são todos os homens perversos, sim, escravos. Esta afirmação causa menos surpresa e espanto nos factos do que nas palavras. Não se pretende dizer que são escravos no sentido em que falamos dos homens que nos pertencem por mancipação, isto é, que se tornam propriedade dos seus donos em virtude de um contrato ou de alguma disposição do direito civil; mas se se entender "servidão" – o que de facto ela é – como a obediência prestada por uma alma abatida, aviltada, sem vontade própria, quem negará que todos os inconstantes, todos os ambiciosos, em suma, todos os perversos são escravos?

Posso eu considerar como livre um homem a quem uma 36
mulher dá ordens, impõe as suas leis, prescreve, ordena, proíbe o que bem lhe parece, a cujas ordens ele não pode deixar de obedecer, não se atreve a recusar nada? Ela pede, ele dá; ela chama, lá vai ele; ela expulsa-o, ele sai; ela ameaça, ele treme de medo. A um homem destes eu não chamo "apenas" escravo, acho mesmo, ainda que seja oriundo de uma excelente família, que devo chamar-lhe "o mais reles dos escravos"!

Tal como num exército de servos, alguns há que se sen- 37
tem mais importantes, sem deixarem de ser escravos – os de serviço no átrio[34], os de serviço nos jardins –, também são todos igualmente estúpidos aqueles que se deleitam, embasbacados, com as estátuas, as pinturas, as pratas cinzeladas, os bronzes de Corinto, o luxo dos edifícios. E clamam: *"Somos a camada mais importante da cidade!"* Não sois, sequer, os mais importantes de entre os vossos companheiros de servidão;

[34] Os escravos de serviço no átrio, ou *atrienses*, porquanto lidavam mais com a decoração da entrada, com a recepção das visitas, etc., tinham, no conjunto dos escravos, um estatuto similar – *mutatis mutandis* – aos mordomos da época vitoriana.

mas tal como, de entre os escravos, os que cuidam destes objectos, os limpam, os lavam, lhes limpam o pó, os colocam no sítio próprio, não são os mais considerados de entre o pessoal de serviço, assim também, de entre os cidadãos, os que se entregam à paixão por estas coisas ocupam quase o mais baixo lugar de uma mesma servidão. Diz um: *"Comandei importantes campanhas militares, desempenhei altos cargos de chefia, fui governador de províncias!"* Se é assim, pensa em fazer com que a tua alma seja digna de louvor. Ficas boquiaberto perante um quadro de Aécion, ou de uma estátua de Policleto. Já nem pergunto onde foste roubar essas obras, ou por que outro processo as conseguiste: ao ver-te a contemplá-las de olhos em alvo, a soltar interjeições, não posso deixar de julgar-te escravo de todas estas frivolidades.

38 *"Mas não é verdade que estas obras são tão bonitas?!"* Admito que o sejam, os meus olhos também têm educação para as apreciar, mas, por favor, lida com estas belezas como distracções para crianças, não como grilhetas para adultos. Que imaginas tu? O que pensaria Lúcio Múmio se visse alguém fascinado a contemplar um vaso de noite feito em Corinto, quando ele próprio não dava qualquer importância a Corinto inteira: tomá-lo-ia por um egrégio cidadão romano ou antes por um cuidadoso atriense? Imaginemos que ressuscita Mânio Cúrio[35], ou algum daqueles homens em cuja vila, em cuja residência nenhum esplendoroso ornato havia senão as suas próprias pessoas, e comparemo-los depois com algum destes homens de hoje que, beneficiários dos maiores favores conferidos pelo povo, que criam e engordam em viveiros barbos barbados, e se gabam das suas criações de moreias: quem não tomará um homem destes por um escravo, indigno sequer de que lhe seja confiada alguma tarefa um pouco mais importante?

---

35 Cícero já acima (§ 12) referiu esta personagem como modelo da antiga frugalidade romana, e voltará a referir-se-lhe mais adiantae (§ 48).

Podemos pôr em dúvida o espírito servil de um homem 39
que, na sua ganância pelo dinheiro, se submete a todas as condições impostas pela mais dura das servidões? A que limites de indignidade não se sujeita a esperança de receber uma herança? Quem não vive na expectativa de um olhar favorável de algum velho rico e sem filhos? Fala-se quando ele manda, aceita-se tudo quanto ele sugere, faz-se-lhe companhia, na rua ou em casa, dão-se-lhe presentes. Será isto comportamento de homens livres? Não será antes atitude de escravos, e bem atarefados?

Pois se até aquela paixão que, na aparência, é mais digna 40
de homens livres, quero dizer, a ambição das honras[36], dos comandos militares, do governo das províncias é dominadora ao máximo, implacável, avassaladora! Foi ela que submeteu às ordens de Cetego, personagem bem pouco recomendável, cidadãos que se tinham por grandes senhores, e também a enviar-lhe presentes, a ir visitá-lo em casa em plena noite, a solicitar a intervenção favorável de Précia[37]. Se a isto se pode chamar liberdade, então o que será a servidão?!

Mas sucede que o domínio da paixão cede o lugar, e da consciência dos próprios crimes nasce um novo senhor: o medo. E como é miserável, como é terrível a servidão que este impõe! Obriga a ficar na dependência de jovens faladores, a quem basta sugerir que conhecem algum segredo para serem temidos como senhores. Que poder não exerce um juiz, de que terror não enche ele os criminosos? Porventura não é todo o medo uma forma de servidão?

Que significado atribuir a esta expressão, mais eloquente 41
do que sábia, do grande orador que foi Licínio Crasso[38]: *"Livrai-nos da escravidão..."* ? O que entende por "escravidão"

---

[36] Isto é, dos altos cargos, das mais importantes magistraturas, sobretudo a pretura e o consulado.

[37] Amante de Cetego.

[38] Não confundir com o trúnviro Crasso que será mencionado no § 45.

este homem tão famoso quanto nobre? Sofre a escravidão toda a alma timorata, e por isso mesmo enfraquecida, diminuída, alquebrada. *"Não nos deixeis servir como escravos de alguém..."* Será que ele está a reivindicar a liberdade? De modo algum, pois a seguir acrescenta: *"... senão de todos vós..."* A sua pretensão é mudar de dono, não é ser livre; *"...de quem não só podemos, como o devemos ser!"* Nada disto: se de facto formos homens de alma grande, elevada, adornada de virtudes, nem o podemos, nem o devemos ser. Tu, diz tu que *podes* servir, se de facto o podes, mas não digas que o *deves*, porquanto ninguém deve prestar outro serviço senão aquele que é moralmente indigno não prestar.

Mas fiquemos por aqui. Examine o nosso "comandante supremo"[39] se merece tal título, ele, a quem tanto a razão como a verdade comprovam que nem sequer é homem livre!

Paradoxo VI

Apenas o sábio é um homem rico

42 Que ostentação tão insolente é essa que fazes da tua riqueza? Só tu é que és rico? Pelos deuses imortais, então eu não hei-de gabar-me de ter escutado algumas lições, de ter aprendido alguma coisa? Só tu é que és rico? E se tu nem sequer fores rico? Se fores mesmo pobre? O que entendemos nós pelo termo *"rico"*, a que espécie de homem é que o aplicamos? Em minha opinião, aplica-se a quem possui tudo quanto lhe permite viver como homem livre e que se con-

[39] Remissão para o início do texto, que anuncia a demonstração de que não pode ser comandante de nenhum exército quem não consegue sequer exercer o comando sobre as suas próprias paixões.

tenta facilmente com esse *"tudo"*, isto é, que não busca nada, não ambiciona nada, não deseja nada mais do que o que tem.

Importa que a tua alma te julgue rico, não as opiniões 43
dos outros, nem sequer as tuas posses. Suponhamos um homem a quem nada falta, não procura adquirir mais nada, está satisfeito, contenta-se com a riqueza que tem: admito, é um homem rico. Mas se julgas que a avidez do dinheiro faz com que nenhum lucro te pareça desonroso, quando na tua ordem social[40] nenhum há que possa ser sequer honesto, se diariamente defraudas, enganas, pedes, prometes, obténs, subtrais, se roubas os nossos aliados, saqueias o erário público, se estás à espera dos testamentos dos amigos, ou se não estás à espera, e tu mesmo os falsificas, isto são indícios de um homem rico ou de um miserável?

É da alma de um homem que costumamos dizer que é *rica*, 44
não do seu cofre; ainda que este esteja cheio, se eu te vir a ti vazio nunca te considerarei rico. É a partir do que cada um julga suficiente que os homens medem as suas riquezas. Um indivíduo tem uma filha: necessita de dinheiro; tem duas, necessita de mais; se tiver mais, necessita de mais ainda; se tiver cinquenta filhas, como o mito diz que Dânao[41] teve, precisará de cinquenta vezes mais dinheiro para o dote. Cada indivíduo, portanto, deve adaptar, conforme atrás disse, o dinheiro às necessidades. Em contrapartida, aquele que não tem mais filhas, mas sim incontáveis paixões, daquelas que esgotam imensas riquezas em curto espaço de tempo, como hei-de eu chamar-lhe rico se ele se sente sempre carenciado?

---

[40] Cícero escreveu apenas *isti ordini* "para a tua ordem (social)"; Nickel achou por bem especificar que se trata da *Senatorenstand* "a ordem senatorial".

[41] Herói mitológico, pai das Danáides. Estas foram forçadas a casar com os seus cinquenta primos, mas todas elas, com um única excepção, mataram os maridos durante a noite de núpcias. Foram por isso condenadas a um suplício nos Infernos: tentar encher de água, com um balde roto, um tonel desprovido de fundo.

45 Muita gente te ouviu dizer que não consideravas ninguém rico se não pudesse com os seus rendimentos sustentar um exército inteiro[42], coisa que todos os impostos recebidos pelo povo Romano há tempo já têm dificuldade em financiar. De acordo com um tal pressuposto tu nunca serás rico antes de as tuas propriedades darem um rendimento tal que possas com ele sustentar seis legiões e grande número de tropas auxiliares, de cavalaria e de infantaria. Por isso agora não te consideras rico, já que ainda te falta muito para satisfazer esse teu desejo.

O certo é que nunca escondeste do público essa tua pobreza, melhor, essa tua miséria, essa tua condição de mendigo[43]!

46 Neste estado de coisas, assim como compreendemos que quem deseja ganhar a vida honestamente tem necessidade de lucrar alguma coisa na actividade comercial, em empreitadas, na cobrança de impostos, assim também, quando vemos a tua casa cheia de bandos de acusadores e delatores; de ricaços abastados que com o teu auxílio preparam a corrupção dos tribunais; dos que negoceiam os teus honorários para assegurares a sua defesa; da influência do teu dinheiro na formação de alianças eleitorais; do envio de libertos para as províncias para lá fazerem agiotagem e as deixarem sem recursos; sem falar da expulsão de proprietários de terras vizinhas das tuas, dos roubos cometidos nos campos, das sociedades esta-

---

[42] Plínio, *NH*, 33, 134: *"Da mesma cepa provinha M. Crasso, que só considerava realmente rico o homem que, com os seus rendimentos, fosse capaz de sustentar uma legião."* Recorde-se que a legião romana, a unidade básica do exército, era composta por 6000 soldados de infantaria (sem mencionar as unidades de cavalaria, ou as tropas auxiliares).

[43] Notar a ironia desta gradação: Crasso, que tinha por cognome o adjectivo *Dives* "rico", considerava-se *pobre* > *miserável* > *indigente* porque não tinha dinheiro suficiente para sustentar um exército inteiro, isto, um total de 36.000 homens (seis legiões de 6000 homens por legião, sem contar com cavalaria, etc.).

belecidas com escravos, libertos ou clientes; e as ocupações de terras devolutas, e as proscrições dos homens abastados, e os assassínios nos municípios; quem se recordar dessas colheitas dos tempos de Sula, e de tantos testamentos falsificados, de tantos cidadãos assassinados, quem se lembrar de como tudo era venal – o recrutamento para a tropa, os decretos, os pareceres no Senado, próprios e alheios, a vida pública e a privada, as palavras e o silêncio: quem não compreenderá que um homem destes confesse que precisa de ganhar muito dinheiro? E quem poderá considerar que é rico um homem que necessita de ganhar tanto dinheiro?

Numa palavra, o resultado das riquezas é a abundância, **47**
o que atesta a abundância de riqueza é a fartura, é a opulência; e como tu nunca atingirás a opulência, nunca poderás vir a ser um homem rico.

Já que tu desprezas a minha fortuna, e com razão, porque ela é medíocre aos olhos do vulgo, um zero em comparação com a tua, modesta pela minha bitola, não irei falar do meu caso, mas da riqueza em si.

Se tivéssemos de apreciar e de avaliar um bem qualquer, **48**
a qual deveríamos atribuir maior valor, ao dinheiro que Pirro queria dar a Fabrício, ou à austeridade de Fabrício que se recusou a aceitá-lo? Ao ouro dos Samnitas ou à resposta de Mânio Cúrio? À herança de Emílio Paulo ou à liberalidade de Cipião Africano, que cedeu a sua parte nessa herança ao seu irmão Quinto Máximo? Sem dúvida alguma estes gestos, resultantes das maiores virtudes, merecem mais apreço do que os bens traduzíveis em dinheiro. Se, portanto, é verdade que quanto mais bens alguém possui tanto mais rico deve ser considerado, quem duvidará que na virtude é que reside a riqueza, já que nem propriedades, nem objectos de ouro e prata conseguem superar o valor da virtude?

Ó deuses imortais, não entendem os homens até que **49**
ponto a parcimónia é um bom rendimento! Vou referir-me agora aos que gastam tudo em luxos, e deixo de lado os que

só pensam em amealhar. Aquele além tira das suas terras seiscentos mil sestércios, eu das minhas apenas cem mil. Para ele, que manda construir nas suas vilas tectos dourados e pavimentos de mármore, tem paixão por estátuas, quadros, móveis e tecidos, os rendimentos não lhe chegam nem para as despesas, nem sequer para pagar os juros das suas dívidas, ao passo que do meu pequeno rendimento, depois de tirado o necessário para as minhas despesas, ainda sobra qualquer coisa. Qual de nós é mais rico, aquele a quem não chega o que tem, ou aquele a quem sobra, aquele a quem sempre falta, ou o que tem o suficiente, aquele cujos bens quanto maiores são mais despesas de manutenção exigem, ou aquele que se governa bem com os recursos de que dispõe?

50 Mas para que estou a falar de mim, eu, que se calhar não escapei de todo imune ao desconcerto moral que caracteriza os nossos tempos? Mânio Manílio, que viveu na geração dos nossos pais (para não estar sempre a citar os Cúrios e os Luscinos), será que ele foi pobre? Possuía uma pequena casa na zona das Carinas e uma quinta na região Labicana. Seremos nós mais ricos por possuirmos mais coisas? Seria bom, quem sabe! Mas não é o censo que determina a medida da fortuna,
51 e sim os nossos hábitos, na mesa e no vestuário. Não ser ganancioso significa ter fortuna, não ter a obsessão de comprar significa ter rendimentos. Mas a maior e mais segura riqueza consiste em cada um se contentar com o que tem.

Em conclusão, se estes espertos avaliadores dão muito valor a planícies e a grandes latifúndios, alegando que este tipo de propriedade é o que menos prejuízos ocasiona, quanto maior valor não devemos atribuir à virtude, que ninguém nos pode subtrair nem roubar, que não pode perder-se num naufrágio ou num incêndio, que não se altera em função do mau tempo ou das convulsões sociais?!

52 Os possuidores deste bem, esses somente é que são ricos, são eles os únicos donos de bens proveitosos e permanentes, são eles os únicos que, como é característico da riqueza, se

contentam com as suas posses, consideram suficiente o que têm, não ambicionam mais, não carecem de nada, não sentem falta de coisa alguma, nada mais procuram conseguir. Os desonestos e ambiciosos, como os seus bens são incertos e estão na dependência do acaso, procuram sempre obter mais qualquer coisa; nunca até hoje, pelo menos, se descobriu algum que ficasse satisfeito com os bens conseguidos, logo, não devem ser tidos por opulentos e ricos, mas sim por carenciados e miseráveis.

II

HORTÊNSIO – EXORTAÇÃO À FILOSOFIA

(Hortensius)

Receio por vezes que, na minha ânsia de exaltar a fama 1
de tão notáveis personalidades, não acabe antes por a diminuir. Muitas pessoas há que não apreciam as letras gregas, mais ainda são as que detestam a filosofia, e as restantes, ainda que não condenem o interesse por estes estudos, pensam, pelo menos, que não é coisa adequada às principais figuras do Estado a participação em debates filosóficos. Eu sei, no entanto, que M. Catão aprendeu grego na velhice, e sei que a história relata como P. Africano, naquela célebre embaixada que realizou ainda antes da sua nomeação para a censura, teve como único companheiro o filosofo Panécio; não preciso, por conseguinte, de procurar mais quem cubra com a sua autoridade o meu interesse pelas letras gregas e pela filosofia.

Resta-me responder àqueles que não aceitam que personalidades de tanto respeito possam enredar-se em conversações deste teor. Como se os encontros entre homens importantes devessem, ou decorrer em silêncio, ou em conversas inócuas, ou em discussões de todo frívolas. *Se, portanto, em algum dos meus livros enalteci, com razão, o valor da filosofia, deve-se a que esta ocupação intelectual é o mais possível digna das mais nobres e respeitáveis personalidades*, e o único cuidado que devemos ter, nós, a quem o povo romano elevou a esta dignidade, está em não deixar que as nossas ocupações privadas roubem tempo ao cumprimento dos deveres públicos. **(Cícero, *Luculo*, 5-6)**

Eu não ignorava, Bruto, que, ao introduzir na literatura 2
latina os temas que o enorme engenho e o profundo saber

dos filósofos desenvolveram na língua grega, este meu trabalho iria ficar sujeito a variadíssimas críticas.

Há, de facto, pessoas, e não forçosamente de pouca cultura, que detestam por completo a prática filosófica. Alguns, sem dúvida, não a condenam de todo se for praticada com moderação, mas já não aceitam que se lhe dedique tamanho empenho e tão grande esforço. Outros haverá também que, bons conhecedores das letras gregas, desprezam as latinas, e dizem preferir gastar as suas energias lendo os textos gregos no original. Suspeito, finalmente, que há-de haver quem opine que eu devia dedicar-me a outro género de escrita, por este tipo de literatura, ainda que exija talento, não estar à altura do meu estatuto político e social[1].

Em resposta a todos estes parece-me que posso responder em breves palavras, dizendo que *contra os detractores da filosofia já retorqui o suficiente naquele livro em que fiz a defesa e o elogio da filosofia, contra as censuras e os ataques que Hortênsio lhe tinha feito.* Dando-me conta de que este livro tinha agradado, tanto a ti como a outros a quem reconheço capacidade para o julgar, decidi prosseguir a minha obra, com receio de dar a impressão de ser capaz de despertar o interesse das pessoas, mas não de o conservar.

Aqueles a quem a filosofia agrada na condição de ser praticada moderadamente estão a exigir contenção numa área de estudos em que, mal nela entramos, é impossível determo-nos ou recuarmos; torna-se assim quase mais fácil lidar com quem procura afastar-nos por completo da filosofia, do que com quem pretende impor limites a uma matéria ilimitada, e deseja uma certa mediania numa prática tanto mais importante quanto mais intensa for. Na hipótese de ser possível atingir a sabedoria, não devemos limitarmo-nos a alcançá-la,

[1] Isto é, a prática da filosofia não é ocupação própria de um antigo cônsul, de um senador como Cícero era.

importa também pô-la em prática[2]; se, pelo contrário, for difícil, mesmo assim não devemos pôr fim à procura da verdade, a menos que a tenhamos encontrado, além de que é uma vergonha queixarmo-nos de cansaço durante a busca, quando buscamos aquilo que de mais belo existe. **(Cícero, *As últimas fronteiras do bem e do mal*, I, 1-3)**

3 Neoptólemo, personagem de uma peça de Énio, diz que sente necessidade de filosofar, mas moderadamente; a tempo inteiro já não lhe agrada. Eu por mim, Bruto, também sinto a necessidade de filosofar (afinal, o que posso eu fazer de melhor, sobretudo agora, que careço de ocupações políticas?), mas não moderadamente, como aquele. Na filosofia, é difícil a alguém conhecer um pouco se não conhecer também quase tudo, ou mesmo tudo. É que *pouco* só faz sentido se for resultado de uma escolha entre muitas coisas, e quem perceber pouco não pode deixar de tentar conhecer tudo o mais com o mesmo empenho. Numa vida muito activa, todavia, como era a de Neoptólemo na peça, envolvido numa campanha militar, mesmo *um pouco* pode ser muito útil e dar os seus frutos, se não tantos quantos se podem colher da totalidade da filosofia, pelo menos aqueles que, em certa medida, nos podem ajudar ocasionalmente a nos libertarmos do desejo, do sofrimento, do medo.

(...)

A filosofia contenta-se com poucos juízes, ela própria evita deliberadamente a multidão, a quem, de resto, desperta

---

[2] Na opinião de Pierre Hadot, a filosofia, tal como entendida e praticada pelos Antigos, não era só uma actividade intelectual, era, sobretudo, "une manière de vivre" (esta expressão figura no título de um volume em que se reúnem várias entrevistas dadas por este autor: v. Pierre Hadot, *La Philosophie comme manière de vivre*, Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson, Paris, Albin Michel, 2001; sobre o mesmo tema pode ver-se ainda, do mesmo autor, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris, Gallimard, 1995).

suspeitas e inveja; sucede até que, se alguém pretender vilipendiá-la na totalidade poderá fazê-lo entre os aplausos das massas, e se o objectivo for atacar em especial aquela filosofia que preferentemente seguimos[3], encontrará precioso auxílio nas teorias de todos os outros filósofos.

No meu livro Hortênsio *respondi aos detractores da filosofia em geral;* em defesa da Academia, o que era necessário eu dizer, já o explanei com desenvolvimento bastante, segundo creio, nos quatro livros dos *Académicos*; de resto estou muito longe de desejar que outros não escrevam contra as minhas teses, pelo contrário, até desejo fortemente que o façam[4]. **(Cícero, *Diálogos em Túsculo*, II, 1-2, 4)**

4 Que espécie de causa devo eu admitir, Bruto, para o facto de, atendendo a que somos formados de alma e corpo, se ter inventado uma arte, <a medicina>, para cuidar e preservar a saúde do corpo, cuja utilidade foi reconhecida a ponto de a sua criação ter sido atribuída aos deuses imortais, ao passo que a medicina da alma nem foi tão desejada antes que alguém a inventasse, nem, depois de ter sido reconhecida, foi tão praticada, nem é objecto de gratidão e apreço por parte de muitos, pelo contrário, desperta suspeitas e má vontade em muita gente? Será porque cabe à alma avaliar o peso e a dor do corpo, ao passo que não sentimos no corpo as doenças da alma? O resultado é que a alma tem de se avaliar a si mesma, quando o meio de que para tal se serve está enfermo.

Se, porventura, a natureza nos gerasse com capacidade bastante para a contemplar e compreender poderíamos percorrer o curso das nossas vidas recorrendo à natureza como a nossa melhor guia, e não seria decerto necessário construir

---

[3] A corrente filosófica a que Cícero adere é o cepticismo moderado da Nova Academia. V., u. g., *Luculo*, 7-8.

[4] Como Cícero diz no seguimento do texto, mesmo no período áureo da filosofia grega, as discordâncias entre as diversas escolas contribuíram grandemente para manter vivo o interesse pelas questões filosóficas.

teorias racionais para a explicar. Mas o facto é que ela apenas nos proporcionou umas chamas hesitantes, que nós, de resto, corrompidos por costumes e opiniões perversas, rapidamente deixámos apagar, de modo a que em parte alguma brilha a luz da natureza. Existem sem dúvida no nosso espírito as sementes inatas das virtudes, tais que, se as deixássemos medrar, a própria natureza nos conduziria à felicidade. Na realidade o que sucede é que, assim que somos dados à luz e inseridos na comunidade, acto contínuo passamos a mover-nos no meio de toda a espécie de depravação e numa completa confusão de opiniões contrárias: até parece que bebemos a tendência para o erro juntamente com o leite da ama. Numa palavra, primeiro somos entregues aos pais, depois aos mestres, e assim vamos sendo impregnados de vários tipos de erro, até que por fim a verdade cede o passo à vacuidade e a própria natureza o cede à opinião convictamente afirmada.

Vêm depois os poetas que, ostentando uma imponente aparência de ciência e de sabedoria, são escutados, lidos e decorados, até ficarem gravados nas nossas mentes. Quando por fim aparece, como se fosse o maior dos mestres, o povo e toda a multidão unânime na prática dos vícios, então ficamos por completo contaminados pela perversidade das opiniões e afastamo-nos da natureza, a ponto de nos parecerem ter atingido melhor as intenções da natureza aqueles que pretendem nada de preferível existir para o homem, nada mais desejável, nada mais importante do que as honras, os postos de comando, as aclamações do povo[5]. Este o fim perseguido

[5] "Honras", em latim *honoribus*, i.e., as principais magistraturas (pretura, consulado); "postos de comando", latim *imperiis*, as nomeações de grandes personalidades para dirigirem campanhas militares de grande importância (e. g. a de Luculo para conduzir as guerras contra Mitridates, a de Pompeio para pôr fim à pirataria no Mediterrâneo, a de César para realizar a conquista das Gálias); "aclamações do povo", latim *populari gloria*, a celebração dos triunfos pelas ruas de Roma apinhadas de povo que aplaudiam o cortejo com os troféus e os prisioneiros de guerra, e o carro em que seguia o general vencedor.

pelos melhores, que procuram, cada um, alcançar o que julga ser a suma nobreza, a única que a natureza reclama acima de tudo, mas que, ao mover-se na total inanidade, apenas proporciona uma desmaiada imagem da virtude, uma cópia esfumada da glória. É que a glória verdadeira é uma coisa sólida e bem nítida, e não apenas esfumada: ela consiste no apreço unânime dos homens de bem, na voz incorrupta dos que julgam com justiça a excelência da virtude, uma voz que responde à virtude como se um eco fosse. E como ela geralmente acompanha as acções justas não poderá ser recusada pelos homens de bem.

A filosofia é, sem qualquer dúvida, a medicina da alma; o seu auxílio não é pedido a partir do exterior, como no caso das doenças do corpo, mas há que pôr todo o empenho em, apelando a todos os nossos recursos, a todas as nossas forças, sermos nós mesmos os nossos próprios médicos.

Acerca da filosofia no seu todo, do máximo empenho com que ela deve ser procurada e praticada, já o expliquei no Hortênsio, *suficientemente, segundo creio.* Aliás, ainda não cessei desde então de discutir nem de escrever acerca das matérias mais relevantes. **(Cícero, *Diálogos em Túsculo*, III, 1-3, 6)**

5 Pus-me muitas vezes a questão, e meditei longamente sobre o modo como eu havia de ser útil ao maior número possível de pessoas, sem, no entanto, deixar de ocupar-me dos negócios públicos: nenhum modo mais apropriado encontrei do que explanar para os meus concidadãos a forma de aceder às mais nobres artes[6], tarefa que, creio eu, já consegui realizar em diferentes livros. *De facto, já exortei com quanta veemência pude ao estudo da filosofia no livro que intitulei* Hortênsio; e também já explicitei qual a corrente filosófica que se

[6] Entenda-se: as formas mais elevadas de cultura intelectual, nomeadamente ao estudo e à prática pessoal da filosofia.

me afigura menos pretensiosa e mais geralmente praticada na sociedade nos quatro livros a que chamei *Académicos*[7]. **(Cícero, *Tratado da divinação*, II, 1)**

Dado que o meu espírito era incapaz de se manter inac- 6
tivo, e também porque desde a juventude me dediquei ao estudo da filosofia, pensei que a forma mais digna de fazer frente às minhas agruras consistisse em retomar esses antigos estudos. Na adolescência dediquei-lhe uma boa parte do meu tempo, depois de me iniciar na carreira das honras[8] entreguei-me por completo à coisa pública, e reservei para a filosofia apenas o espaço que sobrava do tempo consagrado aos amigos e ao serviço do Estado[9]. Essas horas livres gastava-as eu na leitura, já que o tempo não me chegava para a escrita. Agora, nestes tempos particularmente difíceis, pelo menos uma coisa boa consegui: pôr por escrito matérias não só pouco conhecidas entre nós, como também muito merecedoras de o serem. O que há, ó deuses, de mais desejável, de mais importante do que a sabedoria, o que há de melhor e mais digno para um homem? Aos homens que procuram alcançar a verdade damos o nome de "filósofos", e quanto à filosofia, se quiseres explicar o sentido da palavra, nada mais é do que o empenho em obter a sabedoria. Segundo a definição dos antigos filósofos, a sabedoria é a ciência das coisas divinas e humanas, e das causas que determinam essas mesmas coisas. Quem condena este estudo, não consigo entender o que poderá considerar digno de apreço. Se o que cada um procura é o pra-

---

[7] Cícero está aqui a referir-se à última edição dos seus *Academici libri* em quatro livros, de que só restam alguns fragmentos.

[8] Latim *cursus honorum* a "carreira das magistraturas superiores", por ordem de importância a questura (que já dava acesso ao Senado), a edilidade, a pretura urbana, o consulado (acima da qual ainda havia uma magistratura especial, a censura).

[9] "Aos amigos" na qualidade de advogado; "ao serviço do Estado", em especial como magistrado e senador.

zer do espírito e o alívio dos cuidados, que coisa pode comparar-se com estes estudos, que sempre buscam algo tendo por fim a felicidade e a harmonia da vida, e para ela muito contribuem? Se o que se procura é o princípio racional da constância e da virtude, ou esta arte serve para alcançar esse propósito, ou então nenhuma outra o consegue. Dizer que não tem valor esta arte que tem por objecto as mais importantes matérias, quando sem arte mesmo as menos importantes nada valem, é atitude própria de homens que falam sem pensar e falham a propósito do que mais importa[10]. Se existe alguma teoria da virtude, onde procurá-la, caso nos afastemos deste tipo de estudos? *Estas considerações, porém, com que eu pretendo exortar à prática da filosofia, merece tratamento mais aprofundado, o que eu fiz em outro livro meu*[11]. Por agora o meu objectivo foi apenas o de justificar por que razão, ao ficar liberto das minhas obrigações políticas, decidi dedicar-me acima de tudo à filosofia. **(Cícero, *Dos deveres*, II, 4-6)**

7 Uma questão ou é determinada, ou indeterminada. *Determinada* é aquela que decorre de um facto certo, e diz respeito a uma pessoa identificada: por exemplo, Cícero, no discurso *Em defesa de Róscio,* levanta a questão de saber se Róscio matou ou não o próprio pai. *Indeterminada* é toda aquela que, de um modo geral, pretende averiguar se uma coisa é ou não desejável, *por exemplo, Cícero discute no* Hortênsio *se o homem deve dedicar-se à filosofia.* **(Marciano Capela, *As núpcias da Filologia e de Mercúrio*, V, 441)**

---

[10] Em latim *in maximis rebus*, lit. "nas coisas mais importantes". A expressão "(o) que mais importa", retirei-a de uma obra do filósofo português José Marinho, *Aforismos sobre o que mais importa"* (Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1994, edição de Jorge Croce Rivera).

[11] Este livro aqui referido por Cícero é, naturalmente, o *Hortênsio.*

Se a viagem até ao porto da filosofia, a partir do qual se prossegue o caminho em direcção ao território da felicidade, meu cultíssimo e grande amigo Teodoro, é de facto um trajecto planeado pela razão e guiado pela própria vontade, não me parece arriscado afirmar que são em ainda muito menor número os homens que no passado chegaram a essa meta, uma vez que presentemente podemos ver como são raros, pouquíssimos mesmo, os que lá aportam. 8

Uma vez que fomos atirados para este mundo por Deus, pela natureza, pela necessidade, pela nossa vontade, ou pela combinação de alguns destes factores ou de todos eles ao mesmo tempo (problema obscuro como os que o são, mas que tu já começaste a tentar esclarecer), atirados, dizia, quase ao acaso, e cada um para seu lado, para esta espécie de mar tempestuoso, quantos é que sabiam em que direcção deviam esforçar-se por ir, ou onde convinha refugiar-se, se não se desse o caso de alguns, mesmo contra vontade, mesmo esbracejando em sentido contrário, terem sido, por uma casual tempestade, que aos néscios se afigurava uma adversidade, atirados, inconscientes e errantes, precisamente para aquela terra que ansiavam por encontrar?

Assim, dos homens a quem a filosofia pode acolher, parece-me que podemos estabelecer três grupos, tantos como são os dos homens do mar.

Um é o daqueles que, quando atingem a idade em que a razão se manifesta, sem grande esforço e impulso dos remos afastam-se pouco da costa e refugiam-se na calma do porto, donde enviam aos seus concidadãos um sinal luminoso do seu sucesso, para que aqueles, assim incitados, façam o possível por irem ter com eles.

Um segundo grupo, inteiramente contrário ao anterior, é o daqueles que, enganados pela ilusória aparência do mar, preferiram avançar em direcção ao alto, ousaram viajar errantes para longe da pátria a ponto de dela tantas vezes se esquecerem. A estes, de modo encoberto e enganador, um vento

de popa que se lhes afigura favorável vai-os empurrando para diante, até caírem, cheios de entusiasmo e alegria, na mais profunda das misérias, aliciados pela serenidade mais que falaciosa dos prazeres e das honrarias. A estes, que outra coisa se pode desejar senão que lhes corra mal algumas das situações em que se lançam contentes ou que, se isto não chegar, uma tempestade desenfreada, um vento soprando em todas as direcções os leve, ainda que chorando e gemendo, a uma bem segura e inamovível alegria? Os homens deste género, no entanto, na sua maioria, não chegam a distanciar-se muito, e preferem arrepiar caminho mesmo em consequência de contrariedades não muito graves. São pessoas que, por causa das lamentáveis desgraças acontecidas aos seus bens, ou das ansiedades angustiantes causadas por negócios irrelevantes, como se não tivessem mais nada que fazer na vida, mergulham nos livros dos mais eruditos e sábios autores, e, deste modo, como que estão de vigília dentro do porto, donde já não podem ser expulsos por nenhuma risonha promessa daquele mar sorridente e mentiroso.

Entre estes dois existe ainda um terceiro género, o daqueles que, ou logo desde o limiar da adolescência, ou depois de longa e fortemente batidos, notam a presença de alguns sinais que os fazem recordar, mesmo no meio das ondas, a sua dulcíssima pátria e assim, ou seguindo sempre a direito, sem por nada se deixarem enganar nem demorar, a ela regressam; outras vezes desviam-se da rota devido ao nevoeiro, ou por observarem o ocaso das estrelas, ou ainda por, tentados por alguma miragem, perderem a oportunidade de uma boa navegação, e vão continuando errantes por mais algum tempo, muitas vezes com risco de perecer. A estes também muitas vezes algum duro fracasso nas suas hesitantes fortunas, como uma tormenta contrária aos seus esforços, acaba por os obrigar a uma vida completamente desejável e tranquila.

A todos estes, que de alguma maneira acabam por ser conduzidos à terra da felicidade, depara-se um enormíssimo

monte implantado diante da própria entrada do porto, o qual oferece grandes dificuldades a quem procura nele penetrar, um monte que infunde os maiores receios e que é preciso evitar com a máxima cautela. Ele brilha de tal maneira, de tal modo se reveste de uma luminosidade ilusória que, não apenas àqueles que se aproximam mas ainda não entraram no porto, alicia para nele virem habitar, prometendo submeter-se aos seus desejos e ser para eles a terra da felicidade, mas, mais do que isso, convida os que já estão dentro do porto a subirem ao cume, detém-nos por vezes deliciados com os altos miradouros donde podem observar os outros, que se movem lá em baixo. Estes, no entanto, avisam muitas vezes os que chegam que não caiam na armadilha dos escolhos ocultos, e que não pensem que é fácil escalar o monte. Ensinam-nos até com a maior boa vontade por onde é que podem entrar <no porto> em segurança, dada a vizinhança de terra. Assim, sem deixar de lhes invejar a inutilíssima celebridade, apontam-lhes o local onde podem estar em segurança. Pois a que outro monte pode a razão referir-se que deva provocar o receio dos que buscam a filosofia, mesmo dos já iniciados, senão a orgulhosa tentação de uma celebridade de todo inane, destituída no seu âmago de plenitude e solidez, que submerge e engole num solo estaladiço e sem consistência aqueles que, cheios de si, o percorrem, e, lançando-os nas trevas, lhes rouba o acesso àquela morada resplandecente que já estavam quase a avistar?

Dadas estas circunstâncias, escuta, meu caro Teodoro – já que, em relação ao fim que eu procuro, és tu o único que reconheço e admiro como o mais apto a ajudar-me –, escuta, repito, qual destes três tipos de pessoas me levou a procurar-te, em que situação eu julgo encontrar-me, e que espécie de auxílio eu espero receber de ti.

Desde os meus dezanove anos de idade, desde que na escola de retórica tomei conhecimento do livro de Cícero que tem por título Hortênsio, *senti nascer em mim um tão grande amor pela filosofia*

que desde logo decidi dedicar-me a ela. Mas não fiquei livre de nevoeiros que me fizessem andar à deriva; confesso que muitas vezes me pus a observar os astros a mergulharem no Oceano, o que fez com que eu errasse a rota. Uma certa superstição pueril enchia-me de medo ante a busca da verdade; quando ganhei algumas forças e pude dissipar essa escuridão, convenci-me de que devia seguir antes os que me ensinavam do que obedecer aos que me davam ordens, e deparei então com homens que entendiam que esta luz de que nos apercebemos com os olhos deve ser tida como algo de sumamente divino. Eu não me limitava a concordar com eles, mas persuadi-me de que eles cobriam com estas imagens algum segredo de valor que, mais tarde ou mais cedo, me seria revelado.

Quando deles me afastei, sobretudo desde que prossegui a viagem por este mar, durante algum tempo o leme sofreu os ataques de toda a espécie de ventos, até que no meio das águas fiquei retido pelos Académicos. Cheguei finalmente a estas paragens; aqui encontrei o norte a que me podia confiar. Dei-me de facto conta, muitas vezes através dos sermões do nosso sacerdote, algumas vezes através dos teus, que, quando pensamos em Deus, ou mesmo na alma, a qual, de entre todas as coisas, é a que está mais próxima de Deus, não devemos de modo algum pensar em algo de corpóreo. Mas confesso que o aliciante da companhia de uma esposa e a perspectiva de uma carreira política impediram-me de correr com celeridade para o seio da filosofia, convencido de que, se viesse a conseguir o que me atraía, poderia por fim, à semelhança de uns quantos bem-aventurados, mergulhar com todas as velas e com a força de todos os remos nesse porto onde encontrar a tranquilidade.

Depois da leitura de alguns, poucos, livros de Plotino, autor de quem eu soube que eras grande apreciador, e depois de com eles comparar a autoridade dos autores que nos transmitiram os mistérios divinos, entusiasmei-me de tal modo que de boa vontade teria logo levantado todas as âncoras se

não me retivesse o apreço que tinha por certas e determinadas pessoas. Que me restava então fazer, se não se desse o caso de uma tempestade, daquelas que julgamos só nos trazer contrariedades, cair sobre mim enquanto eu me demorava com futilidades? O facto é que me atacou uma tão forte dor no peito que me roubou as forças para assumir uma profissão que, possivelmente, mais não faria do que atrair-me para as Sereias; e assim pus tudo de lado, disposto a levar ao porto da desejada tranquilidade o meu navio já tão sacudido e cansado. **(Santo Agostinho, *Da felicidade*, 1-4)**

Neste contexto, *ainda então na juventude, estudava eu os tratados de eloquência*, arte em que desejava distinguir-me no propósito, condenável e vão, de satisfazer a minha humana vaidade; *seguindo o programa habitual dos estudos, vim a dar com um livro de um certo Cícero, autor cujo estilo quase todos admiram, mas nem todos o seu pensamento. Ora este livro, que tem por título* Hortênsio, *contém a exortação de Cícero à prática da filosofia. O certo é que tal livro operou uma mudança nos meus interesses,* fez com que as minhas preces passassem a ser-te endereçadas, Senhor, e transformou por completo os meus votos e desejos. De súbito perderam todo o valor as minhas vãs esperanças; passei a desejar de todo o coração, com o mais incrível ardor, a sabedoria que dá a imortalidade, e recomecei a volver para ti todo o meu ser. Não estudava para aperfeiçoar a minha linguagem – aparentemente era isso o que pagava com a mensalidade enviada pela minha mãe, andava eu pelos dezanove anos, dois anos passados sobre a morte do meu pai –, *não estudava esse tal livro para aperfeiçoar a linguagem, pois o que nele me atraía era o que ele dizia, e não o modo como o dizia.* 9 I

De que modo eu ardia, Deus meu, no desejo de escapar às coisas terrenas e elevar-me até Ti, mesmo sem saber o que de mim irias fazer, pois "é em Ti que reside a sabedoria". *O amor pela sabedoria designa-se em grego pela palavra* filosofia, *e era para esse amor que a leitura do* Hortênsio *me conduzia.*

Há homens que seduzem através da filosofia colorindo e mascarando os seus erros com esse nome tão prestigioso, aliciante e honesto; destes, quase todos, quer seus contemporâneos, quer pertencentes a escolas anteriores, são identificados e refutados no livro de Cícero; nele se evidencia o salutar conselho do Teu Espírito transmitido pelo teu bom e piedoso servo: "Tende cuidado, não vá alguém iludir-vos através da filosofia, de uma vácua sedução baseada na tradição dos homens, de acordo com a constituição deste mundo e não de acordo com Cristo, porquanto é neste que reside em forma humana toda a plenitude divina." Por essa altura, sabe-lo tu bem, luz do meu coração, porque ainda desconhecia então estas mensagens apostólicas, *apenas me deleitava na leitura de Cícero a exortação a interessar-me, a estudar, a seguir, a apoiar e a praticar com energia, não os ensinamentos desta ou daquela escola, mas sim a sabedoria em si, qualquer que ela fosse; era isto o que nesse texto me entusiasmava, me excitava, me extasiava.* **(Santo Agostinho, *Confissões*, III, 4)**

9 II Nesse tempo, quanto mais ardentemente amava aqueles de quem ouvia louvar os salutares propósitos, porque tinham confiado a sua salvação totalmente a Ti, tanto mais eu, em comparação com eles, me odiava fortemente a mim mesmo, por ter desperdiçado muitos anos da minha vida – cerca de doze! – desde que aos dezanove de idade *fiquei entusiasmado, após a leitura do* Hortênsio *de Cícero, pelo amor da sabedoria, mas ia protelando o momento de, desprezando a felicidade terrena, consagrar-me inteiramente a estes estudos*, já que, não só o encontro da sabedoria, mas até mesmo a simples busca dela vale mais do que a descoberta de quaisquer tesouros, dos reinos deste mundo ou da afluência sem reservas de todos os prazeres corporais. **(Santo Agostinho, *Confissões*, VIII, 7)**

9 III Não foi esta a primeira vez que tal fiz. Eu tenho agora trinta e três anos, mas há perto de catorze desisti de interessar-me <pelos bens terrenos>. Destes, se por acaso se me

deparavam, nada procurava senão o estritamente necessário e útil à vida normal. *Bastou a leitura de um único livro de Cícero (=* Hortênsio*) para me persuadir de que a riqueza em si nada tem de desejável, mas se porventura couber em sorte a alguém, então há que utilizá-la o mais sábia e prudentemente possível.* **(Santo Agostinho, *Solilóquios*, I, 17, 2)**

Acerca de (Salonino) Galieno basta o que já dissemos. **10**
Muitos factos ficaram consignados na biografia de Valeriano, muitos outros serão tratados no livro que dedicarei aos *trinta tiranos*[12], pelo que me parece inútil repetir uma e outra vez as mesmas coisas. Acrescente-se que eu omiti propositadamente alguns pormenores para evitar que os descendentes de Galieno se sentissem ofendidos pela divulgação de determinados factos. *Tu mesmo sabes muito bem como estas pessoas fazem guerra aos escritores que publicaram algo sobre os seus antepassados, e creio também que não ignorarás o que Marco Túlio diz no* Hortênsio, *livro que escreveu segundo o modelo do* Protréptico *(de Aristóteles).* **(*História Augusta*: Trebélio Polião, *Vidas dos dois Galienos*, 19, 7-8)**

Tollere significa "elevar"; **11**
M. Túlio, no *Hortênsio:* "... não existir nada que proporcione a uma alma notável *elevar-se*." **(Nónio Marcelo, 407, 3 (Lindsay)**

---

[12] *Trinta tiranos* foi o nome que a história deu aos partidários dos Espartanos que assumiram o governo de Atenas em seguida à derrota da cidade na guerra do Peloponeso. Na *Historia Augusta*, sob o nome autoral de Trebélio Polião, em seguida à biografia de Galieno encontra-se uma série de notícias sobre diversos candidatos a Imperadores que se sucederam vertiginosamente de 268 em diante, até que Diocleciano assumiu o poder e inaugurou o governo quadripartido (a chamada "Tetrarquia", composta por dois Augustos, assessorados por dois Césares). Na realidade, nem todos os "tiranos" enumerados por Trebélio foram, de facto, imperadores; alguns são fantasiosos, e a sua inclusão na lista deve-se, talvez, ao imperativo do título escolhido, que remete para o famoso grupo de governantes atenienses.

12 *Conuenire* significa o mesmo que *aptum esse* "ser adequado":

M. Túlio, no *Hortênsio:* "Quanto aos teus receios de que não seja adequado *(non conueniat)* à nossa idade[13] este tipo de discurso cuja finalidade é exortar (os outros a ...)..." **(Nónio Marcelo, 270, 35)**

13 *Praefractus* significa *durus, inflexibilis* "duro, inflexível":

M. Túlio, no *Hortênsio:* "Contrária à destes era a posição de Aríston de Quios, homem duro *(praefractus)*, intransigente *(ferreus)*, para quem só era bom o que fosse correcto e honesto." **(Nónio Marcelo, 155, 15)**

14 I *Seges* ("seara") pode significar *"terra":*

M. Túlio, no *Hortênsio:* "Assim como os agricultores preparam os terrenos *(segetes)* com o arado muito antes de fazerem a sementeira[14]..." **(Nónio Marcelo, 395, 11)**

14 II *Subigere,* "amolecer, preparar":

M. Túlio, no *Hortênsio:* Assim como os agricultores preparam *(subigunt)* os terrenos com o arado muito antes de fazerem a sementeira..." **(Nónio Marcelo, 401, 8)**

15 *Conficere,* "realizar":

M. Túlio, no *Hortênsio:* "... desta possibilidade gozavam os nossos maiores, que, depois de realizados *(confectis)* os senátus-consultos..." **(Nónio Marcelo, 269, 11)**

---

[13] Tema: a filosofia não é própria nem de muito jovens nem de idosos. Este tema, embora não inventado por Epicuro, foi por este filósofo adoptado e exposto com vigor no início da carta III.

[14] Símile: a filosofia exige também uma longa preparação antes de dar os seus frutos.

Ecferre, significa "promulgar, promover": 16

M. Túlio, no *Hortênsio:* "A nossa cidade promoveu este homem mais do que qualquer outro." **(Nónio Marcelo, 297, 41)**

Verecundatur ("(ele) sente-se envergonhado"): 17

M. Túlio, no *Hortênsio:* "... neste momento os nossos amigos sentem-se envergonhados *(uerecundantur))*, assombrados pelo esplendor da virtude". **(Nónio Marcelo, 480, 13)**

É mais importante fazer com que todos se tornem homens 18
de bem do que encerrá-los num canto e mandá-los fazer coisas que não fazem nem sequer os que as prescrevem; e como eles se recusaram a toda a verdadeira acção, torna-se evidente que inventaram este tipo de filosofia apenas para praticar o estilo ou para entretenimento do espírito. Os que ensinam sem agir, retiram eles próprios todo o peso aos seus preceitos. Quem, efectivamente, obedecerá a tais preceitos quando os preceptores são os primeiros a ensinar a não lhes obedecer? É uma coisa boa ensinar a fazer o que é bom e honesto, mas se quem ensina não age em conformidade, o ensino torna-se uma fraude, além de que é inconsistente e errado ter a bondade nos lábios em vez de a ter no coração. *Homens destes não procuram na filosofia a utilidade, apenas buscam com que se entreter. Disto mesmo dá testemunho Cícero, quando diz: "Está fora de dúvida que toda a exposição feita por estes homens, conquanto contenha as mais abundantes fontes de virtude e de sabedoria, na realidade, comparada com os seus actos, com as suas realizações, receio bem que pareçam não apresentar mais utilidade para as ocupações das pessoas do que distracção para as suas horas de ócio."* Cícero não tem nada a "recear" na medida em que o que diz é verdade; mas como se tivesse a recear ser acusado pelos filósofos de desvendar os seus segredos, não se atreveu a declarar sem rodeios aquilo que é verdade, ou seja, que os filósofos não discutem para ensinar, mas apenas para seu pró-

prio entretenimento. E como são pessoas que pretendem dirigir as acções dos outros, sem eles próprios agirem, devemos tê-los por uns meros palradores **(Lactâncio, *Instituições divinas*, III, 16, 3-6).**

19 "Está guerreando com ele":
Cícero, no *Hortênsio:* "Estes que hoje estão a guerrear com um morto..." **(Arusiano Méssio II, 2)**

20 *Adnuere* "concordar":
M. Túlio, no *Hortênsio:* "...depois de cada um de nós ambos ter concordado *(adnuissent)*, e de todos nos termos encontrado no dia seguinte à hora combinada". **(Nónio Marcelo, 438, 12)**

21 "(Isto) é-te agradável":
Cícero, no *Hortênsio:* "...uma vez que a nossa chegada foi para o nosso amigo Luculo um grato motivo de satisfação..." **(Arusiano Méssio, VII, 3)**

22 "Fico satisfeito com isso":
Cícero, no *Hortênsio:* "Foi Cátulo quem primeiro se mostrou satisfeito com a escolha do local..." **(Arusiano Méssio, IV, 21)**

23 "Nem nas casas de campo dos amigos."
Parece que está a referir-se[15] em especial a Hortênsio, como grande apreciador e conhecedor que era deste tipo de esculturas e pinturas. É o que dá claramente a entender no diálogo intitulado *Hortênsio*: "Muitas vezes (via-se) na vila de Luculo... a guerra representada com todo o esplendor e

[15] O sujeito, subentendido, é Cícero, como sucede também com a frase imediata (*"dá a entender"*).

elegância[16]..." **(Escoliasta gronoviano a Cíc. *Verr.* I, 20, 54)**

Inanima, significa "sem alma": 24

M. Túlio, no *Hortênsio:* "Todas as formas de talento devem suscitar admiração, sobretudo aquela que consegue fazer objectos inanimados parecerem viver e respirar..." **(Nónio Marcelo, 128, 3)**

Vel pode usar-se no sentido de *etiam* "até": 25

M. Túlio, no *Hortênsio:* "Pude observar como, no que respeita a suportar as dores provocadas pela gota, o grande Posidónio, talvez até o mais importante dos Estóicos, em nada se mostrava mais corajoso do que o meu amigo e hóspede Nicómaco de Tiro[17]." **(Nónio Marcelo, 527, 28)**

"<Comandou mais campanhas militares> do que as lidas 26
pelos outros <nos livros de história.>[18]

Consta que Luculo, até ao ano do seu consulado, não tinha tido qualquer experiência da vida militar; mas quando foi eleito cônsul começou a ler obras históricas, para informar-se das guerras precedentes. Disto dá conta Cícero no diálogo que tem por título *Luculo;* daqui decorre que Luculo intervenha no *Hortênsio* para fazer o encómio da história. Com razão, portanto, escreve Cícero que *"<Pompeio> comandou mais campanhas militares do que as lidas pelos outros nos livros*

[16] Alusão decerto a pinturas de tipo alegórico como tantas vezes ocorrem na história da pintura, desde Brueghel-o-Velho, passando por P. P. Rubens, até ao Douanier Rousseau e a Pablo Picasso (*"Guernica"*).

[17] Seria de esperar que Posidónio, como filósofo de obediência estóica, suportasse com mais "estoicismo" as dores provocadas pela doença do que um anónimo como este ignoto Nicómaco.

[18] No seu discurso *A favor a lei Manília* Cícero pronuncia-se a favor da renovação pelo Senado da nomeação de Gneu Pompeio Magno como comandante das operações militares na Ásia Menor (66 a. C.). O discurso, aliás, é também publicado sob o título alternativo de *Acerca do comando militar de Gneu Pompeio.*

de história." **(Escoliasta gronoviano a Cíc. *pro lege Manilia*, 10, 28)**

27 *Graue,* significa "sólido, válido":

M. Túlio no *Hortênsio:* "Onde seria possível recolher um número superior de exemplos os mais significativos *(grauissimorum)*, quer para agir, quer para discursar, como se de testemunhos irrefutáveis se tratasse?" **(Nónio Marcelo, 315, 23)**

28 *Cognoscere:* "conhecer, perceber":

M. Túlio, no *Hortênsio*: "Que leituras nos permitem ficar a conhecer mais facilmente, quer o desenrolar das campanhas militares, quer toda a ordenação política da república, do que esses monumentos que são os nossos *Anais?*" **(Nónio Marcelo, 275, 34)**

29 I *Graue:* "com sapiência e autoridade":

M. Túlio, no *Hortênsio*: "Que autor haverá mais agradável de ler do que Heródoto, ou mais autorizado *(grauius)* do que Tucídides..."[19] **(Nónio Marcelo, 315, 27)**

29 II *Acre:* "veemente, enérgico":

M. Túlio, no *Hortênsio*: "...mais conciso do que Filisto, mais enérgico *(acrius)* do que Teopompo..." **(Nónio Marcelo, 315, 27)**

29 III *Mitis* significa "tranquilo, calmo":

M. Túlio, no *Hortênsio*: "... [ou mais enérgico do que Teopompo], ou mais calmo do que Éforo?" **(Nónio Marcelo, 342, 10)**[20]

---

[19] A frase de Cícero é desmembrada por Nónio Marcelo de modo a servir de abonação a outras entradas lexicais (frs. 29 II e 29 III).

[20] O frag. completo seria, portanto: *Que autor haverá mais agradável de ler do que Heródoto, mais autorizado do que Tucídides, mais conciso do que Filisto, mais enérgico do que Teopompo, ou mais calmo do que Éforo?"*, e deverá pertencer ao passo em que Hortênsio defende a História em detrimento da Filosofia.

Gratificari: "tornar-se agradável": 30

M. Túlio, no *Hortênsio:* "Peço-te por isso que ponhas mãos à obra e te tornes assim grato à República!" **(Nónio Marcelo, 118, 21)**

A palavra *euentus* tanto pode ser do género masculino como do neutro: 31

M. Túlio, no *Hortênsio:* "Tu, de resto, não poucas vezes, e não há muito tempo ainda, aconselhaste-me a investigar os feitos e as belas acções *(euenta*, no neutro) de outros..." **(Nónio Marcelo, 204, 5)**

Facessere significa "retirar-se": 32

M. Túlio, no *Hortênsio:* "Retirem-se, portanto, todos os incapazes de ensinar qualquer coisa que torne a nossa vida melhor e mais sábia!" **(Nónio Marcelo, 307, 7)**

Intendere: "amarrar, atar": 33 I

M. Túlio, no *Hortênsio:* "Eu não ando à procura de coisas que me obriguem a concentrar *(intendam)* o espírito, mas sim que mo distraiam..." **(Nónio Marcelo, 329, 6)**

Remittere: "distrair, divagar": 33 II

M. Túlio, no *Hortênsio:* ["Eu não ando à procura de coisas que me obriguem a concentrar o espírito, mas sim que mo distraiam] e o façam divagar *(remittam).*" **(Nónio Marcelo, 383, 25)**[21]

Nenhuma acção pode haver tão nobre e tão digna de um homem do que ensinar outros homens a praticar a justiça. *No diálogo de Cícero* Hortênsio *a personagem de Cátulo, encarregada de mostrar a superioridade da filosofia sobre todas as outras artes, declara preferir um pequeno livro sobre o dever do que um* 34

[21] Nesta entrada lexical Nónio completa a frase iniciada no frag. anterior.

enorme discurso em defesa do revolucionário Cornélio[22]. Esta frase não deverá atribuir-se a Cátulo, que provavelmente nunca a pronunciou, mas sim ao autor do diálogo, o próprio Cícero, segundo creio[23] para recomendar os livros que se preparava para escrever "sobre os deveres"[24]. **(Lactâncio, *Instituições divinas*, VI, 2, 14-15)**

35 *Sumere* também pode significar "escolher":

M. Túlio, no *Hortênsio:* "Por isso gostaria, Luculo, que me desses a conhecer a lista das obras dos trágicos[25], para eu

---

[22] De acordo com o testemunho de Lactâncio, Cícero atribui a Cátulo uma crítica que Cícero deverá ter feito a si próprio: teria sido melhor escrever um pequeno texto de conteúdo ético do que compor um discurso para defender em tribunal uma personagem como o tribuno da plebe (em 67) Gaio Cornélio, homem honesto, mas escrupuloso em excesso, e abertamente hostil ao Senado. O motivo que teria levado Cícero a defender Cornélio pode ter sido a necessidade de arranjar apoios para a sua futura candidatura ao consulado (Bringmann, 2010, pp. 80-81). A *oratio pro Cornelio* perdeu-se; sobreviveu, contudo, o comentário de Ascónio (de que fazem parte alguns fragmentos, v. Asconius, 2006).

[23] A expressão *"segundo creio"* aponta no sentido de a relação entre o *"pequeno livro sobre o dever"* e o tratado em três livros *Sobre os deveres* que Cícero escreverá e dedicará ao seu filho em finais de 44 não passar de uma hipótese do próprio Lactâncio. De facto, parece não existir qualquer outra referência ao que poderia ser este pequeno livro sobre o dever. Além disso, datando o *Hortênsio* de 45, apenas precedido, no conjunto da obra filosófica de Cícero, pela *Consolação pela morte da filha Túlia* (perdida) e pelos *Paradoxos dos Estóicos*, e dando-se o caso de o orador não mencionar no elenco das suas obras, já escritas ou em curso, inserido no Livro II do *de diuinatione*, nenhum texto, grande ou pequeno, *Sobre o(s) dever(es)*, podemos ter como certo que a hipótese de Lactâncio não terá fundamento: quando Cícero estava a redigir o *Hortênsio* ainda não estava a pensar no futuro *De officiis*.

[24] Referência ao tratado *Sobre os deveres (de officiis)*, a última obra filosófica redigida por Cícero.

[25] Algum dos participantes no diálogo, possivelmente o próprio Cícero, pede a Luculo que lhe faça a lista das obras dos trágicos gregos existentes na sua biblioteca para que (Cícero?) as peça emprestadas a fim de as mandar copiar e integrar entre os seus livros. Recorde-se que, no seguimento das suas campa-

poder escolher *(sumam)* aquelas que porventura ainda não tenho." **(Nónio Marcelo, 396, 27)**

Os adjectivos *priores* e *primores*, ambos com o sentido de "primeiros", diferem entre si porque *priores* está no grau comparativo, enquanto *primores* tem a ideia de superlativo: **36**

M. Túlio, no *Hortênsio:* "Aquele 'não sei quê' que, segundo se diz, as pessoas têm à superfície dos lábios..." **(Nónio Marcelo, 428, 2)**

Exordium significa "princípio": **37**

M. Túlio, no *Hortênsio:* "Continua, por favor, já que o teu exórdio foi bem promissor" **(Nónio Marcelo, 30, 26)**

Nessas condições até poderá muito bem ser verdade essa vossa tese, segundo a qual o homem permanecerá sem pecado se assim o desejar. É, de facto, impossível ao homem fazer algo de ilícito quando tudo quanto lhe apetece fazer é lícito, pois tudo o que lhe apetece naturalmente fazer é sempre uma coisa boa. Por conseguinte, se os prazeres estão ao nosso dispor há que gozar deles; se não estão, deliciemo-nos com o seu pensamento, conforme pretendia Epicuro, e continuaremos sem pecado, sem precisarmos de nos privar de nenhum bem! Não será necessário também recorrer a alguma doutrina filosófica para resistirmos aos impulsos naturais, pelo contrário, *segundo diz Hortênsio, devemos obediência à natureza quando, mesmo sem mestre, percebemos o que a natureza deseja. Ora uma vez que a natureza é boa não pode desejar nada que seja mau,* caso contrário teria de negar-se que a natureza fosse boa. Entenda-se, portanto, que é um bem tudo quanto nos **38**

---

nhas militares contra o reino de Mitridates, os livros dos reis do Ponto foram confiscados por Luculo como troféu de guerra e levados consigo para Roma, constituindo assim uma excelente biblioteca que ele punha generosamente à disposição dos eventuais interessados.

desperta o desejo, para não nos tornarmos maus ao resistir àquilo que é em si um bem. **(Santo Agostinho, *Contra Juliano e o Pelagianismo*, V, 7, 29)**

39 *Summum* significa "extremo":

M. Túlio, no *Hortênsio:* "Viveu até uma extrema velhice gozando sempre de uma óptima saúde." **(Nónio Marcelo, 401, 36)**

40 I A palavra *balneae* pode usar-se no feminino ou no neutro:

M. Túlio, no *Hortênsio:* "Foi ele[26] o primeiro a construir balneários suspensos, e a criar peixes em viveiro." **(Nónio Marcelo, 194, 12)**

40 II C. Sérgio Orata foi o primeiro homem a mandar construir balneários suspensos. A despesa a princípio não era exagerada, já que se limitava a construir um depósito suspenso para a água quente, mas sem penetrar mar adentro. O mesmo homem, porém, talvez para não submeter a sua gula aos caprichos de Neptuno, pensou em arranjar para si uns pequenos mares particulares, mantendo as ondas à distância com diques, e criando em reservatórios protegidos com molhes diversas espécies de peixes, não fosse alguma tempestade desencadear-se, tão forte que impedisse a mesa de Orata de distinguir-se pela variedade dos pratos. Cobriu ainda de edifícios espaçosos e elevados a saída para o mar do lago Lucrino, zona então ainda desabitada, para poder saborear ostras ainda mais frescas. Mas quando a ganância o levou as utilizar as águas do abastecimento público em seu proveito, o publicano[27] Con-

---

[26] Ele = C. Sérgio Orata (v. os dois frags. sucessivos).

[27] Publicanos eram cidadãos, pertencentes à ordem dos cavaleiros *(equites)* que, organizados em sociedades, se encarregavam de cobrar os impostos por conta do Estado, mediante uma percentagem do dinheiro recolhido (v. E. Badian, 1997, pp. 85 ss.).

sídio moveu-lhe um processo. L. Crasso, o advogado encarregado de conduzir a acção, disse que o seu amigo Consídio se enganara ao pensar que Orata deixaria de comer ostras por se ver afastado do lago, já que ele, se não fosse autorizado a ir apanhá-las aí, havia de arranjar modo de as encontrar no telhado. **(Valério Máximo, IX, 1, 1)**

40 III O primeiro homem que construiu viveiros de ostras foi Sérgio Orata, que para tal usou a sua propriedade de Báias, na época do orador L. Crasso, anteriormente à guerra com os Marsos. Não o motivava tanto a gula quanto a ganância, porque tirava bom rendimento desta sua "invenção". Foi ele também o primeiro a construir balneários suspensos, além de vilas, aparentemente de grande luxo, que depois punha à venda. Foi ele o primeiro a propagandear as ostras do lago Lucrino como sendo as mais saborosas; é um facto que as mesmas espécies de animais aquáticos podem ser mais gostosas nuns locais do que noutros, tal como sucede à perca do Tibre entre as duas pontes, ao rodovalho de Ravena, à moreia da Sicília, ao esturjão de Rodes, e outros casos ainda, para não continuar a fazer a ronda das cozinhas. As costas da Bretanha ainda não haviam sido descobertas quando Orata celebrizou as do lago Lucrino. Mais tarde começou a achar-se que valia a pena ir buscar as ostras a Brindes, na ponta sul da Itália, mas para evitar uma guerra entre os dois sabores, tomou-se há pouco tempo a decisão de satisfazer com as do lago Lucrino o apetite que a longa viagem das ostras desde Brindes produzia nos apreciadores.

Pela mesma época Licínio Murena foi o primeiro a construir viveiros para outros peixes, e o seu modelo foi seguido por outros membros da nobreza, como Filipo e Hortênsio. Luculo chegou mesmo a mandar abrir um canal num monte perto de Nápoles por onde fez correr a água do mar, o que custou mais dinheiro ainda do que ele gastara com a construção da sua vila. Por esta razão Pompeio Magno chama-

va-lhe o *"Xerxes de toga"*[28]. Depois da sua morte, os peixes do viveiro foram postos à venda por quarenta mil sestércios.

Os viveiros exclusivamente de moreias foram criados pela primeira vez por C. Hírrio, o qual, para os banquetes que assinalaram o triunfo do ditador Júlio César, forneceu seis mil moreias, a título de empréstimo, já que se recusou a aceitar o pagamento dos peixes, quer em dinheiro, quer em espécie. A sua vila, modesta em extremo, veio a ser vendida por quarenta milhões de sestércios graças aos viveiros.

Mais tarde tornou-se moda ter um peixe como animal de estimação. Em Baulos, para os lados de Báias, o orador Hortênsio teve num viveiro uma moreia e, ao que se diz, estimava-a tanto que até chorou quando ela morreu. **(Plínio-o-Velho, N. H., IX, 168-172)**

40 IV Vede agora se porventura é verdade que todo o infeliz é também indigente. Que esta opinião não é fácil de aceitar é um facto comprovado pela circunstância de haver muitos homens que, embora dispondo em abundância de tudo quanto a fortuna pode proporcionar, e embora disponham também de todas as facilidades para, a um simples aceno, terem à sua disposição tudo quanto possam desejar, mesmo assim levam uma vida difícil. Imaginemos uma pessoa *semelhante àquele Orata que Túlio Cícero nos descreve. Quem seria capaz de dizer que Orata passava necessidades, ele, um homem riquíssimo, que vivia gozando de tudo quanto é bom e agradável, a quem nunca faltou com que satisfazer todos os prazeres, com tudo a seu gosto, incluindo uma perfeita saúde? Possuía em abundância propriedades valiosíssimas, vivia rodeado de amigos sinceros e amáveis, usava sem restri-*

[28] Os reis e nobres da Ásia Menor eram considerados pelos ocidentais, tanto gregos como romanos, como "modelos" do mais requintado e absurdo luxo. O aparte de Pompeio é uma crítica aos hábitos e ao luxo de Luculo, que contraria os hábitos frugais dos antigos romanos, para adoptar uma postura semelhante à dos potentados asiáticos.

ções de todos os seus bens, criteriosamente, de modo a conservar o bem estar físico, em suma, para tudo sintetizar em poucas palavras, todos os seus empreendimentos, todos os seus desejos corriam-lhe sempre com o maior sucesso.

Dirá talvez algum de vós que ele ainda quereria possuir mais do que já tinha. Isso não sabemos. Mas, para nos facilitar a discussão, imaginemos que ele não desejava possuir mais do que possuía: parece-vos que ele passava necessidades?

"Ainda que eu admita" – retorquiu Licêncio – "que ele já não desejava mais nada, coisa que não sei bem como entender, tratando-se de um homem que não era um sábio[29], pelo menos teria medo de que todos os seus bens lhe pudessem ser arrebatados por uma súbita adversidade, já que ele era, ao que consta, uma pessoa inteligente. Ora não é muito difícil de entender que, por muito abundantes que sejam os nossos bens, todos eles estão sempre dependentes do acaso".

Disse eu então, com um sorriso: "Estás a ver, Licêncio, como este homem tão favorecido da fortuna se via impedido de ser feliz pelo próprio facto de ser dotado de inteligência? Quanto mais sagaz ele era, melhor percebia que podia perder tudo quanto possuía; esse medo abalava-o, e comprovava nele a veracidade do provérbio segundo o qual todo o homem desconfiado é esperto para seu próprio mal."

Licêncio e os demais começaram a rir. Eu então prossegui: "Retenhamos, porém, que Orata, embora tivesse receios, não passava necessidades. Esta é que é a questão. Necessidade significa carecer de algo, não implica recear vir a perder o que se tem. Ele, por conseguinte, era infeliz porque tinha medo, não porque carecesse de alguma coisa. Logo, nem todo o homem infeliz passa necessidades".

---

[29] Licêncio parte de um ponto de vista estóico: que um sábio estabeleça limites aos seus desejos é perfeitamente natural; que um não-sábio, como Orata, o faça, já é difícil de entender.

A opinião que eu estava a defender era partilhada pela minha mãe que, por isso, tal como os outros, manifestou estar de acordo. Foi, todavia, após uma ligeira hesitação que interveio:

"*Apesar de tudo ainda não compreendo com total clareza como pode separar-se a infelicidade da indigência, e a indigência da infelicidade. O facto é que este Orata, homem rico e próspero, que, segundo dizeis, não tinha nada mais que pudesse desejar, mesmo assim, carecia de sabedoria, uma vez que receava perder os bens.* Então dizemos que passa necessidades quem não possui pratas nem dinheiro contado, mas já não dizemos o mesmo se carece de sabedoria?"

Todos aplaudiram com admiração, e eu mesmo fiquei entusiasmado e alegre por ter sido a minha mãe a fazer uma observação *que eu pretendia extrair como conclusão do valor a dar aos livros de filosofia.* "Estais a ver" – disse – "que uma coisa é conhecer muitas doutrinas, outra ter a alma toda virada para Deus? Pois de quem procedem, senão Dele, todas estas doutrinas que nós admiramos?"

Então Licêncio, satisfeito, exclamou: "Tens razão, não pode dizer-se nada de mais verdadeiro, de mais divino. A maior e a mais desgraçada de todas as indigências é a carência de sabedoria, e quem não sofre de carência da sabedoria não pode dizer-se que passe necessidade do que quer que seja."

"As necessidades da alma" – disse eu – "não são mais do que a insensatez[30]. Esta é o contrário da sabedoria, tão contrário como a morte é o contrário da vida, e a felicidade da infelicidade, isto é, sem nenhum grau intermédio. Pois assim como todo o homem que não é feliz é infeliz, e como todo o homem que ainda não morreu está vivo, assim também todo o que não é insensato é obviamente um sábio. Daqui podemos concluir que Sérgio Orata era infeliz, não tanto por ter receio de vir a perder os benefícios da fortuna, mas sim por

[30] Segundo a conhecida dicotomia estóica, todas as pessoas são ou sábias (lat. *sapientes*) ou insensatas, estúpidas *(stultae)*, sem meio termo.

ser um insensato. Ele, por conseguinte, seria mais infeliz ainda se não temesse perder aquelas coisas incertas e instáveis que considerava como bens. Neste caso ele sentir-se-ia seguro, não por ser um homem corajoso e prevenido, mas sim por ter um espírito pouco avisado, e seria tanto mais infeliz quanto maior fosse a sua insensatez. Assim, se quem carece da sabedoria passa uma enorme necessidade, e quem é dotado de sabedoria não passa necessidade alguma, segue-se que a insensatez é uma forma de indigência. Tal como todo o insensato é infeliz, também todo o infeliz é insensato. Conclui-se daqui que toda a indigência é uma infelicidade, e que toda a infelicidade é uma indigência." **(Santo Agostinho, *Da felicidade*, 26-28)**

Lentus significa "vagaroso": 41

M. Túlio, no *Hortênsio:* "...aqui o nosso Crasso, que, como sabeis, costumava falar lentamente para tentar imitar o meu estilo (oratório)..." **(Nónio Marcelo, 337)**

Ostrea "ostra" é do género feminino: 42

M. Túlio, no *Hortênsio:* "e era tal a sua esperteza que até seria capaz de 'semear' ostras no telhado". **(Nónio Marcelo, 216, 14)**

Os verbos depoentes terminados em *–quor* mudam esta terminação para *–cu–* e acrescentam *–tum* para formar o supino: assim, *loquor* "eu falo" *locutum, sequor* "sigo" *secutum;* mas *fruor* "usufruo" faz *fructum,* como *struo* "construo" faz *structum.* Cícero, no *Hortênsio:* "e desfrutou sempre dos mais aprazíveis lugares". **(Prisciano, *Gramática da língua latina*, X, 2, 13, p. 506 H.)** 43

Inuitare significa "aliciar": 44

M. Túlio, no *Hortênsio:* "No que respeita às coisas necessárias os prazeres não proporcionam nenhum aliciamento aos sentidos." **(Nónio Marcelo, 321, 14)**

45 *Redundare* significa "abundar, sobrar":

M. Túlio, no *Hortênsio:* "Perceberás então como tudo quanto é em excesso não é necessário." **(Nónio Marcelo, 384, 21)**

46 *Tenuis* significa "pequeno, diminuto":

M. Túlio, no *Hortênsio:* "... o mesmo resultado podemos obter, não apenas com pouco, mas mesmo com pouquíssimo dinheiro". **(Nónio Marcelo, 411, 34)**

47 *Fides*, nome que se dá às cordas (da lira):

M. Túlio, no *Hortênsio:* "...devem ser postas de lado a lira[31] e as flautas". **(Nónio Marcelo, 313, 24)**

48 *Lautus* significa "bem apresentado, agradável":

M. Túlio, no *Hortênsio:* "Mas afinal o que é a filosofia, Sócrates? Não duvido de que ela, seja lá o que for, não escolheria uma forma de vida menos elegante e agradável e do que seria conveniente <a menos que...>" **(Nónio Marcelo, 337, 30)**

49 O facto é que eles não trouxeram nada de bom para a vida das pessoas, nem eles mesmos sequer obedeciam às suas doutrinas, nem ao longo de tantos séculos se encontrou alguém que vivesse de acordo com os seus preceitos. O que há a fazer, portanto, é rejeitar toda a filosofia, pois o que importa não é estudar o que seja a sabedoria, tarefa sem fim nem justa medida, mas sim tornarmo-nos sábios, e isto quanto antes. Não temos ao nosso dispor uma outra vida que nos permita procurar nesta a sabedoria e pô-la em prática na outra: ambos os objectivos têm necessariamente de ser alcançados nesta. Importa encontrá-la depressa e depressa pô-la em prática, de modo a não desperdiçarmos um só instante de uma vida cujo fim é

[31] Lat. *fides*, aqui, por sinédoque (parte pelo todo), o m. q. "lira"

incerto. *Hortênsio, no diálogo de Cícero que tem o seu nome, discorre contra a filosofia, mas é apanhado em falso pela sua engenhosa conclusão, pois quando diz que não se deve praticar a filosofia nem por isso deixa de parecer estar a filosofar, uma vez que é obrigação do filósofo discutir o que na nossa vida deve ou não fazer-se.* Nós, pelo nosso lado, estamos livres e imunes a esta espécie de crítica quando negamos a filosofia[32], que não passa de uma invenção do pensamento humano, e, pelo contrário, defendemos a sapiência, que nos é transmitida por Deus, e que nós testemunhamos dever ser por todos praticada. Hortênsio, quando recusava a filosofia sem oferecer em troca nada de melhor, dava a impressão de estar também a recusar a sapiência, e por isso tornava-se mais fácil de refutar, porquanto é consensual que o homem não nasceu para a insensatez, mas sim para a sapiência. **(Lactâncio, *Instituições divinas*, III, 16, 7-11)**

Se se puser a questão sobre se deve estudar-se a filosofia, a argumentação será como segue: "A filosofia é o amor pela sapiência; ninguém duvida que esta deve ser procurada; logo devemos estudar a filosofia." Ora neste contexto, não é a definição do termo, mas sim a interpretação do vocábulo que proporciona *a Túlio, no seu* Hortênsio, *a argumentação de que se serve para defender a filosofia.* **(Boécio, *Sobre a diferença entre os tópicos*, 2)** **50**

Capere, quer dizer "enganar, iludir": **51**
M. Túlio, no *Hortênsio:* "Se calhar pensas" – disse ele –, "que me enganas e me obrigas a confessar aquilo que não quero". **(Nónio Marcelo, 253, 28)**

Além disso é também importante para refutar a filosofia aquele argumento de que se serve Hortênsio, *isto é, que se* **52**

[32] Note-se a oposição que Lactâncio faz entre a "filosofia" = "sabedoria" pagã e a "sapiência" resultante da revelação cristã.

pode deduzir que a filosofia não é o mesmo que a sapiência a partir do facto de se conhecer qual foi o seu princípio e a sua origem. "Quando é que começou a haver filósofos?" – perguntou ele. – "Segundo creio, o primeiro de todos foi Tales. Ora este viveu numa época já bastante recente. Entre os mais antigos onde é que se ocultava este amor pela descoberta da verdade?" **(Lactâncio, *Instituições divinas*, III, 16, 12-16)**

53 *Urguere:* "pressionar, coagir":

M. Túlio, no *Hortênsio:* "Nessa altura, portanto, quem estava sujeito a pressões eram os seguidores de Demócrito, que nem sequer eram muito numerosos." **(Nónio Marcelo, 418, 13)**

54 *Comest* "ele come", em vez de *comedit* "id.":

M. Túlio, no *Hortênsio:* "... tal como o ilusionista[33] promete, à maneira de clímax, fazer aparecer um bicho que se come a si mesmo, o que consegue seguindo o método dos dialécticos"[34]. **(Nónio Marcelo, 81, 32)**

55 *Pressum:* o mesmo que "preciso": M. Túlio, no *Hortênsio:* "Quem é, ou foi alguma vez, mais preciso do que tu na divisão das matérias, ou na definição e esclarecimento dos conceitos?" **(Nónio Marcelo, 364, 21)**

56 *Contendere:* o mesmo que "dar atenção":

M. Túlio, no *Hortênsio:* "É preciso empregar uma grande concentração do espírito para esclarecer o que Aristóteles quer dizer... quando se lê ..." **(Nónio Marcelo, 258, 26)**

---

[33] Lat. *pharmacopola* (< gr. *pharmakopôlês*) designa, propriamente, o vendedor de unguentos ou filtros mágicos que produzem resultados maravilhosos.

[34] Frase provavelmente proferida por Hortênsio, o adversário da filosofia, dada a comparação que estabelece entre os dialécticos e os charlatães de feira, que prometem obter os mais espantosos efeitos.

Praecipere significa "ordenar, aconselhar": 57

M. Túlio, no *Hortênsio:* "Eles bem dão estes conselhos, só que ninguém os segue." **(Nónio Marcelo, 372, 13)**

Praestare: o mesmo que "preceder": 58

M. Túlio, no *Hortênsio:* "Por isso mesmo, não fica atrás de ninguém no que toca à filosofia, pelo contrário, supera todos pela austeridade da sua vida." **(Nónio Marcelo, 371, 20)**

Por isso, e com toda a razão, os dialécticos dizem que 59
toda a palavra sofre de ambiguidade. E a isto nada obsta *a falsa acusação que lhes lança Hortênsio no diálogo de Cícero: "Eles afirmam que se atrevem a explicar com clareza todas as ambiguidades. Mas eles mesmos dizem também que todos os vocábulos são ambíguos. Ora como será possível explicarem o sentido de palavras ambíguas recorrendo a outras palavras ambíguas? Isto é exactamente o mesmo que levar para o meio da escuridão um archote apagado."* Esta frase tem, sem dúvida, humor e subtileza, coisa que, num outro texto de Cícero, Cévola diz a António: que a sua maneira de falar se afigura eloquente aos sábios, e dá igualmente aos insensatos a impressão de corresponder à verdade[35]. O que fez Hortênsio nestas palavras senão confundir os inexperientes com a agudeza do seu talento e a elegância da linguagem como se lhes desse a beber um copo de vinho puro e saboroso? A afirmação de que todos os vocábulos são ambíguos diz respeito às palavras isoladamente; mas as ambiguidades esclarecem-se através da discussão, e ninguém discute usando apenas palavras isoladas. **(Santo Agostinho, *Sobre a dialéctica*, 9)**

[35] Cf. Cícero, *de oratore*, I, 265; II, 4.

60 *Increpare* e *increpitare* têm o mesmo sentido, "invectivar, insultar":

M. Túlio, no *Hortênsio:* "Tu não fazes senão troçar e invectivar quer o 'argumento do mentiroso'[36], quer o sorites[37], quer a dialéctica toda inteira." **(Nónio Marcelo, 329, 21)**

61 *Caedere*, o mesmo que *excidere* "amputar":

M. Túlio, no *Hortênsio:* "... caber-te-ia ou inverter por completo o argumento, em que de resto nem sequer tocaste, ou então omitir algumas secções dele[38], como membros que devem ser amputados". **(Nónio Marcelo, 271, 31)**

62 Segundo creio, já expliquei por argumentos e confirmei com testemunhos uma coisa que, só por si, é perfeitamente evidente: que este mundo apenas conhece um rei, um pai, um senhor. Mas talvez alguém nos faça a nós a mesma pergunta que, no diálogo de Cícero, faz Hortênsio: *"Se só há um deus, como é que pode a solidão ser feliz?"* Como se nós, pelo facto de dizermos que Deus é um, disséssemos também que Ele está abandonado e solitário. Ora tem os seus servidores, a quem nós chamamos "anjos" ("mensageiros"). Além de que também é verdade, como atrás referi, o que Séneca diz nas suas *Exortações:* que Deus criou os ministros do seu próprio reino[39]. **(Lactâncio, *Instituições divinas*, I, 7, 3-5)**

---

[36] Sobre a formulação do argumento do mentiroso v. Cícero, *Luculo*, 96; sobre a interpretação do mesmo, J.-B. Gourinat, *La dialectique de stoïciens*, pp. 198-202.

[37] Sobre a falácia do sorites, cuja formulação mais antiga é atribuída a Eubúlides de Mileto (Diógenes Laércio, II, 108), v. Cícero, *Luculo*, 93 (cf. Gourinat, o. l., p. 278).

[38] Alusão ao argumento do sorites?

[39] Séneca, fr. 86 Vottero (L. Anneo Seneca, *I. frammenti*, p. 200).

Subducere, o mesmo que "calcular": 63

M. Túlio, no *Hortênsio:* "... nem, sem a consideração deste facto, se podem começar a fazer as contas e levar o cálculo até ao fim". **(Nónio Marcelo, 399, 15)**

Dizes que tudo acontece por obra do destino. Mas um 64
insensato só diz coisas insensatas, o seu coração só entende futilidades e, como afirmava Túlio no *Hortênsio*, ao dizer: *"A minha avó dizia o mesmo que tu, que tudo é regido pelo destino; a minha mãe, porém, que era uma mulher sábia, não acreditava nisso"*, também nós podemos afiançar o mesmo sem fugir à verdade. **(Máximo Taurino, *Tratado contra os pagãos*, PL. LVII, 783 Migne)**

Prudentia vem do verbo *prouidere* "prever, providenciar", 65
como a forma claramente indica:

M. Túlio, no *Hortênsio:* "Providenciar faz parte das competências do sábio; por isso também à sapiência se dá o nome de *prudência*. **(Nónio Marcelo, 41, 29)**

Uso do genitivo em vez do ablativo: 66

M. Túlio, no *Hortênsio:* "Quem espera por alguma coisa tem o espírito (*animi*, genitivo) em suspenso, uma vez que o futuro é sempre incerto." **(Nónio Marcelo, 498, 36)**

Aptum, é uma coisa "conectada de novo, ligada" : 67

M. Túlio, no *Hortênsio:* "A segunda coisa está conectada à antecedente, de novo ligada a esta, e depois pendente."[40] **(Nónio Marcelo, 235, 18)**

[40] Tratar-se-á de nova alusão ao sorites? Se for este o caso, a "coisa" referida deverá ser entendida no sentido de "proposição, premissa".

68 *Scripta*, os pontos marcados nas pedras (de um dado, de um jogo de tabuleiro):

M. Túlio, no *Hortênsio:* "Concedo-te, como costumamos fazer no jogo das damas[41], que retires a tua pedra se acaso te arrependeres de alguma jogada." **(Nónio Marcelo, 235, 18)**

69 I / 70 I Uma coisa que me espanta é o facto de, apesar de todos terem a mesma vontade de alcançar e conservar a felicidade, haver, sem que se saiba porquê, uma tão grande variedade e diversidade de vontades acerca da felicidade em si, não porque haja quem a não deseje, mas porque nem todos a conhecem bem. Se todos a conhecessem não se daria o caso de uns a identificarem com a virtude da alma, outros com os prazeres do corpo, outros com ambas as coisas, e outros e outros ainda, uns aqui e outros ali. Naquilo que a cada grupo mais agrado desperta, aí situam eles a felicidade. Como é possível então que todos desejem com o máximo ardor uma coisa que nem todos conhecem? Quem pode amar o que ignora, assunto de que eu já falei nos livros precedentes? Como é que a felicidade é desejada por todos, sem que seja conhecida por todos? Ou será que todos sabem o que ela é, mas nem todos sabem onde reside, e daqui provém a diversidade de opiniões? Na verdade é como se se tratasse de determinar algum local deste mundo onde deve querer viver quem desejar viver feliz, e não se procure saber onde reside a felicidade com o mesmo empenho com que discute em que consiste. Se se admite que consiste no prazer do corpo, então será feliz o homem que desfrutar dos prazeres do corpo; se na virtude da alma, será

[41] Lat. *duodecim scriptis* "no jogo com doze marcas", i.e., num jogo de tabuleiro com doze peças marcadas (para cada adversário). – Sabe-se por relevos ou pinturas gregas que representam heróis homéricos jogando um jogo de tabuleiro (damas ou xadrez) que este tipo de jogos eram praticados desde tempos muito antigos. Dado que no actual jogo das damas cada jogador tem à sua disposição doze pedras optámos por esta tradução.

feliz o que desfrutar desta; se em ambas as coisas, feliz será quem desfruta das duas. Assim, se um disser: "Ser feliz é gozar dos prazeres do corpo", e outro, por seu lado, afirmar: "Ser feliz é gozar da virtude da alma": não será verdade que ou ambos ignoram o que seja a felicidade, ou pelo menos um deles? Pois como podem ambos amá-la se ninguém pode amar o que desconhece? Ou então será falso aquilo que postulamos como a coisa mais verdadeira e indiscutível, ou seja, que todos os homens querem ser felizes? Se ser feliz consiste em viver segundo a virtude da alma, como é que pode ser feliz quem não desejar viver assim? Não corresponderia mais à verdade dizer: "Este homem não quer ser feliz porque não quer viver segundo a virtude, que é a única forma de viver feliz"? Por conseguinte nem todos desejam ser felizes, são mesmo poucos os que o desejam, se é que, de facto, apenas é feliz quem vive de acordo com a virtude da alma, coisa que muitos não desejam! Será, portanto, falso que, *conquanto para os Académicos tudo seja duvidoso, nem sequer o Académico Cícero, como queria no diálogo* Hortênsio *partir de uma qualquer certeza que ninguém pudesse pôr em dúvida, nem Cícero, dizia, hesitou em tomar para exórdio da sua discussão a ideia de que todos os homens desejam ser felizes!* Não podemos considerar isto uma falsidade. E então? Deveremos afirmar que, embora apenas se seja feliz se se viver segundo a virtude da alma, até mesmo quem não quer viver assim deseja ser feliz? Isto parece ser uma coisa demasiado absurda. Seria equivalente a dizermos: "Quem não quer viver feliz, quer viver feliz!" Alguém pode escutar esta contradição, alguém pode admiti-la? E no entanto seremos forçados a aceitá-la, se é verdade que todos os homens desejam viver felizes, embora nem todos queiram viver da única forma que há de viver feliz.

Talvez uma maneira de escapar a este beco sem saída seja dizer que, quando dizemos que cada homem entende por felicidade aquilo que mais lhe agrada (como o prazer para Epicuro, a virtude para Zenão, e o mesmo para os restantes),

nada mais digamos como sendo viver feliz senão viver cada qual da forma que lhe apraz, pelo que não seria falso que todos desejam viver felizes, porque todos desejam viver do modo que mais lhes agrada. Se estas palavras fossem ditas aos espectadores do teatro, todos as entenderiam segundo a vontade individual de cada um. Mas mesmo esta solução Cícero, embora a tenha apresentado como uma objecção a si mesmo, a refutou de modo a fazer corar aqueles que pensam dessa maneira. Diz ele: *"Ora bem, não são sequer filósofos, mas quaisquer pessoas que tenham vontade de participar na discussão, que dizem ser feliz quem vive segundo a sua própria vontade."* Isto é o que eu dizia atrás, os que vivem como cada qual deseja. Mas Cícero logo acrescenta: *"Só que isto é falso. Desejar aquilo que não se deve é a mais miserável das situações, nem sequer é tão miserável não se alcançar o que se deseja como querer alcançar aquilo que não se deve."* Palavras tão admiráveis quanto verdadeiras! Quem há que seja tão mentalmente cego, tão alheio a toda a luz da decência e mergulhado nas trevas da indignidade que não diga do homem que tem uma vida vergonhosa e indigna, que não só carece de quem o reprima, de quem o castigue, de quem ao menos sequer se atreva a censurá-lo, que, pelo contrário, até encontra muitos que o aplaudam – pois como diz a sagrada escritura: *"O pecador é elogiado pelos desejos da sua alma, e é abençoado aquele que pratica iniquidades"*[42], que realiza todas as suas vontades criminosas e reprováveis, que possa considerar tal homem feliz porque vive da maneira que quer, um homem desgraçado que, apesar de tudo, seria menos desgraçado se não conseguisse obter tudo aquilo que insensatamente desejasse possuir? A tal ponto um homem pode tornar-se miserável só graças às suas más inclinações, e mais miserável ainda se tiver a possibilidade de realizar os desejos de uma vontade distorcida.

---

[42] Salmo 9, 3.

Por esta razão, porque é verdade que todos os homens desejam viver felizes, porque é mesmo a única coisa que desejam ardentemente, porque é com esta finalidade que procuram alcançar tudo o mais, porque ninguém pode amar uma coisa que ignora se existe e que características tem, e porque não pode ignorar o que é aquilo que sabe desejar, conclui-se que todos sabem o que é a felicidade. Todos os homens que são felizes têm aquilo que desejam, embora nem todos os que têm o que desejam sejam só por esse facto felizes; mas são de todo infelizes quer aqueles que não têm o que desejam, ou têm-no mas não o desejam de forma correcta. Numa palavra, apenas é feliz aquele que tem tudo quanto deseja, mas que não deseja nada que deva não desejar. **(Santo Agostinho, *Sobre a Trindade*, XIII, 7-8)**

Voltei então a tomar a palavra. "Todos nós" – disse – "desejamos ser felizes." Mal acabara de dizer isto, todos unanimemente concordaram comigo. "Parece-vos" – perguntei – "que é feliz quem não tem aquilo que deseja?" A resposta foi: não. "Então o homem que tem o que deseja é feliz?" Disse então a minha mãe: "Se o que deseja e possui é bom, será feliz, mas se são maus os seus desejos, ainda que os realize, será infeliz." Sorri-lhe, fiz um gesto de aprovação e comentei: "Minha mãe, entraste na cidadela da filosofia. Sem a mínima dúvida apenas te faltaram as palavras para te exprimires do mesmo modo como Cícero o fez sobre esta mesma matéria. *No seu livro chamado* Hortênsio, *que escreveu como encómio e defesa da filosofia, falou assim: "Repara bem que não são sequer os filósofos, mas quaisquer pessoas que tenham vontade de participar na discussão dizem ser feliz quem vive segundo a sua própria vontade. Só que isto é falso. Desejar aquilo que não se deve é a mais miserável das situações, nem sequer é tão miserável não se alcançar o que se deseja como querer alcançar aquilo que não se deve. Na verdade, a distorção da vontade causa maior mal a qualquer pessoa do que bem lhe ocasiona a fortuna."* **(Santo Agostinho, *Da felicidade*, 10-11)** **69 II / 70 II**

69 III-XVI *"Sem dúvida"* – disse Trigécio – *"todos desejamos ser felizes."* **(Id., *Contra os académicos*, I, 2, 5)**

"Não há dúvida de que todos desejamos ser felizes." **(Id., *Sobre os costumes da Igreja*, I, 3, 4)**

Não é precisamente a felicidade aquilo que todos desejam [...?] Ela é, pois, conhecida *de todos*, e *todos*, se fosse possível perguntar-lhes se desejavam *ser felizes*, responderiam sem a menor hesitação que *o desejavam*. **(Id., *Confissões*, X, 20, 29)**

Apenas com a participação Dele (= Deus) o homem pode *vir a ser feliz:* e isto é algo que *todos* admitem *desejar*. **(Id., *Contra Faustino*, XX, 5)**

Todas as pessoas que, de alguma forma, podem usar a razão, são unânimes na opinião de que *todos* os homens *desejam ser felizes*. **(Id., *A cidade de Deus*, X, 1)**

Dado que *todos os* homens *desejam ser felizes* [...] **(Id., *Da Trindade*, XIII, 8, 11)**

Então de que maneira poderá ser verdadeira aquela frase já tão batida, tão examinada, tão esmiuçada, tão inquestionável, segundo a qual *todos os homens desejam ser felizes*, se os próprios que já são felizes nem desejam nem deixam de desejar ser felizes? **(Id., *ibid.*, XIII, 8, 11)**

É próprio de todos os homens o *desejo de serem felizes*. **(Id., *ibid.*, XIII, 20, 25)**

Há anseios ao mesmo tempo voluntários e necessários, por exemplo, *desejamos ser felizes*, e é necessário que o desejemos. **(Id., *Contra Juliano*, V, 55)**

Há uma característica imutável com a qual o homem foi, e continua a ser criado: aquela independência da vontade que faz com que *queiramos todos ser felizes*, e não possamos deixar de o querer. **(Id., *ibid.*, VI, 12)**

"*Todos* efectivamente *desejamos ser felizes*", é algo que os filósofos deste século, até mesmo os Académicos, que duvidam de tudo, segundo testemunhou o seu patrono Cícero[43], se viram coagidos a admitir; foi mesmo a única coisa que disseram não sujeita a discussão, pois não há ninguém que não viva com essa expectativa. **(Id., *ibid.*, VI, 26)**

Todos os homens desejam, portanto, ser felizes. **(Id., *Sermão 2* sobre o *Salmo 32, 15*)**

Conforme temos dito, *todos* os homens *desejam ser felizes*... **(Id., *Retractações*, I, 13, 4)**

Quem atinge o fim que procura é, sem qualquer dúvida, feliz; ora *todos desejamos ser felizes.* **(Id., *Epístolas*, 104, 12)**

69 XVII Uma proposição deste tipo ou é aceite, como a precedente, ou está sujeita a comprovação, por exemplo: *quem quer ter uma vida feliz deve dedicar-se à filosofia;* esta afirmação não é aceite; a conclusão só pde admitir-se se a primeira parte for comprovada. Igualmente pode admitir-se uma proposição intermédia, tal como: *ora todos desejam ter uma vida feliz*, outras vezes deve ser comprovada, como esta: "aquilo que foi dissolvido carece de sensações", como quando se põe em dúvida se a alma, depois de desligada do corpo, ou é imortal, ou permanece apenas durante um certo tempo. Alguns autores chamam a isto uma proposição intermédia, outros uma fundamentação. **(Quintiliano, *Inst. or.*, V, 14, 13)**

[43] No texto original: Túlio.

69 XVIII A premissa maior dos silogismos ou é *a priori* aceite, ou então deve ser demonstrada; exemplo de uma proposição aceite: todas as pessoas querem ser felizes. A esta proposição segue-se a argumentação e a conclusão. Exemplo de uma proposição a demonstrar: *quem deseja ter uma vida feliz deve dedicar-se à filosofia.* Esta afirmação não é aceite de imediato, a menos que seja demonstrada. Mas pode haver uma proposição intermédia que seja, ela sim, aceite, por exemplo: *é um facto que todas as pessoas desejam ser felizes.* Outras vezes (uma proposição intermédia) tem de ser demonstrada (antes de ser aceite), por exemplo: um ente que se desagregou fica privado de sensações. Esta proposição não pode ser imediatamente aceite, porquanto a alma pode desagregar-se do corpo e, ou ser imortal, ou perdurar durante algum tempo. Todos os tipos de conclusões devem ser deduzidas de silogismos. **(Júlio Victor, *Sobre o raciocínio*, cap. IX)**

70 III Possivelmente vais desde já perguntar-me em que consiste a felicidade, uma questão em que muitos filósofos empregaram o engenho e o tempo, mas que tanto menos conseguiram chegar a uma conclusão, quanto menos prestaram honra e gratidão à sua fonte. Em primeiro lugar pensa se deveremos concordar com os que afirmam *serem felizes as pessoas que vivem sem obedecer senão à sua própria vontade.* Longe de nós acreditar que isto corresponda à verdade. O que se passa se um indivíduo quiser levar uma vida de criminoso? Não é verdade que ele deverá ser considerado tanto mais infeliz quanto mais facilmente realizar todos os seus desejos? Com toda a razão refutaram uma tal concepção mesmo aqueles filósofos que não crêem em Deus. Um deles, homem de grande eloquência[44], afirmou: *"Repara bem, não são sequer os filósofos, mas quaisquer pessoas que tenham vontade de participar na discussão afirmam ser feliz quem vive segundo a sua própria vontade. Só que isto*

[44] Cícero.

é falso. Desejar aquilo que não se deve é a mais triste das situações; é até menos desgraçado não se alcançar o que se deseja do que querer alcançar aquilo que não se deve." Que achas tu destas palavras? Não te parece que elas são ditas pela própria Verdade através de um homem qualquer? **(Santo Agostinho, *Epístolas*, 130, 10)**

Diferre: "diferenciar-se": 71

M. Túlio, no *Hortênsio:* "... (tanto) quanto entre si os homens se distinguem pelos seus interesses, pelos seus costumes, por todo o seu estilo de vida". **(Nónio Marcelo, 284, 35)**

Noxia: " coisas prejudiciais": 72

M. Túlio, no *Hortênsio:* "... e as demais circunstâncias em que os erros cometidos não acarretem grandes prejuízos, as pessoas mesmo ignorantes, tendem a evitá-las"[45]. **(Nónio Marcelo, 438, 24)**

O vocábulo *eculei* é empregado por M. Túlio no *Hortênsio* como diminutivo de *equi* "cavalos" neste passo: *"Tal como os domadores de cavalos não empregam apenas o chicote para os domar, mas muitas vezes também lhes retiram a comida, para que o excesso de energia dos jovens cavalos diminua um pouco, <assim também...>..."* **(Nónio Marcelo, 105, 6)** 73

Gliscere, além de "congelar, congregar", também pode significar "crescer, incendiar-se": 74

M. Túlio, no *Hortênsio:* "<Se> ao ardor próprio da juventude <se acrescentar> grande abundância de prazeres, esse

[45] Os editores alemães da Sammlung Tusculum acrescentam, entre parênteses angulares, o texto seguinte: < *Pelo contrário, aquelas circunstâncias em que cada erro cometido traz grandes prejuízos, as pessoas lidam com elas sem se preocupar minimamente com o facto de ignorarem as suas características.* >

ardor cresce como o óleo deitado sobre o fogo." **(Nónio Marcelo, 22, 21)**

75 *Deducere:* "depravar, desviar do caminho certo":

M. Túlio, no *Hortênsio:* "A própria <natureza> segue um percurso certo e definido, <mas> é dele desviada, corrompida por toda a espécie de erros e de vícios." **(Nónio Marcelo, 289, 18)**

76 *Vindicat:* "apropria-se, atrai a si":

M. Túlio, no *Hortênsio:* "... e depois o costume, que tem a pretensão de imitar a natureza, reivindica para si..." **(Nónio Marcelo, 419, 13)**

77 *Capere:* "aceitar":

M. Túlio, no *Hortênsio:* "Mais tarde, os bons costumes tornam <os jovens> mais comedidos, e mais dispostos a aceitarem conselhos." **(Nónio Marcelo, 254, 10)**

78 I-II *Imbuere:* significa "acostumar-se", mas o seu sentido próprio é "manchar, poluir, tingir":

M. Túlio, no *Hortênsio:* "Tal como quem pretende tingir de púrpura um tecido começa por mergulhar a lã em certos produtos, assim também é conveniente imbuir e preparar os espíritos com leituras filosóficas e outros estudos que os tornem aptos a aceder à sabedoria." **(Nónio Marcelo, 521, 19)**

Sufficere: o mesmo que "impregnar":

M. Túlio, no *Hortênsio:* "Tal como quem pretende tingir de púrpura um tecido de púrpura, começa por mergulhar a lã em certos produtos..." **(Nónio Marcelo, 386, 13)**

79 I-II *Seuerus:* "áspero, duro":

M. Túlio, no *Hortênsio:* "...e outra coisa qualquer, áspera e sombria, ... dos bosques..." **(Nónio Marcelo, 390, 17)**

Triste: significa "triste, sombrio":

M. Túlio, no *Hortênsio:* "...e outra coisa qualquer, áspera e sombria, ... dos bosques..." **(Nónio Marcelo, 409, 20)**

Exultar: "vangloriar-se, gabar-se": 80

M. Túlio, no *Hortênsio:* "Mas aos fracos, quem lhes ensina o pudor é o medo; quando este se distrai um pouco que seja, então o que os entusiasma é a esperança de saírem impunes." **(Nónio Marcelo, 300, 40)**

Detrahere: "tirar": 81

M. Túlio, no *Hortênsio:* "... de modo a que a justa razão lhes restitua aquilo que os maus hábitos lhes retiraram". **(Nónio Marcelo, 288, 8)**

Acre: "desagradável, ácido, áspero, azedo": 82 I

M. Túlio, no *Hortênsio:* "Porque dizemos que o carácter deste <homem> parece o vinagre do Egipto, e o daquele é azedo como dizemos ser o mel do <monte> Himeto..." **(Nónio Marcelo, 240, 39)**

Então eu apresentei o caso assim: "Se é evidente que não 82 II
é feliz quem não tem aquilo que deseja, conforme atrás demonstrei racionalmente, e como ninguém procura aquilo que não deseja obter, mas todos procuram alcançar a verdade, daqui conclui-se que desejam encontrá-la, ou seja, desejam descobrir onde está a verdade; todavia não a encontram, donde se conclui que eles não possuem aquilo que desejam, e daqui deduz-se por sua vez que eles não são felizes. Ora sucede que ninguém é sábio se não for feliz, logo um Académico não pode ser sábio." Todos aplaudiram repentina e entusiasticamente. Apenas Licêncio permaneceu atento e reservado, temendo manifestar-se de acordo; e acrescentou: "Essa comida não é para o meu estômago!" [....] "Seria mais natural" – atalhei eu – "que fosse Navígio a evitar os doces, já que é ele

quem sofre do figado[46]." Sorrindo, Licêncio respondeu: "Isso que tu disseste, a mim só me faria bem. Mas a comparação que tu fizeste, *aquela em que Cícero fala do mel do Himeto, que é agridoce mas não nos incha as vísceras,* isso é que eu acho uma imagem retorcida e sofística." **(Santo Agostinho, *Da felicidade,* 14)**

83 I-II Mas quem há que não perceba o que tu tens em vista? O que tu não queres é ser refutado, naquela questão que temos debatido contigo acerca do prazer, pelos filósofos mais honestos, aqueles a quem *Cícero, precisamente devido à sua honestidade, chama os "filósofos consulares"*[47]; [...] Deles nem sequer Epicuro te defenderia; para este todo o bem do homem depende do prazer do corpo, mas o que tu pensas é muito diferente do que ele pensa. Nem mesmo Dinómaco, apesar de a sua teoria ser do teu agrado. Só que este considera interdependentes o prazer e a honestidade, de modo que, tal como a honestidade, também o prazer pode ser desejável apenas por si mesmo. **(Santo Agostinho, *Contra Juliano,* IV, 15, 76)**

"Se, de facto, conforme deste a entender em outra ocasião, a escola de Dinómaco, que conjuga a honestidade com o prazer, é do teu agrado, porque *há no nosso mundo filósofos, que parecem contar-se entre os mais honestos, os quais afirmaram que Cila, essa criatura que combina em si as duas naturezas, a humana e a animal, é um bem ...*" **(Santo Agostinho, *Contra Juliano,* VI, 16, 50)**

83 III Que a morte é o fim de todos os males é ideia que pode encontrar-se até nos vossos livros, embora não em todos.

---

[46] No original: "baço".

[47] "Filósofos consulares" são os filósofos mais conceituados, mais dignos de respeito, tal como os cônsules são os mais importantes entre os diversos magistrados da república romana.

É o ponto de vista dos Epicuristas, e de quantos outros pensam que a alma é mortal. Mas há os outros, aqueles a quem *Túlio chama os "filósofos consulares", porque é a estes que atribui maior autoridade; segundo estes, quando chegamos ao nosso último dia, a nossa alma não se extingue, apenas emigra para outro lugar, pelo que o valor dos seus actos, quer os bons quer os maus, perdurará, e ela gozará, portanto, ou da beatitude, ou da amargura.* **(Santo Agostinho, *Epístolas*, 104, 3)**

Não te passe pela cabeça, peço-te, que seja mais nobre a filosofia dos pagãos do que esta nossa filosofia cristã, a única verdadeira filosofia, uma vez que por este termo designamos o interesse e o amor pela sabedoria. Lembra-te do que diz Cícero no diálogo *Hortênsio*: as suas palavras deveriam agradar-te mais do que as de Balbo ao defender as teses dos Estóicos, pois estas, ainda quando são verdadeiras, dizem respeito ao componente inferior do homem, ou seja, dizem respeito ao corpo, pelo que em nada te poderão auxiliar. Repara no que Cícero diz em defesa da vivacidade do espírito e contra a voluptuosidade do corpo. *"Porventura será verdade"* – escreve ele – *"que devemos procurar os prazeres do corpo, esses prazeres que Platão, verdadeira e sentidamente chamou serem tentações, similares a um engodo para o mal? A vida de prazer arruína a saúde (continua Platão), deforma a cor e a postura física; que vergonha, que desonra não vem à ideia quando se pronuncia a palavra "prazer"? Quanto maior for a inclinação para o prazer maior é a hostilidade para com a filosofia. O prazer do corpo é incompatível com qualquer pensamento profundo. Haverá alguém que, entregue ao maior prazer que se possa conceber, seja capaz de cuidar da alma, de atender à razão, de meditar seja no que for? Haverá alguém que, qual abismo sem fundo, deseje excitar os sentidos dias e noites seguidas, sem a mínima interrupção, como eles costumam excitar-se durante os mais intensos dos prazeres? Quem, dotado do uso perfeito da razão, não preferirá que a natureza não o contemple com um só prazer que seja?"* **(Santo Agostinho, *Contra Juliano e os pelagianistas*, IV, 14, 72)** **84 I-IV**

Sobretudo Platão, *o homem a quem Cícero não hesita em apelidar de "o deus dos filósofos"*, e cujo nome nem tu foste capaz de omitir, quando nos apresentaste, ou nos quiseste inculcar as teorias dos filósofos, no domínio da física, não do da ética, *(Platão), que, verdadeira e sentidamente, se diz ter chamado aos prazeres do corpo as tentações, similares a um engodo para o mal?* **(Santo Agostinho, *Ibidem*, IV, 15, 76**

Se fosses capaz de aceitar o que se lê em algumas máximas verdadeiras contidas nos escritos dos filósofos, poderias dar-te conta, com o coração não ensurdecido, *de que eles chamam aos prazeres tentações e engodo para o mal, e chamam à voluptuosidade a parte viciosa da alma.* **(Santo Agostinho, *Ibidem*, V, 8, 33)**

Quem é que consegue meditar quando a mente com que se medita está submersa no prazer carnal? Cícero, ao dissertar sobre o prazer, escreve uma frase que eu já citei no livro precedente[48]: "*Quanto maior for a inclinação para o prazer maior é a hostilidade para com a filosofia. O prazer do corpo é incompatível com qualquer pensamento profundo. Haverá alguém que, entregue ao prazer maior que se possa conceber, seja capaz de cuidar da alma, de atender à razão, de meditar no que quer que seja?*" Nem sequer tu foste capaz de acusar mais certeiramente o prazer do que quando, na intenção de o enaltecer, confessaste que sob o seu domínio é impossível ter um pensamento piedoso que seja. Um espírito religioso, contudo, pensa pelo menos como é que pode utilizar para o bem esse mal: sujeitando-se a praticar o prazer do sexo quando está incapaz de dar largas ao pensamento. Do mesmo modo uma pessoa pensa na saúde quando se prepara para dormir, uma vez que não poderá pensar nela enquanto dorme: quando o sono invade o corpo não o faz com o propósito de desobedecer à vontade, antes liberta

[48] Supra, frag. 84 I.

a própria vontade de uma tal sujeição, ao desviar a alma para as visões oníricas, as quais tantas vezes proporcionam a revelação do futuro. Por isso, se já no Paraíso, onde não havia lugar para o mal da concupiscência, se verificava a alternância entre o vigilar e o dormir, de certeza os sonhos de quem dormia eram tão agradáveis como para os vigilantes o era a vida. **(Santo Agostinho, *Ibidem*, V, 10, 42)**

Deus, graças a quem nós aprendemos que não nos pertencem as coisas que por vezes julgamos nossas, e que são nossas aquelas que por vezes pensávamos não nos pertencerem; Deus, graças a quem não ficamos pendentes *dos engodos e das tentações para o mal;* Deus, graças a quem as coisas diminutas não nos diminuem. **(Santo Agostinho, *Solilóquios*, I, 3, 4)** **84 V**

Conficere: "consumar, terminar": **84 VI**

M. Túlio, no *Hortênsio:* "Qual a destruição da saúde, qual a deformação do corpo...?[49]" **(Nónio Marcelo, 269, 22)**

Subducere: o mesmo que "subtrair": **85**

M. Túlio, no *Hortênsio:* "Acaso (a Felicidade), ao ver-me a mim e às minhas acompanhantes – Coragem, Grandeza de alma, Paciência, Constância, Seriedade, Fidelidade – acaso pensaria ela em afastar-se?" **(Nónio Marcelo, 299, 28)**

Hic sanguis, huius sanguinis "este sangue, deste sangue" – os autores arcaicos diziam *hoc sanguen* "idem": **86**

Cícero, no *Hortênsio:* "Como dizia Énio:

O tímido, foge-lhe do rosto o sangue, fica branco do medo.

(Prisciano, *Gramática da língua latina*, VI, 12, 66)

---

[49] Para completar a ideia pode sugerir-se, por exemplo: *"... que não é o resultado da entrega ao prazer?"*

87 *Lentus:* "paciente, tranquilo":

M. Túlio, no *Hortênsio:* "(ele) que, embora tivesse suportado com paciência as injustiças feitas à República, não suportou aquela que o atingiu"[50]. **(Nónio Marcelo, 338, 8)**

88 *Appendix:* diz-se de uma coisa que está ligada a outra, como se dela estivesse pendente:

M. Túlio, no *Hortênsio:* "Ele compreendeu aquilo que era importante compreender, ou seja, que o corpo é um apêndice da alma, e que em si nada tem de relevante." **(Nónio Marcelo, 42, 6)**

89 *Occupare:* significa "encontrar, deter, possuir":

M. Túlio, no *Hortênsio:* "Ele tinha ocupado uma porção de terreno..." **(Nónio Marcelo, 356, 7)**

Contemptio "desprezo": palavra do género feminino:

90 M. Túlio, no *Hortênsio:* "A grandeza de alma, a capacidade de suportar o esforço, o desprezo pela morte e pela dor." **(Nónio Marcelo, 201, 33)**

"Nós pretendemos" – disse Trigécio – "que o homem
91 I-X feliz seja ao mesmo tempo um perfeito sábio em todos os aspectos. Quem anda ainda em busca de o ser está longe da perfeição. Por conseguinte, não consigo entender como tu o consideras feliz".

Respondeu Licêncio: "Para ti a autoridade dos nossos maiores tem algum valor?"

"De todos eles, não!" – disse Trigécio.

"De quais, então?"

"Daqueles que foram de facto sábios."

Perguntou Licêncio: "Em teu entender, Carnéades não te parece sábio?"

---

[50] Este fragmento, colocado por Conilli como *incertae sedis* (1962, p. 54), é de interpretação incerta (cf. Grilli, p. 171), embora haja quem o relacione com a atitude do tiramicida Aristogíton (v. Séneca, *de ira*, II, 23, 1).

"Eu não sou grego" – respondeu o outro. – "Não faço ideia quem foi esse Carnéades."

"Então e do nosso Cícero" – perguntou Licêncio –, "o que é que tu pensas?"

Trigécio ficou calado um bom bocado, e por fim disse: "Esse foi um sábio."

"Por conseguinte, aquilo que ele diz tem, em teu entender, alguma autoridade?"

"Sem dúvida" – respondeu.

"Recorda então a opinião de Cícero, pois creio que já te esqueceste dela. *O nosso Cícero é de parecer que quem investiga onde está a verdade deve ser considerado feliz, ainda que porventura não consiga chegar até ela.*"

"Onde é que Cícero diz isso?"

Comentou Licêncio: *"Quem ignora que Cícero afirmou com toda a energia que o homem nada pode efectivamente conhecer, pelo que ao sábio nada mais resta senão procurar aproximar-se da verdade o mais que lhe for possível, porquanto, se ele der o seu assentimento a factos incertos, ainda que estes porventura se revelem verdadeiros, nunca conseguiria libertar-se do erro; onde é que está então a culpa do sábio? Por esta razão, se o sábio deve necessariamente ser tido como feliz e se a única tarefa perfeita do sábio é a procura da verdade, como havemos de duvidar que se pode vir a ter uma vida feliz por si mesma, graças apenas à investigação da verdade?"* **(Santo Agostinho, *Contra os Académicos*, I, 7)**

"E quanto a este ponto" – perguntei –, "acaso pensas que podemos ser *felizes mesmo que não encontremos a verdade?* Resposta de Licêncio: "Podemos, se de facto a procurarmos." Nesta altura eu fiz um sinal para que os restantes dissessem a sua opinião. "Quanto a mim" – disse Navígio –, "parece-me importante o que disse Licêncio. Pode talvez considerar-se que *a felicidade consiste na busca da verdade.*" ***(Ibidem*, I, 5)**

"Muito bem, voltemos ao ponto de partida" – disse eu. – "A ti parece-te que se pode viver *feliz* desde que se *procure atingir a verdade, ainda que a não encontremos?*" ***(Ibidem*, I, 6)**

"Então, uma vez que a um de vós parece que *para a felicidade basta a investigação da verdade*, enquanto outro pensa que a felicidade não pode encontrar-se se não for descoberta (a verdade) ..." ***(Ibidem)***

"Como havemos de duvidar que se pode vir a ter uma vida feliz por si mesma, graças apenas à investigação da verdade?" ***(Ibidem*, I, 7)**

"Quem puser tanto empenho quanto um homem pode e deve pôr *na busca da verdade*, ainda que *não a encontre, tal homem é feliz*." ***(Ibidem*, I, 9)**

"Por conseguinte, é possível a um homem *vir a ter uma vida feliz* graças apenas *à procura da verdade*, ainda que nunca venha a *encontrá-la*." ***(Ibidem*, I, 11)**

"Por esta razão, se a minha exposição correspondeu à verdade, e se de acordo com ela está isento de erro o homem *que busca* de forma correcta a verdade, ainda que a não encontre, e em vista disso pode ser tido por feliz,... pergunto eu porque é que nesta questão ainda não conseguimos chegar a acordo?" ***(Ibidem*, I, 12)**

"Em conclusão, será sábio o homem que *tiver procurado a verdade da forma correcta*, ainda que não *tenha chegado* até ela. Nenhum caminho podemos conceber para atingir a verdade, segundo creio, para além de uma diligente *procura da verdade*. Se percorrer esta única via o homem chegará a ser feliz. Sim, nenhum sábio é infeliz; ora todo o homem ou é feliz ou é infeliz, e o que torna o homem feliz não é o facto de *encon-*

trar a verdade, mas o mero facto de *procurar alcançá-la.*" **(*Ibidem.*, I, 14)**

"Portanto, como nós desejamos ser felizes, quer <a felicidade> só possa conseguir-se se *encontrarmos a verdade*, quer nos baste *que a procuremos* com o máximo empenho, se de facto desejamos ser felizes deveremos pôr de lado todas as demais tarefas e aplicarmo-nos inteiramente *à sua busca.* E assim sendo ... demos por terminada esta discussão." **(*Ibidem*, I, 25)** 91 X

"Cícero diz alto e bom som que se considera um grande fabricante de opiniões, mas que de momento pretende investigar o que é o sábio. Talvez isto ainda seja desconhecido para vós, jovens, *mas com certeza que lestes no* Hortênsio *estas palavras: 'Se nada existe que seja certo, e se o sábio não deve limitar-se a dar opiniões, então o sábio nunca dará o seu assentimento a nada.'"* **(Santo Agostinho, *Contra os Académicos*, III, 31)** 92

Aera, palavra do género neutro: 93

M. Túlio, no *Hortênsio:* "O quê? Então tu, quando o teu tesoureiro te apresenta as contas, costumas certificar cada uma das parcelas *(aera)*, mas já não certificas a soma resultante dessas mesmas parcelas?" **(Nónio Marcelo, 193, 11)**

Continens: o mesmo que "contínuo": 94

M. Túlio, no *Hortênsio:* "Nem sequer em toda a extensão da terra o vosso nome pode já expandir-se mais..." **(Nónio Marcelo, 274, 5)**

Magnos orbis: há três espécies de anos: ou se trata do ano lunar, com (meses) de trinta dias, ou do ano solar de doze meses, ou ainda, *segundo Cícero, "o (ano) grande", que compreende doze mil novecentos e cinquenta e quatro anos, conforme se lê no* Hortênsio: *Os anos "grandes" compreendem 12954 anos normais, i. e., aqueles que registamos nos calendários."* **(Sérvio, *Comentário a Vergílio*, Eneida, I, 269)** 95 I-II

(Os sábios) determinaram que um "ano grande" fosse assinalado pela recorrência de todos os planetas no mesmo ponto do espaço. Este fenómeno sucede, conforme acima dissemos, *de acordo com o que Cícero escreve no* Hortênsio, *ao cabo de 12954 anos solares.* **(Idem, *Ibidem*, Eneida, III, 284)**

95 III *Se, como Cícero escreve no* Hortênsio, *o grande e verdadeiro ano é aquele em que se dá de novo a mesma configuração do céu e dos astros que agora se verifica, e um tal ano comporta 12954 dos anos que consideramos vulgares,* então o vosso Demóstenes, que vós imaginais ser um autor antiquíssimo, começará a viver não só no mesmo ano, mas até no mesmo mês em que nós vivemos. **(Tácito, *Diálogo dos oradores*, 16, 7)**

96 *Quo sub caelo aut sub qua parte caeli* "em que clima, **ou** em que parte do mundo (estamos)": ***"ou"*** *escreve <o Poeta> à maneira dos Epicuristas, os quais pretendem que existem vários céus,* conforme diz Cícero no *Hortênsio.* **(Sérvio, *Comentário a Vergílio*, Eneida, I, 331)**

97 *Spectare:* significa o mesmo que "ver":
M. Túlio, no *Hortênsio:* "(Ele) contempla mais ainda: a admirável ordem dos astros e a sua inesgotável beleza." **(Nónio Marcelo, 402, 17)**

98 No diálogo *Hortênsio* Cícero, ao falar dos ocasos naturais do Sol[51], diz: *"De modo que provocou a mesma escuridão que já provocara aquando da morte de Rómulo, que ocorreu numa altura em que o Sol estava obscurecido ..."* **(Santo Agostinho, *A cidade de Deus*, III, 15)**

99 I-II Quantas vezes melhor do que tu e mais perto da verdade do que tu pensaram aqueles que se interessaram pela forma-

[51] Entenda-se: os eclipses do Sol.

ção da humanidade, a quem Cícero se refere *na última parte do seu diálogo* Hortênsio, como que incitado e compelido pela própria evidência dos factos! *Depois de ter falado de muitos casos que nós conhecemos e lamentamos, decorrentes da frivolidade e da miséria humanas, prossegue: "Desses mesmos erros e sofrimentos próprios da condição humana decorre que por vezes os antigos, fossem eles profetas ou intérpretes do pensamento divino encarregados de transmitir os rituais e os mistérios, afirmavam, tão convictos como se tivessem presenciado o facto, que nós nascemos para sofrer o castigo por algum crime cometido em uma vida anterior. Seria assim verdade a situação registada por Aristóteles: segundo ele, nós somos condenados ao mesmo suplício que aqueles infelizes caídos em tempos nas mãos dos piratas etruscos, que eram executados com requintes de crueldade, fortemente amarrados vivos a cadáveres, rosto com rosto. Do mesmo modo temos nós as almas unidas aos corpos, semelhantes a vivos atados a mortos."* **(Santo Agostinho, *Contra Juliano*, IV, 15, 78)**

Foi a evidência desta miséria humana que levou os filósofos pagãos, os quais ou nada sabiam sobre o pecado original do homem, ou nele não acreditavam, a dizerem que *nós nascemos para sofrer os castigos por alguns crimes cometidos em uma vida anterior e que as nossas almas estavam unidas a corpos corruptíveis, condenados ao mesmo suplício que os piratas etruscos costumavam infligir aos cativos, amarrados vivos a cadáveres.* **(*Ibidem*, IV, 16, 83)**

Estes (isto é, os Etruscos) praticaram a pirataria durante longo tempo, conforme também Cícero *escreve no* Hortênsio, *dizendo que eles inventaram um novo suplício para os cativos: amarrá-los vivos aos corpos dos mortos.* **(Sérvio, *Comentário a Vergílio*, Eneida, VIII, 479)** **99 III-IV**

Os cadáveres [a que o rei etrusco Mezêncio amarrava os prisioneiros] como se viu acima, e que também Cícero refere no *Hortênsio* a respeito dos Etruscos. **(*Ibidem*, Eneida, VIII, 485)**

99 V Também os Etruscos foram tudo menos pouco cruéis na invenção do suplício que consistia em amarrar estreitamente homens vivos a cadáveres, rosto com rosto, de modo a que cada parte do corpo de um estivesse ligada à parte correspondente do outro, deixando-os assim apodrecer ao mesmo tempo, verdugos impiedosos quer na vida quer na morte. **(Valério Máximo, IX, 2 ext., 10)**

100 *Despicere:* "contemplar de cima para baixo":
M. Túlio, no *Hortênsio:* "grandeza de alma e profundo desprezo pelas opiniões do vulgo poderão consolar <o espírito do filósofo>." **(Nónio Marcelo, 288, 22)**

101 Acerca de todas as quatro <virtudes> o grande mestre de eloquência que foi Cícero, ao dissertar sobre elas no diálogo *Hortênsio,* escreve: *"Se nos for concedido, quando emigrarmos desta vida, passar a eternidade nas ilhas dos bem-aventurados, conforme dizem as fábulas, para que serviria então a eloquência, dado que não seríamos submetidos a qualquer julgamento? Bastariam as virtudes para obter esse resultado? Passaríamos sem a coragem, por não estarmos sujeitos a nenhum esforço ou perigo; e também sem a justiça, pois nunca desejaríamos apropriarmo-nos do alheio; sem a temperança, cuja tarefa consistiria em refrear impulsos inexistentes; nem sequer precisaríamos da prudência, porquanto não teríamos de escolher entre o bem e o mal, pois seríamos felizes apenas pelo gozo do conhecimento e do saber da natureza, que é a única coisa que torna exaltante a vida dos deuses. Daqui pode concluir-se que tudo o mais é fruto da necessidade, apenas este pormenor está dependente da nossa vontade."*

Assim fazia o magnífico orador o elogio da filosofia, resumindo os ensinamentos que recebera dos outros filósofos, explicando-os com clareza e beleza literária, mostrando que apenas nesta vida que nós vemos *repleta de sofrimentos e de erros,* são necessárias as quatro virtudes, mas que quando desta vida emigrarmos, se nos for dado viver em alguma terra da feli-

cidade, nenhuma delas será precisa, pois basta às almas perfeitas para serem felizes o conhecimento e o saber, isto é, a contemplação da natureza. **(Santo Agostinho, *Da Trindade*, XIV, 12)**

Cícero, ao aconselhar <a filosofia contemplativa> escreve, no final do seu diálogo Hortênsio: *"Quando nós passamos dias e noites a meditar <nestas questões> e a aguçar a inteligência, que não é outra coisa senão a sagacidade da mente, e fazemos o possível para que ela não fique embotada, isto é, quando fazemos vida de filósofo, sentimos uma forte esperança ou de que, embora porventura tudo quanto sentimos e sabemos seja mortal e transitório, iremos caso tenhamos desempenhado até ao fim os nossos deveres de homens, encontrar um ocaso agradável, e o termo da existência não será uma infelicidade, mas antes um descanso desta vida; ou, se, pelo contrário, conforme pensavam os antigos filósofos, os maiores e de longe os mais famosos de todos, possuímos almas eternas e divinas, deveremos considerar neste caso que, quanto mais eles tiverem mantido sempre o mesmo percurso, ou seja, o culto da razão e o desejo de investigar, e quanto menos se tiverem imiscuído e participado nos vícios e nos erros do comum dos homens, mais fácil terá sido para eles a subida, ou melhor, o regresso ao céu."* 102

Seguidamente, acrescentou ainda uma frase, repetindo a mesma ideia, a fim de dar por concluída a conversação: *"Por esta razão, e para de uma vez terminarmos a nossa conversa, se nós, ou desejamos desaparecer tranquilamente depois de uma vida entregue a estes estudos, ou então a nossa vontade é emigrar dela para uma morada bem superior, em qualquer dos casos deveremos dedicar-nos à filosofia com todo o empenho e todo o interesse."*

Não posso deixar de admirar que um autor de tão grandes qualidades prometa aos homens que dediquem a sua vida ao estudo da filosofia, a qual lhes proporciona a felicidade graças à contemplação da verdade, lhes prometa, digo, para darem por findo o cumprimento dos seus deveres como homens, apenas um pacífico ocaso, como se fosse mortal e

transitório tudo quanto sentimos e sabemos, como se afinal assistíssemos ao passamento daquilo de que não gostamos ou a que tínhamos mesmo aborrecimento. O facto é que ele não foi beber estas ideias aos filósofos que cobre de elogios; esta frase cheira antes àquela Nova Academia em obediência à qual ele se compraz em duvidar mesmo das coisas mais óbvias. Daqueles filósofos, como ele próprio reconhece, *os maiores e de longe os mais famosos*[52], recebera ele a ideia da imortalidade da alma. As nossas almas eternas podem sentir-se entusiasmadas, e com toda a razão, por este incitamento à filosofia, pela ideia de prosseguirem sempre no mesmo percurso quando para elas chegar o fim desta vida, ou seja, *no culto da razão e no desejo de investigar, e se tiverem o menos possível imiscuído e participado nos vícios e nos erros do comum dos homens, de modo a ser mais fácil para eles o regresso*" até Deus. **(Santo Agostinho, *Da Trindade*, XIV, 26)**

103 *Sublatus:* "elevado":

M. Túlio, no *Hortênsio:* "<Poderás> defender-te, Hortênsio, graças a essa eloquência, que, assim o creio, elevaste até ao céu[53] para tu próprio lá subires na sua companhia." **(Nónio Marcelo, 385, 36)**

[52] Sócrates, Platão e os seguidores de Platão.

[53] Levaste até à máxima perfeição possível.

III

LUCULO

(Academica priora)

Os dotes naturais de L. Luculo[1], o empenho no estudo das artes mais nobres, toda a cultura geral, digna de um membro da nobreza, por ele assimilada, todas estas qualidades viram-se afastadas de Roma na ocasião mais adequada para brilharem na vida política e judicial romana[2]. 1 1

Logo que, mal saído ainda da adolescência, assumiu, juntamente com um irmão não menos dotado do sentimento e do culto familiar[3], e levou a cabo com sucesso a luta contra os inimigos do seu pai, foi enviado como questor para a Ásia, que governou por vários anos, merecendo sempre desta província os maiores elogios. De seguida, embora ausente de Roma, foi eleito para e edilidade e logo depois para a pretura, graças a uma lei de excepção que lhe permitiu maior celeridade no currículo; mais tarde partiu para a África, depois foi eleito para o consulado. Desempenhou este cargo de modo a que todos admirassem a sua acção e lhe reconhecessem a

[1] Lúcio Licínio Luculo (114-57 a. C.), notável general e político (cônsul em 74 a. C.), distinguiu-se na guerra contra o rei do Ponto, Mitridates, em que foi depois substituído por Pompeio. Era um homem de cultura: a biblioteca dos reis do Ponto passou para a sua propriedade, mas ele facultava o acesso a quem dela necessitasse. Cícero refere o seu nome entre o de vários nobres romanos que partilhavam os seus ideais de cultura no discurso em defesa do poeta Árquias 3-6.

[2] Lit. "no foro", onde Luculo poderia ter-se distinguido como orador ou como advogado, uma vez que quer o Senado quer os tribunais tinham a sua sede no *forum*.

[3] Perífrase com que pretendemos explicitar o conceito que os Romanos exprimem com o termo *pietas*, e que a tradução óbvia por "piedade" de modo algum reproduz.

inteligência. Seguidamente foi enviado pelo Senado para comandar a guerra contra Mitridates, e não só excedeu o juízo que todos faziam do seu valor militar, como também a
2 fama alcançada pelos seus antecessores. Este facto foi tanto mais de admirar porque dele não se esperava que fosse um grande general, uma vez que passara no foro a adolescência, e o tempo da sua questura decorrera pacificamente na Ásia, enquanto Murena comandava as operações militares no Ponto. A incrível grandeza do seu talento, porém, compensou largamente a sua inexperiência militar. Durante todo o trajecto, por terra ou por mar, aproveitou o tempo, em parte para colher informações junto de homens experimentados, em parte também para reler os relatos das passadas campanhas: chegou assim à Ásia já como general, ele que em Roma não tivera qualquer experiência das armas. Era também dotado de uma sobrenatural memória para os factos, embora para as palavras a de Hortênsio fosse superior; mas como para um homem de acção os factos contam mais do que as palavras, o seu tipo de memória revelou-se mais proficuo. Uma memória similar diz-se que era apanágio de Temístocles, homem que podemos sem dificuldade considerar como o político grego mais significativo. Até se diz que ele respondeu a alguém que prometia ensinar-lhe uma técnica de exercitar a memória havia pouco descoberta, que preferiria aprender a esquecer-se, porque, creio eu, nela lhe tinha ficado gravado tudo quanto tinha ouvido e visto. A estes dons naturais que possuía juntava Luculo a cultura intelectual que Temístocles desprezava. Era assim que ele guardava registados no espírito os factos cuja memória nós desejamos preservar por escrito.
3 Além disso era um general tão consumado em todas as espécies de campanhas, batalhas, cercos, combates navais, e tão excelente conhecedor do equipamento e da logística necessária a cada tipo de guerra, que até o maior rei posterior a Alexandre reconheceria nele um general mais competente do que qualquer daqueles cujos feitos Luculo tinha lido nos

textos históricos. Mostrou também um tão grande discernimento na organização política e na administração das cidades, e um tão grande sentido da equidade que ainda hoje a província da Ásia se rege pelas instituições de Luculo e, por assim dizer, continua a pisar o seu rasto. Embora tal sucedesse com grande proveito para a república, o certo é que este homem de tanto valor e talento esteve mais tempo do que eu próprio gostaria ausente dos nossos olhos, ou no foro ou no Senado. Sucedeu até que Luculo, apesar de regressar vencedor da guerra Mitridática, só três anos mais tarde do que deveria é que, devido às intrigas dos seus inimigos, pôde celebrar o triunfo: pouco faltou para que fôssemos nós, os cônsules, a puxar para dentro de Roma o carro deste tão notável cidadão. Eu poderia relatar até que ponto me teriam sido úteis, nas situações mais complexas, o aconselhamento e a autoridade de Luculo, se, para o fazer, não necessitasse de falar também de mim mesmo, o que, no momento presente, é desnecessário; por isso antes quero privá-lo do testemunho que deveria dar-lhe, do que dá-lo em companhia do meu auto-elogio.

Mas os feitos que deviam granjear a Luculo a reputação **II 4**
popular já foram praticamente todos celebrados na literatura, tanto grega como latina. A sua vida pública, conheço-a eu tão bem como muitos outros, ao passo que o conhecimento que ele me proporcionou da sua vida íntima, partilho-o com muito poucos. Luculo cultivou-se não só em todas as áreas do conhecimento, como também se dedicou à filosofia mais do que pensavam aqueles que não o conheciam bem, e isto não só na juventude, mas durante alguns anos quando era proquestor e até em plena campanha, situação em que o cumprimento dos deveres militares não costuma deixar a um general muito tempo livre mesmo na solidão da sua tenda. Atendendo a que de entre os filósofos do seu tempo Antíoco, o discípulo de Fílon, era tido como o mais inteligente e sabedor, foi a ele que Luculo escolheu para o acompanhar quando

era questor, e alguns anos depois quando já general; e como possuía aquela extraordinária memória que atrás referi, apreendeu facilmente no decurso de frequentes conversas tudo aquilo que lhe bastaria ter ouvido uma só vez para memorizar. De resto, o seu maior prazer consistia na leitura dos livros de que o filósofo lhe falava.

5 Receio, todavia, que, na minha ânsia de exaltar a fama de tão notáveis personalidades, não acabe antes por a diminuir. Muitas pessoas há que não apreciam as letras gregas, mais ainda são as que detestam a filosofia, e as restantes, ainda que não condenem o interesse por estes estudos, pensam pelo menos que não é coisa adequada às principais figuras do Estado a participação em debates filosóficos. Eu sei, no entanto, que M. Catão aprendeu grego na velhice, e sei que a história relata como P. Africano, naquela célebre embaixada que realizou ainda antes da sua Censura, teve como único companheiro o filósofo Panécio; não preciso, por conseguinte, de procurar mais quem cubra com a sua autoridade o interesse pelas letras gregas e pela filosofia.

6 Resta-me responder àqueles que não aceitam que personalidades de tanto respeito possam enredar-se em conversações deste teor. Como se os encontros entre homens importantes devessem, ou decorrer em silêncio, ou em conversas inócuas, ou em discussões de todo frívolas. Se, portanto, em algum dos meus livros enalteci, com razão, o valor da filosofia, deve-se a que esta ocupação intelectual é o mais possível digna das mais nobres e respeitáveis personalidades, e o único cuidado que devemos ter, nós, a quem o povo romano elevou a esta dignidade, está em não deixar que as nossas ocupações privadas roubem tempo ao cumprimento dos deveres públicos. Pela minha parte, se, quando tinha alguma magistratura a servir, não só nunca me furtei um segundo às minhas obrigações públicas, nem sequer escrevi uma só linha que não tivesse a ver com a minha acção no foro, quem poderá censurar-me, agora que estou retirado, por empregar as horas

livres, não só para não ficar eu mesmo estupidamente inactivo, como ainda para procurar ser útil ao maior número possível dos meus concidadãos? Entendo, por conseguinte, que a fama destes homens que conseguiram obter o apreço de todo o povo não só não sai diminuída, antes sai aumentada se eu lhes atribuir estas qualidades, menos conhecidas e divulgadas.

Há também quem não aceite que as personagens que 7
participam nas discussões narradas nos meus livros eram conhecedoras das matérias aí discutidas. Em minha opinião, tal atitude não passa de uma manifestação de má vontade, quer para com os vivos, quer para com os mortos.

Falta responder ainda a um tipo de críticas: a daqueles a III
quem não agrada a doutrina da Academia. Esta crítica, aliás, incomodar-me-ia mais, se fosse possível alguém aprovar uma corrente filosófica qualquer para além daquela a que dá a sua adesão[4]. Pela minha parte, como não costumo coibir-me de discutir com todos quantos *[têm por certo aquilo que julgam saber*[5]], não posso também recusar-me a admitir que haja quem não esteja de acordo comigo. A minha causa agora é fácil, já que não pretendo mais do que procurar a verdade com todo o interesse e esforço, mas sem facciosismo. A obtenção do conhecimento é sempre dificultada por toda a espécie de obstáculos, uma mesma insuficiência decorre tanto da obscuridade das próprias matérias como da debilidade da nossa capacidade de julgar, pelo que não é sem razão, que os mais antigos

---

[4] Isto é, Cícero pode aceitar como normal um adepto de uma determinada tendência rejeitar por princípio toda as demais tendências filosóficas, mas já consideraria inaceitável um adepto, u.g., do Estoicismo não rejeitar em bloco, por princípio, outra tendência qualquer, mas ser hostil *a priori* às doutrinas da Academia.

[5] O texto latino que se segue ao pronome relativo *qui* (que aqui traduzimos por *quantos*) está bastante corrupto nos mss. A nossa tradução corresponde à leitura *qui* <*se scire arbitrantur*>, sugerida por Halm na sua edição de 1861, que é a aceite por Schäublin 1995.

e cultos filósofos duvidaram da possibilidade de encontrar o que procuravam; mas mesmo assim nem eles desistiram, nem eu abandonarei, cansado, o meu empenho em investigar a verdade. Além disso nas minhas discussões apenas pretendo exprimir e escutar as razões de ambas as partes[6], de modo a chegar-se a uma conclusão que seja verdade, ou que desta se
8 aproxime; entre mim e os que julgam saber alguma coisa a única diferença é que estes não hesitam em declarar verdadeira a tese que defendem, enquanto para mim muitas ideias são meras probabilidades, que podemos aceitar com facilidade, mas não podemos garantir serem verdade. Esta circunstância faz com que eu me sinta mais livre e desenvolto, porque preservo inteira a minha capacidade de julgar, e não me vejo obrigado a defender teorias que me sejam prescritas, e como que impostas à força[7]. Os outros, de facto, já estão previamente obrigados a aceitar uma dada tese, antes de terem podido julgar por si qual era a melhor; além disso, no período mais inexperiente da sua vida, ou para agradar a algum amigo, ou por se deixarem seduzir pela primeira opinião que ouviram exprimir, põem-se a opinar sobre matérias que desconhecem; em suma, seja qual for a teoria que os atraiu com a força de uma tempestade, a ela se mantêm agarrados como se fora a um rochedo.

9 Quando eles dizem aceitar todas as ideias que receberam de alguém que julgam ser um sábio, eu poderia aprová-los, não fosse o caso de eles serem inexperientes e incapazes de

---

[6] Lat. *in utramque partem (dicere)* "exprimir os dois pontos de vista contrários possíveis a respeito de cada questão": procedimento favorito da Nova Academia de Carnéades, como se comprova pelas conferência feitas por este em Roma aquando da "embaixada dos filósofos", constituindo a primeira uma defesa vigorosa da ideia de Justiça, e a segunda um ataque cerrado à mesma.

[7] Cícero pretende dizer que, embora a sua posição coincida com a da Nova Academia de Arcesilau e Carnéades, isso não o impede de valorizar positivamente certas posições defendidas por outras Escolas.

ajuizar sobre tal matéria (pois decidir quem é ou não é sábio é matéria da competência sobretudo dos sábios!). Mas admitamos que tinham tal capacidade: ou formularam o seu juízo depois de terem estudado todas as matérias e de terem tomado conhecimento das opiniões das restantes Escolas[8], ou então submeteram-se à autoridade de um mestre que apenas escutaram uma vez; não entendo porquê, mas é um facto que a maioria dos homens prefere cair no erro e defende com todas as forças a teoria por que sentiu alguma simpatia do que, sem obstinação, investigar qual a doutrina que oferece maior coerência.

Sobre estas e outras questões pensámos e discutimos com alguma frequência. Uma vez, por exemplo, na vila de Hortênsio perto de Baulos, em que com ele nos juntámos, Cátulo, Luculo e eu próprio, no dia seguinte a termo-nos encontrado em casa de Cátulo[9]. Chegámos todos bastante cedo, porque tínhamos combinado que, se houvesse vento favorável, Luculo iria depois para a sua vila na zona de Nápoles e eu para a minha na de Pompeios. Trocámos algumas palavras no terraço de entrada[10], e aí mesmo nos sentámos.

"Embora ontem" – disse Cátulo – "o ponto que estávamos a investigar tenha ficado quase esgotado, e praticamente a questão pareça ter ficado tratada na totalidade, mesmo assim, **IV 10**

[8] Uma vez que a filosofia é um todo (formado de lógica, física e ética), a opção por esta ou aquela Escola deve resultar do estudo das três grandes áreas e da teoria global de cada Escola sobre a totalidade do saber. Cícero está pensando no seu próprio caso, uma vez que no seu período de formação escutou e contactou pessoalmente com mestres das três principais correntes filosóficas da época.

[9] Este grupo de amigos encontra-se nos três diálogos *Hortensius, Catulus* e *Lucullus*. Neste passo concreto Cícero alude ao que seria o livro I dos *Academica priora*, ou seja, o diálogo (perdido) que tinha por título *Catulus*.

[10] Em latim, *xystus*, lit. uma colunata coberta para exercício dos atletas (na Grécia), ou um terraço com jardim que dava acesso à vila.

Luculo, espero que cumpras a tua promessa e nos relates a exposição que ouviste fazer a Antíoco."

"Eu ontem" – interveio Hortênsio – "se calhar falei mais do que devia; teria sido melhor deixar toda a matéria para ser tratada por Luculo. Mas é possível que ele ainda tenha o essencial para dizer. Afinal eu limitei-me a expressar as minhas impressões de momento, e espero agora que Luculo aborde o assunto mais em profundidade."

"Essa tua expectativa, Hortênsio" – disse Luculo –, "não me perturba, conquanto nada haja mais contrário a quem deseja agradar ao auditório. E perturbo-me tanto menos quanto nem sequer sinto a obrigação de demonstrar o que disser, uma vez que a doutrina que vou expor não é de minha autoria. Nem sequer se trata de ideias tais que, caso se verificasse não serem plausíveis, eu não preferisse sair da discussão vencido em vez de vencedor. Por Hércules, no estado presente da questão, embora na conversa de ontem a conclusão possa parecer duvidosa, a mim parece-me inteiramente correcta. Vou portanto defendê-la tal como a defendia Antíoco. Conheço bem a matéria; ouvi a exposição dele sem ideias preconcebidas e com a maior atenção, até mesmo repetidas vezes sobre o mesmo assunto: isto para aumentar a expectativa do que irei dizer ainda mais do que o fez ainda agora Hortênsio."

Depois deste exórdio todos nos preparámos atentamente para o ouvir.

11 Luculo tomou então a palavra: "Quando eu estive em Alexandria como proquestor tinha na minha companhia Antíoco; algum tempo antes já tinha chegado a Alexandria um amigo de Antíoco, Heraclito de Tiro, que durante vários anos fora discípulo de Clitómaco e de Fílon[11]. Era um repu-

[11] Clitómaco de Cartago, Asdrúbal de seu nome verdadeiro, foi para Atenas quando já tinha quarenta anos. Foi discípulo de Carnéades, a quem sucedeu à frente da Escola (Diógene Laércio, IV, 67). Foi por sua vez mestre de Fílon de Larissa (Cícero, *Luc.*, VI, 17).

tado conhecedor de uma corrente filosófica que já quase tinha caído no esquecimento, mas que agora estava a renascer[12]; ouvi-o muitas vezes a discutir com Antíoco, mas sempre sem perderem a calma. Os dois livros da autoria de Fílon sobre os quais ouvimos ontem Cátulo dissertar[13] só então tinham chegado a Alexandria, ... e também às mãos de Antíoco. Então este homem, que era a calma em pessoa (seria impossível encontrar alguém mais calmo do que ele), começou a irritar-se. Fiquei espantado, pois até então nunca o tinha visto com tais modos. Apelou para a memória de Heraclito, perguntando-lhe se as ideias expressas nestes livros lhe pareciam ser de Fílon, se se lembrava de as ter ouvido expor a Fílon, ou a algum outro membro da Academia. Heraclito negou uma e outra hipótese, mas afirmou reconhecer neles o estilo de Fílon. Não havia que duvidar do facto, tanto mais que estavam presentes uns amigos meus, homens de grande cultura, P. Sélio e C. Sélio, e ainda Tetrílio Rogo, os quais atestaram tê-las ouvido expor em Roma ao próprio Fílon, que, aliás, os autorizou a fazerem uma cópia de ambos os livros.

Antíoco então expôs a Heraclito as mesmas objecções 12
que ontem Cátulo recordou ter ouvido o seu pai expor ao próprio Fílon, e mais algumas ainda; além disso, Antíoco não se coibiu de publicar um livro com o título *Soso*[14] para refu-

---

[12] Luculo expõe a situação a partir do ponto de vista de Antíoco, o qual defendia que a Academia, sob a direcção de Carnéades e Fílon, tinha abandonado a tradição vinda de Platão e dos seus sucessores imediatos, pelo que ele, Antíoco, se propunha agora restaurar essa tradição, a Antiga Academia.

[13] Trata-se de dois livros compostos por Fílon quando foi viver para Roma, e que por isso eram conhecidos como *Libri Romani*. Nesses livros Fílon defendia a "sua" Academia, contra o rumo que Antíoco pretendia imprimir-lhe.

[14] Soso seria o nome de um filósofo estóico, a quem Antíoco teria atribuído o encargo de defender as posições dogmáticas no domínio da filosofia (M. Griffin, *in* Inwood-Mansfeld 1997, p. 22). Sobre a polémica entre Fílon e Antíoco, v. J. Glucker, ibid., pp. 58-9, T. Dorandi, ibid., pp. 94-5, 100-101, 104, G. Striker, ibid., p. 258, M. Burnyeat, p. 305.

tar as teorias do seu mestre. Eu então, depois de ter ouvido atentamente as razões de Heraclito contra Antíoco, e as de Antíoco contra os Académicos, dispus-me a escutar diligentemente Antíoco para dele ficar a conhecer os motivos do diferendo. Assim, durante vários dias, na presença de Heraclito e de vários outros intelectuais, entre os quais Aristo, o irmão de Antíoco, e também Aríston e Díon, que Antíoco tinha em grande conta, logo a seguir ao irmão, gastámos imenso tempo apenas a debater este problema. Mas a parte da argumentação destinada a refutar Fílon podemos passá-la por alto: este é um adversário pouco aguerrido, já que se limita a afirmar que a tese aqui discutida ontem não é defendida pelos Académicos; é claro que isto não é verdade, por isso é um adversário fácil de refutar. Vamos, sim, ocupar-nos das posições de Arcesilau e de Carnéades."

V 13 Fez uma pausa, e depois retomou a exposição:

"Antes de mais, vós (e mencionou expressamente o meu nome), quando vos referis aos antigos filósofos da natureza[15], pareceis fazer o mesmo que fazem em geral os revolucionários quando invocam alguns cidadãos antigos e prestigiados que dizem ser do partido popular[16] para darem a entender

[15] Os chamados fisiocratas, por se ocuparem especialmente do estudo da natureza *(physis)*, tais como Tales de Mileto, Empédocles de Agrigento, e a maioria dos restantes pré-socráticos.

[16] O conceito de "partido popular" durante o período final da república romana não coincide com a ideia moderna de partido político. A distinção entre os "populares" e aqueles a quem Cícero chamava os *optimates*, lit. "os melhores", é de natureza social (oposição entre os membros da ordem equestre, os *homines noui*, e a velha ordem senatorial, os aristocratas, a nobreza) e não propriamente de programa político. O próprio Cícero era um *homo nouus* aproveitado pela nobreza para combater um nobre "revolucionário" (Catilina), mas deixado cair quando os seus interesses de classe predominavam. Recordem-se a propósito as palavras com que Salústio justifica a importância da guerra contra Jugurta de que ele vai escrever a história: "Vou narrar a

que se lhes assemelham. Invocam assim o exemplo de P. Valério, que foi cônsul no primeiro ano após a expulsão dos reis; recordam também outros que, quando cônsules, propuseram leis respeitantes ao apelo ao povo[17]; evocam ainda outros nomes mais conhecidos, o de C. Flamínio, que, alguns anos antes da Segunda Guerra Púnica, quando era tribuno da plebe, propôs uma lei agrária contrária ao parecer do Senado, e depois foi eleito cônsul por duas vezes; outros citam L. Cássio e Q. Pompeio; outros costumam inserir no mesmo conjunto o nome de P. Africano; dizem ainda que P. Crasso e P. Cévola, dois irmãos de grande cultura e prestígio, foram quem incitou Tib. Graco a apresentar as suas leis, o primeiro perfeitamente às claras, o outro de forma mais disfarçada. Há quem acrescente ainda o nome de C. Mário, e neste caso não fazem mais do que dizer a verdade. Depois de enumerarem o nome destes homens, tão célebres quanto numerosos, garantem que não fazem mais do que imitar a sua política.

Vós[18], quando quereis subverter uma filosofia já bem esta- **14**
belecida, procedeis como os políticos citados quando pretendiam alterar a república: é ver-vos a invocar Empédocles, Anaxágoras, Demócrito, Parménides, Xenófanes, e até

---

história da guerra travada pelo povo romano contra Jugurta, rei dos Númidas, primeiro porque foi longa, violenta, e o resultado permaneceu indeciso por muito tempo, segundo porque pela primeira vez a orgulhosa supremacia da nobreza foi posta em causa" [Gaio Mário, um *homo nouus* natural de Arpino (tal como Cícero) foi quem conduziu as forças romanas à vitória final, o que proporcionou a eleição para um segundo consulado. Os primeiros anos do século I a. C. viriam a ser marcados pela guerra civil entre Mário (do partido "popular") e o seu lugar-tenente durante a guerra jugurtina, Cornélio Sula (do partido da nobreza)].

[17] Direito concedido a um cidadão condenado à morte a apelar ao povo (*prouocatio ad populum*) reunido em assembleia, v. D'Ors, *Derecho Privado Romano*, Pamplona, 1997[9], pp. 52, 425 n. 3

[18] "Vós" não se refere aqui a todos os participantes do diálogo, mas sim aos adeptos (como Cícero) do cepticismo da "Nova Academia" orientada por Arcesilau e Carnéades.

Platão e Sócrates! A verdade é que nem Saturnino[19], para citar como exemplo um meu inimigo pessoal, tem algo que o assemelhe aos políticos de outros tempos, nem a maledicência de Arcesilau é comparável à modéstia de Demócrito. Só muito raramente, quando encalham numa dificuldade inultrapassável, é que clamam como que movidos por alguma força interior (Empédocles, esse, por vezes, até parece estar possesso!), que tudo está envolto em mistério, que não podemos apreender nada pelos sentidos, nada podemos distinguir, que é impossível discernir a essência do que quer que seja. Na sua maior parte, todavia, para já não dizer todos, parecem-me[20] ter excessiva confiança no que afirmam e garantir que sabem mais do que realmente sabem.

15 Pelo facto de estes pensadores, ao verem-se confrontados com novos problemas, se mostrarem hesitantes como recém-nascidos, havemos de supor que ao longo de tantos séculos, de tão notáveis inteligências, de tão profundas investigações, nenhum conhecimento seguro tenha sido adquirido? Não estaremos por acaso na situação de, após a construção de um sistema filosófico completo nas suas diferentes áreas, aparecer agora um Arcesilau com a pretensão de subverter a filosofia, escondendo-se sob a autoridade dos que afirmam nada ser possível saber e conhecer, à maneira de um Tib. Graco que veio agitar a tranquilidade de que gozava esta nossa bem ordenada república?

Do número destes cépticos devem excluir-se Platão e Sócrates[21]: o primeiro porque construiu um sistema de pen-

---

19 L. Apuleio Saturnino, tribuno da plebe em 103 e 100 a. C., como *"popularis"* era inimigo dos *"optimates"* de que faziam parte os Luculos.

20 Entenda-se: "eles", os adeptos da Nova Academia (cf. a nota 18).

21 Sobre o papel de Platão na obra filosófica de Cícero, v. A. A. Long, "Cicero's Plato and Aristotle", *in* Powell, 1995, pp. 37 ss.; sobre a influência de Sócrates, v. a monografia de Robert Gorman, *The Socratic Method in the Dialogues of Cicero*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2005 (Palingenesia, Band 86).

samento perfeitamente articulado, as escolas Peripatética e Académica, duas tendências distintas no nome mas congruentes na teoria, de que veio a derivar o Estoicismo, mais na terminologia do que nas ideias; Sócrates porque, retraindo-se nas suas afirmações, deixava mais tempo de exposição aos que pretendia refutar; deste modo, dizendo uma coisa e pensando outra, recorria com prazer àquela arte da dissimulação a que os Gregos chamam *ironia* (εἰρωνεία); segundo Fânio[22], também Cipião Africano possuía este dote, que, no seu caso, não era considerado um defeito pelo simples facto de já ter sido usado por Sócrates.

Mas admitamos, se assim o desejais, que o saber dos anti- **VI 16**
gos filósofos deixava muito a desejar. Acaso não se chegou também a nenhum resultado com as investigações posteriores a Arcesilau? Este, segundo consta, não teve outro objectivo que não fosse refutar Zenão por este não ter feito nenhuma descoberta e limitar-se a corrigir os predecessores com a introdução de uma nova terminologia. Arcesilau, na intenção de pôr em cheque as definições de Zenão, não teria conseguido mais do que envolver em trevas as matérias mais transparentes? Certo é que as suas ideias não tiveram a princípio qualquer aceitação (apesar de ser um autor de grande inteligência e de notável elegância de estilo), só vieram a encontrar acolhimento da parte do seu sucessor Lácides, e foram, depois deste, remodeladas por Carnéades. Este último foi o quarto dirigente da Escola a seguir a Arcesilau. Carnéades teve por mestre Hegesino, que fora discípulo de Evandro, e este, por sua vez, discípulo de Lácides, antigo discípulo de Arcesilau. Carnéades exerceu muito tempo a chefia da Escola, já que viveu noventa anos, e deixou discípulos também de grande reputação. De entre estes distinguiu-se pela capacidade de trabalho Clitómaco (veja-se a quantidade de livros que escre-

[22] Gaio Fânio, historiador (analista) romano do século II a. C. (v. Beck-Walter, 2001, I, Gaius Fannius, fr. 7, p. 345, e comentário).

veu); pelo talento em nada inferior ao mestre distinguiu-se Hagnão; em Cármadas há que salientar a eloquência, em Melântio de Rodes a simpatia pessoal; quanto a Metrodoro de Estratonice era tido como um grande conhecedor da obra
17 de Carnéades[23]. O vosso amigo Fílon[24] estudou com Clitómaco por muitos anos. Enquanto Fílon foi vivo a Academia manteve-se bem defendida.

O que vou fazer agora, um discurso para refutar a posição dos Académicos, há alguns filósofos, e não dos menos importantes, que entendem não valer a pena proceder a tal crítica, pois não tem a mínima razão de ser discutir com homens que não aceitam nada como verdade. Criticam mesmo o estóico Antípatro por se entregar com frequência a essa vã tarefa. Entendem esses filósofos não ser necessário definir o que seja *conhecimento* ou *percepção*, ou, se quisermos uma versão literal do grego, a *compreensão*, para traduzir o que eles chamam κατάληψις <*katálempsis*, ou *katálepsis*>. Os que pretendem persuadir os outros de que existe algo que pode ser *compreendido* ou *apercebido* não procedem cientificamente, dizem os críticos, uma vez que nada existe de mais claro do que a própria clareza, ἐνάργεια, como se diz em grego. Se estais de acordo poderei dizer *perspicuidade* ou *evidência*, ou mesmo criar alguns neologismos, não vá este nosso amigo" – e apontava sorridente para mim – "pensar que só ele tem liberdade para tal. Argumentavam então que nenhum circunlóquio poderia ser mais transparente do que a própria evidência, e não admitiam a necessidade de definir termos de tal maneira claros. Outros filósofos recusavam-se a prestar qualquer esclarecimento em lugar da mesma evidência, mas

---

[23] Sobre a história da Academia, v. Diógenes Laércio, IV, 28 ss. (Arcesilau), 59 ss. (Lácides), 62 ss. (Carnéades), 67 ss. (Clitómaco).

[24] Cícero escutou as lições de Fílon em Roma, e é defendido por vários eruditos que se manteve até ao fim da vida fiel ao cepticismo moderado deste seu mestre.

entendiam que deviam responder aos argumentos que fossem invocados, para não serem apanhados em falso.

A maioria, contudo, não se recusa a apresentar definições 18
mesmo das coisas evidentes, pois entendem que é esta uma questão que merece tratamento, e que há pessoas com que vale a pena tratá-la.

Fílon introduziu algumas inovações na teoria, porque não conseguia suportar as críticas que se faziam contra a obstinação dos Académicos, e assim chegou algumas vezes a aceitar proposições não verdadeiras, o que já lhe foi censurada pelo pai de Cátulo[25], e, conforme demonstrou Antíoco, acabou por cair no erro que pretendia evitar. Ao pretender negar que houvesse algo susceptível de ser *compreendido* (que é o que se pretende significar com o adjectivo ἀκατάληπτος), caso esse algo fosse precisamente uma *impressão sensorial*[26] (lat. *uisum*) (expressão que na conversação de ontem usámos à saciedade para traduzir o grego φαντασία) – uma sensação impressa e incutida a partir do objecto donde emana de maneira tal que não poderia ser outra senão a que emana desse referido objecto (para recorrer à definição dada por Zenão, que se me afigura absolutamente correcta: pois de que outro modo pode uma coisa ser compreendida, julgada confiadamente como percebida e conhecida, se ela fosse de natureza tal que pudesse dar-se o caso de ser falsa?); pois bem, quando Fílon contesta e se recusa a admitir este ponto está a negar a possibilidade de destrinçarmos o que é desconhecido do que é conhecido; e daqui concluir-se-ia que nada pode ser compreendido. Fílon acaba assim, imprudentemente, por enredar-se no erro que

---

[25] Esta censura feita pelo seu pai a Fílon foi certamente referida por Cátulo no diálogo (perdido) que tem o seu nome.

[26] Usamos aqui a expressão *impressão sensorial* como tradução do lat. *uisum* lit. "aquilo que se vê, aparição, imagem". Como tradução do grego φαντασία, na qualidade de termo técnico usado pelos Estóicos, é extensível às impressões transmitidas através dos demais sentidos, e não apenas pela visão.

pretendia evitar. Vou pois conduzir a minha argumentação contra os Académicos no sentido de defender a definição que Fílon pretendia refutar; se não o conseguir, então terei de admitir que nada poderemos compreender.

VII 19 Comecemos pelos sentidos. Os dados que eles nos fornecem são de tal modo evidentes e correctos que, se concedêssemos direito de opção à natureza humana, e se um deus qualquer lhe perguntasse se se dava por satisfeita com os fiéis e correctos sentidos de que dispunha, ou se desejava algo de superior, não vejo o que ela poderia pedir de melhor. Neste capítulo não esperem de mim que me pronuncie sobre o problema do remo quebrado ou das cores do pescoço da pomba[27]; é claro que não sou dos que julgam que as coisas são na realidade tal qual se nos afiguram à vista. Destas e muitas outras questões deixo as preocupações para Epicuro! Segundo penso, os nossos sentidos são o mais possível verdadeiros, desde que os órgãos estejam de boa saúde, cumpram a sua função e sejam removidos todos os obstáculos e impedimentos a que tal suceda[28]. Por isso mesmo muitas vezes mudamos a iluminação e a posição dos objectos que observamos, ora diminuímos ora aumentamos a distância a que estão de nós, enfim, fazemos ainda outros gestos até que a aparência das coisas permita fazer sobre elas um juízo adequado. O mesmo sucede no que respeita aos sons, aos odores e aos sabores, do que resulta que nenhum de nós carece de que os sentidos, cada um na sua especialidade, tenham uma capacidade de juízo sobre as coisas mais aperfeiçoada do que a que têm.

20 Acrescente-se a exercitação, a prática formativa que permita aos olhos apreciar a pintura e aos ouvidos a música: quem não se aperceberá das grandes possibilidades dos nossos sen-

---

[27] Referência ao facto de um remo dentro de água parecer, visto do barco, estar quebrado, e de as penas do pescoço de uma pomba aparentarem cores diferentes conforme o ângulo de incidência da luz. Cf. infra, § 79.

[28] V. a propósito o comentário da ed. Schäublin, pp. 204-5.

tidos? Quanta coisa não vêem os pintores na sombra ou nos primeiros planos que nós não conseguimos distinguir? De quantos pormenores que nós não notamos se apercebem na música os praticantes desta arte, ao ponto de, às primeiras notas da flauta, serem capazes de dizer se estamos a escutar a *"Antíopa"*[29] ou a *"Andrómaca"*[30], enquanto nós não imaginamos sequer de que espécie de obra se trata? Não merece a pena falar do gosto ou do olfacto, sentidos que proporcionam também algum conhecimento, conquanto limitado. E que dizer do tacto, em especial aquele a que os filósofos chamam "tacto interno", o que nos dá as sensações de dor ou de prazer, e que, para os Cirenaicos, constitui o único critério da verdade, por ser proveniente directamente de sensações? Poderá alguém sustentar que não existe diferença 21
alguma entre uma pessoa cheia de dores e outra que desfruta do prazer, a menos que se trate de alguém por completo destituído da razão?

Conforme as coisas se passam com o que dizemos ser per- (21)
cebido pelos sentidos, assim também se passam com o que dizemos não ser percebido pelos sentidos directamente, mas apenas em segunda instância, como por exemplo: *'aquilo é branco, isto é doce, aquilo tem um som agradável, isto cheira bem, isto é áspero'*: nestes exemplos, a compreensão é-nos dada pela razão, não pelos sentidos. Temos depois o caso de proposições como *'isto aqui é um cavalo'*, *'aquilo é um cão'*, ou de séries de proposições que ligam entre si numerosos conceitos, como sucede com esta frase em que observamos uma mais completa compreensão das coisas: *'Se X é um homem, então é um animal, mortal e dotado de razão'*. É segundo este modelo que se formam os conceitos das coisas, sem os quais não é possível

[29] Tragédia de Pacúvio, baseada numa peça de Eurípides com o mesmo título; quer de uma quer da outra apenas restam fragmentos.

[30] Tragédia de Énio (só sobrevivem fragmentos). Conserva-se, porém, a *Andrómaca* de Eurípides, uma das suas melhores peças.

entender, investigar ou dissertar sobre o que quer que seja.
22 Se estas noções fossem falsas (creio que tu[31] traduzes por 'noções' o termo grego ἔννοιαι), se elas fossem falsas, dizia eu, ou se se gravassem na nossa mente vindas dos sentidos em condições de ser impossível distingui-las das falsas, como é que poderíamos servir-nos delas, como é que poderíamos ajuizar o que é adequado e o que é incompatível com cada coisa? Não há aqui, sem dúvida, qualquer intervenção da memória, faculdade indispensável não só para a prática da filosofia, mas também para tudo quanto respeita à vida, e para a aprendizagem de todas as artes, pois nem é possível falar em memória de coisas falsas, nem ninguém se lembra de coisas que não tenha compreendido e retido sem ser pela razão. O que pode, afinal, uma "arte" ser senão a articulação, não de um ou dois, mas de inúmeros conceitos formados racionalmente? Se não houver esta articulação como se distingue um homem sabedor de um ignorante? Nós não afirmamos ou negamos a qualidade de "sabedor" ao sabor do acaso, mas sim quando verificamos que um dos dois possui um conjunto articulado de conceitos de que o outro não dispõe. De entre as "artes" algumas relacionam-se com o seu objecto apenas mentalmente, outras vezes usam um certo instrumento para realizar uma obra: de que outro modo seria possível um geómetra ver figuras que, ou não existem, ou são indistinguíveis as verdadeiras das falsas? Ou um citarista compor os ritmos e adaptar-lhes os versos? E o mesmo se diga de outras artes similares, cujo objectivo está apenas na realização de alguma actividade prática. Ora como é possível realizar qualquer obra por recurso a uma "arte" se não se der o caso de o respectivo praticante ter grande número de conhecimentos teóricos?

---

[31] Luculo pretende certamente dizer que no diálogo precedente, o *Catulus*, Cícero deveria ter proposto traduzir ἔννοια por *notitia* "noção".

Acima de tudo é a teoria das virtudes[32] que confirma ser possível percebermos e compreendermos muita coisa. Segundo penso, é nela apenas que consiste a sabedoria[33], a qual, em minha opinião, não é uma mera compreensão das coisas, mas uma compreensão que entendo dever ser estável e imutável. Além disto a sabedoria é uma arte da vida, cuja constância deriva de si mesma; ora essa constância, caso não possua algo de percebido e conhecido, onde, pergunto eu, e de que modo poderá surgir. Pergunto ainda como é que o homem de bem, o homem que prefere sofrer toda a espécie de tormento, de passar pela dor mais insuportável, do que faltar ao seu dever ou à palavra dada, pergunto como é que um tal homem se submeteria a tão duras leis se não dispusesse de algum conhecimento perfeita, completa e profundamente enraizado em si, que o levasse a agir como age. De nenhum outro modo pode suceder alguém dar tanto valor à equidade e à palavra dada a ponto de não fugir a nenhum suplício desde que se lhes mantenha fiel, salvo se tiver dado o seu assentimento a ideias que nunca poderão ser falsas. A própria sabedoria, se porventura não souber de si mesma se é ou não é sabedoria, de que modo poderá granjear o nome de sabedoria[34]? Mais ainda: como ousará alguém empreender e levar a cabo con- VIII 23 24

[32] Por "teoria das virtudes" *(uirtutum cognitio)* pode entender-se o conhecimento que o homem tem da virtude em geral, e de cada virtude em particular (*uirtutum* – genitivo objectivo), mas pode entender-se também como significando que a virtude é ela própria um conhecimento (*uirtutum* – genitivo subjectivo). Esta última interpretação é, naturalmente, preferível, na medida em que corresponde à definição estóica da filosofia como "arte da vida" (i.e., como união indissociável de teoria e prática), e não apenas como uma soma de conhecimentos objectivos.

[33] Lat. *scientia*, que aqui deveremos entender no sentido do grego σοφία (mais comummente traduzido pelo lat. *sapientia*), e não como correspondente ao grego ἐπιστήμη "ciência".

[34] Em todas as suas três ocorrências nesta frase "sabedoria" traduz o lat. *sapientia* (cf. nota precedente).

fiadamente alguma acção quando não conhecer um rumo certo que possa seguir? Quando hesitamos na determinação de qual é o último, o supremo bem, quando não sabemos qual o critério pelo qual tudo aferir, como podemos falar em sabedoria? Observemos ainda que é de todo necessário que a sabedoria fixe um ponto a partir do qual inicie e prossiga a sua acção, e que esse ponto deve estar de acordo com a natureza[35]. De outra forma nenhum propósito[36] (pois é esta a palavra que uso para traduzir ὁρμή, ou seja, o impulso que nos leva a fazer algo e a procurar alcançar o que nos surgiu à frente), nenhum propósito, digo, nos poria em movimento.

25 Ora o que nos põe em movimento deve primeiramente surgir à nossa vista e ganhar o nosso crédito, coisa que não poderá suceder se não podemos discernir se o que vimos é falso ou não. De que modo o nosso espírito pode ser aliciado a procurar alguma coisa se do objecto que vemos formos incapazes de compreender se ele é adequado ou contrário à natureza? Por isso mesmo é que, quando a alguém não ocorre ao espírito se algo é ou não o seu dever, nunca iniciará qualquer acção, nunca será impelido, nunca será motivado a fazer coisa alguma. Se alguém alguma vez se decide a agir, é porque, necessariamente, o objecto que procura lhe parece corresponder à verdade.

26 Ora bem, se a tese dos Académicos é verdade, então a razão fica por completo reduzida a nada, quando ela é por assim dizer a luz que nos ilumina a vida: ireis vós, apesar de tudo, persistir na vossa distorcida ideia? A razão fixou o ponto de partida[37], a razão levou ao aperfeiçoamento da vir-

---

35 Princípio partilhado por Estóicos e Epicuristas: *sequi naturam* "seguir a natureza", embora o entendimento que as duas Escolas fazem dele seja diametralmente oposto.

36 "Propósito" traduz o lat. *adpetitio*, a palavra escolhida por Cícero como versão do grego ὁρμή "impulso, movimento impetuoso"

37 "O ponto de partida" da investigação a desenvolver, e que visa chegar "à virtude", ao conhecimento.

tude[38], e a própria razão saiu reforçada pela investigação. Mas investigação significa o propósito de obter conhecimento. Finalidade da investigação é a obtenção do conhecimento. Ora ninguém obtém o conhecimento de coisas falsas, e não é possível dizer que foram obtidos conhecimentos que, na realidade, permanecem duvidosos. Apenas de algo que estava, como que "velado", pode dizer-se, depois de ter sido "desvelado", que "foi descoberto". Deste modo <a razão> comporta tanto um início, a investigação, como um fim, o acto de perceber e compreender. A conclusão de um argumento, em grego ἀπόδειξις[39], pode definir-se assim: "uma argumentação racional que, a partir de dados já conhecidos, chega a um resultado antes ainda não conhecido". Ora se IX 27
todas as sensações fossem, como eles dizem, tais que pudessem até ser falsas sem que nenhum critério pudesse operar uma distinção entre elas, como poderia dizer-se que se chegou a alguma conclusão ou se fez alguma descoberta, ou que confiança mereceria a conclusão dum argumento? A própria filosofia, que só trabalha com argumentos racionais, a que resultados chegaria? E qual seria o futuro da sabedoria, atendendo a que esta nem deve duvidar de si mesma, nem dos seus princípios básicos (a que os filósofos chamam δόγματα[40]), nenhum dos quais pode ser atraiçoado sem culpa, pois quando se atraiçoa um princípio básico atraiçoa-se simultaneamente a lei da verdade e da justiça, delito que costuma resultar nas traições entre os amigos ou entre os estados. Não pode, pois, duvidar-se que nenhum princípio atribuído a um sábio pode ser falso; e não basta não ser falso, deve ser também olhado

[38] Lat. *uirtus*, aqui no sentido estóico de *ratio perfecta* "a perfeita razão" (o conhecimento, a sapiência).

[39] Lit. "apresentação, acto de tornar conhecido, argumento probatório" (LSJ); na lógica aristotélica, "demonstração, prova dedutiva de um argumento por meio de silogismo".

[40] Lit. "princípios, preceitos (lat. *praecepta*), doutrinas fundamentais".

como estável, sempre válido e tal que nenhum raciocínio o possa abalar: ora princípios tais nem existem, nem parece que possam existir para os <Académicos>, em cujo entender os fenómenos[41] de que derivam os princípios em nada diferem das representações falsas.

28 A esta tese pode opor-se a objecção de Hortênsio, a saber, que vós, <Académicos>, poderíeis aceitar que um sábio estivesse certo ao menos deste princípio: *"que nada pode ser conhecido"*. Mas quando Antípatro[42] colocou a mesma objecção, dizendo a quem garantia nada poder conhecer-se que, pelo menos, devia aceitar como conhecido este facto[43], ainda que todos os outros factos não o fossem, Carnéades opôs-se-lhe violentamente. Garantia este que tal possibilidade não só não era aceitável, como era o mais possível contraditória. Quem nega que exista alguma coisa que possa ser conhecida não admite nenhuma excepção; logo necessariamente a excepção objectada também não pode de modo algum ser encarada como compreendida.

29 Antíoco dava a impressão de enfrentar esta questão de um modo mais eficaz. Dado que os Académicos admitiam este princípio básico (como vedes estou a referir-me a um δόγμα!), isto é, que nada pode ser conhecido, então não deveriam oscilar quanto a este seu princípio, como fazem em outras circunstâncias, sobretudo se tal princípio constitui o fundamento da sua teoria. É até a regra definidora da sua filosofia, a determinação do verdadeiro e do falso, do conhecido e do desconhecido. Uma vez que aceitam este princípio e pretendem

---

41 Lit. "eles negam que aquelas representações sensoriais *(illa uisa)* de que decorrem todos os princípios básicos *(e quibus omnia decreta sunt nata)* se distingam de [representações] falsas."

42 Antípatro de Tarso, filósofo estóico. Os seus fragmentos, incluindo este passo de Cícero, em *S.V.F.*, III, 3: Antipater Tarsensis (= Radice, 2006 [2], pp. 1452 ss.). Sobre este filósofo, v. Diógenes Laércio, VII, 54, 55, 57, 60, 68, 84, 92.

43 I.e., o próprio facto de nada poder ser compreendido.

ensinar quais as representações que convém aceitar e quais as que convém rejeitar, então deviam pelo menos dar por conhecido o critério para ajuizar sobre o verdadeiro e o falso. De facto as questões fundamentais de toda a filosofia são estas: como ajuizar o que é verdadeiro, e qual o limite máximo do conceito de bem. Além disto não se pode considerar sábio quem ignora qual o ponto de partida para a obtenção do conhecimento bem como o ponto máximo a que pode chegar, ou seja, nem sabe donde deve partir nem aonde deve chegar. Ter dúvidas a este respeito, e nem sequer acreditar que essas dúvidas possam vir a ser removidas, é atitude o mais contrária possível à sabedoria. Seria, portanto, preferível que se exigisse deles pelo menos este ponto: que aceitassem como conhecimento o facto de nada poder ser conhecido. Mas quanto à inconsistência de toda esta sua teoria – se é que se pode atribuir uma teoria a um homem que recusa todo o saber – creio que deve bastar o que já ficou dito.

Segue-se uma dissertação, copiosa, sem dúvida, mas um **X 30**
tanto mais abstrusa, pois trata em parte de matérias relativas à ciência da natureza[44], pelo que receio ter de dar mais espaço de manobra e de argumentação aos que forem da posição contrária à minha; de facto, o que posso eu pensar que fará, em matérias difíceis e obscuras, um homem cujo propósito é ocultar o que é claro[45]? Podia discutir-se em pormenor sobre a forma artificiosa como a natureza criou primeiro todos os outros animais, depois em especial o homem: quais as capacidades dos seus sentidos, por que processo as sensações come-

[44] "Ciência da natureza" = *physica*.

[45] "Um homem" = um seguidor do cepticismo académico. Se os céptticos conseguem negar a possibilidade do conhecimento mesmo em matérias tão evidentes como as representações fornecidas pelos sentidos, o que podemos esperar dos seus ensinamentos no domínio da física, em que quase tudo escapa aos nossos sentidos, quer seja ao nível do infinitamente pequeno, como os átomos, ou ao nível do infinitamente grande, como a estrutura do universo?

çaram por nos atingir, como depois se seguiu o aparecimento dos impulsos por elas gerados, enfim como fomos adaptando os sentidos à percepção das coisas. A própria mente, que por um lado é a fonte dos sentidos e por outro é ela mesma um sentido, dispõe de uma capacidade natural que dirige para aquelas coisas que lhe despertam a atenção. Assim, usa de algumas sensações, por assim dizer, mal as recebe, outras como que as guarda escondidas, e daqui provém a memória, outras ainda emprega-as para construir analogias, destas decorrendo por sua vez a formação dos conceitos, a que os Gregos chamam umas vezes ἔννοιαι e outras προλήμψεις. Quando a estas faculdades se juntam a razão, a capacidade argumentativa[46] e a consideração da enorme quantidade das coisas existentes, então dá-se a percepção gradual de todas elas e a própria razão vai-se também gradualmente aperfeiçoando até atingir a sabedoria.

31 Dado que é a mente humana a faculdade mais adequada para chegar ao saber do mundo e para assegurar um rumo à existência, é ela quem assume sobretudo a aquisição do conhecimento; é ela, pois, quem opera a κατάληψις, à qual, conforme já disse, podemos chamar, em tradução literal, *compreensão*; a esta, a razão ama-a não só por si mesma (pois nada agrada mais à razão do que a luz da verdade), mas também pela sua utilidade. Pelo mesmo motivo serve-se também dos sentidos, inventa as técnicas como se outros sentidos fossem, e assim vai dando forças à filosofia para esta elaborar a noção de virtude, na qual se realiza uma vida autenticamente humana. Por conseguinte, esses filósofos que negam a possibilidade de todo o conhecimento acabam por eliminar também estas faculdades que dão sentido à vida, ou, melhor dizendo, destroem-nas por completo, privam de alma o ser humano a ponto de ser difícil falar sobre a sua ousadia do modo que a causa o exigiria.

---

[46] Lat. *argumenti conclusio* (o raciocínio dedutivo).

Não consigo até entender claramente qual seja a sua intenção, nem mesmo onde pretendem chegar. Por vezes, quando lhes apontamos, por exemplo que, se o que eles proclamam é verdadeiro, então tudo é duvidoso, eles respondem-nos: *"Que temos nós a ver com isso? Acaso é nossa a culpa? Acusem a natureza, pois esta é que, como diz Demócrito, ocultou nas profundezas a verdade*[47]*."* Outros há que se defendem com mais propósito, queixando-se de que os acusamos de declarar que tudo é incerto, e tentam ensinar-nos a distinguir a diferença existente entre uma coisa incerta e uma coisa incompreensível. Com os que fazem esta distinção podemos discutir; quanto aos outros, os que declaram ser tudo incerto, como sucede com o número das estrelas, que ignoramos se é par ou ímpar, a esses deixemo-los em paz, como casos desesperados. Ora os primeiros (e eu notei que ficastes impressionados com este facto) entendem que existe a categoria do provável, que tem, por assim dizer, a aparência de verdadeiro, e pode constituir um critério não só para a vida prática, mas também para as investigações e dissertações de ordem teórica. 32

Mas que critério é este do verdadeiro e do falso se não possuímos nenhum conceito do que seja a verdade e a falsidade, dado o facto de estas noções serem indiscerníveis? Se temos esse conceito, então, assim como há uma diferença entre o bem e o mal, deve haver também uma distinção entre verdade e falsidade. Se não existe diferença, também não pode haver critério, nem pode alguém cujas representações do verdadeiro e do falso são coincidentes formular qualquer juízo, ou ter alguma base para determinar a verdade. Quando dizem que apenas negam esta proposição: *que pode existir algo que aparente ser <verdadeiro> desde que não possa do mesmo modo aparentar também ser falso,* mas admitem tudo o mais, estão a argu- XI 33

[47] V. *Acad.* I, 44, em que são referidos alguns filósofos antigos, anteriores a Sócrates, que, como os cépticos da Nova Academia, negavam a possibilidade do conhecimento.

mentar infantilmente. Recusam o critério que serve de base a todos os juízos, mas dizem aceitar todos os demais: é o mesmo que privar uma pessoa de usar os olhos e dizer-lhe que não a privam da presença de objectos visíveis. Assim como umas coisas são conhecidas através dos olhos, assim as demais são-no através das representações; devem, porém, ter alguma característica que as denote como verdadeiras, e não uma característica que as denote como verdadeiras e falsas ao mesmo tempo. Por esta razão, quer tu tenhas tido uma percepção plausível, quer uma percepção plausível mas que nada impede de ser verdadeira, como pretendia Carnéades, quer outra impressão qualquer por que queiras guiar-te, teremos sempre de regressar à representação de que tenho estado a
34 falar. Se nesta for indiscernível o verdadeiro e o falso, será impossível formular um juízo, porquanto uma coisa ser caracterizada em termos de verdade de uma forma indefinida equivale a não ser caracterizada. Mas se não houver indefinição, então obterei o que pretendo, isto é, algo que se me afigure ser verdadeiro sem que ao mesmo tempo se afigure ser falso. Eles caem num erro semelhante quando, coagidos pela necessidade da verdade, pretendem estabelecer uma distinção entre "evidência" e "percepção", e procuram demonstrar que existe algo que é evidente, mas que essa evidência, se se pode gravar no espírito e na mente, não é susceptível de ser percebida e compreendida. Ora como é possível dizer que uma coisa é "evidentemente branca" se for possível suceder uma coisa preta aparentar ser branca, ou como é possível uma coisa ser evidente e gravada finamente na mente e ao mesmo tempo ser incerto se <a mente> foi tocada por algo de verdadeiro ou algo de ilusório? Numa palavra, nada resta que seja evidente, nem uma cor, nem um corpo, nem uma verdade, nem
35 um argumento, nem uma impressão sensorial, nada. Por isto sucede-lhes com frequência que, a propósito das suas afirmações, os interlocutores lhes ponham a questão: *"Isto ao menos vocês compreendem?"* Só que eles troçam de quem assim

os interroga. Não se dão sequer ao trabalho de demonstrar que ninguém pode discutir nem ajuizar do que quer que seja sem apresentar características seguras e fiáveis da posição que toma como verdadeira. Afinal de contas, a que é que chamais "probabilidade"? O facto é que, se alguém deparar com uma coisa qualquer, que à primeira vista lhe parece "provável", e depois a aceitar como tal, está a proceder sem o mínimo rigor. Se, pelo contrário, apenas aceitar como válida a sua representação depois de uma observação atenta e de uma consideração aprofundada, nem por isso poderá ser bem sucedido.

Primeiro porque não podemos dar igualmente crédito a 36
todas as representações entre os quais não exista qualquer diferença; segundo, porque, embora digam poder suceder ao sábio que, depois de fazer com o máximo cuidado todas as observações possíveis, descubra algo que lhe pareça verosímil mas que esteja o mais distante possível da verdade, ou que, como costuma dizer-se, coincida em grande parte com a verdade, ou dela muito se aproxime, nem mesmo assim ele lhe deverá dar crédito. Para se lhe dar crédito é necessário ter a noção do que distingue a verdade: se tal noção for obscura ou inatingível, que espécie de verdade é que eles julgam poder-se alcançar? Que coisa mais absurda se poderá encontrar do que declarar, como eles fazem: *"Esta é uma característica significativa deste objecto, aceito-a como base para o meu raciocínio, mas pode muito bem suceder que o objecto denotado seja falso ou mesmo inexistente"*?

Mas basta por agora sobre o problema do conhecimento[48]. Se alguém pretender contestar o que acabei de dizer, mesmo na minha ausência a verdade saberá defender-se sozinha.

---

[48] Optámos aqui pela tradução de *perceptio* como "conhecimento", no que seguimos a versão de L. Straume-Zimmermann (*Erkenntnislehre*, lit. "teoria do conhecimento"), mas há outras opções possíveis: Rackham, por exemplo, prefere usar *perception*, que mais parece transcrição do que tradução, e Schäublin, por seu lado, escreve *(Thema) des "Erfassens"*, i.e., "(o tema) do conhecer, do conhecimento, ou compreensão".

XII 37 Esclarecidas as questões que acabei de vos expor, passarei a falar um pouco sobre a questão do assentimento e da aprovação, ou seja, do que os Gregos chamam συγκατάθεσις, não porque o tópico não seja vasto, mas porque já anteriormente explicitei os seus fundamentos. De facto, quando falei sobre a espécie de faculdade existente nos sentidos, tornou-se simultaneamente notório que muitas coisas eram compreendidas e percepcionadas pelos sentidos, coisa que não poderia suceder sem o assentimento <da razão>. Viu-se depois que a principal diferença a fazer entre um ser inanimado e um ser vivo[49] consistia em que este realiza alguma acção (pois se não tiver nenhuma actividade é impossível até conceber que seja um ser vivo), pelo que ou teremos de o privar da faculdade sensorial, ou de o dotar com a faculdade do assentimento <aos dados sensoriais>.

38 De facto, privar um ser da faculdade tanto de sentir, como de assentir, é de certo modo equivalente a roubar-lhe a vida[50]. Tal como o prato da balança se inclina para o chão se lhe pomos pesos em cima, também a razão reconhece a evidência <de certas representações>. Na realidade, assim como nenhum ser vivo pode deixar de desejar aquilo que se lhe afigura "adequado" à sua natureza (οἰκεῖον, como se diz em

---

[49] Lat. *animal*, palavra cujo campo semântico excede o do termo português "animal".

[50] A tradução literal da frase latina seria: *De facto, a alma* (o princípio vital, *Lebensgeist*, como traduz Schäublin; parece-nos descabida a versão de Rakham: "mind") *é, de certo modo, roubada àqueles <entes> que, como eles pretendem* (uolunt), *não <são capazes> nem de sentir nem de assentir* (neque sentire neque adsentiri). Mas põe-se o problema: quem são estes "eles" que pretendem negar a outros a capacidade quer de sentir, quer de assentir? Schäublin sugere que se trata dos Académicos, e por isso traduz: *[In der Tat wird denen gewissermaßen der Lebensgeist entrissen,] die* ***nach der Behauptung der Akademiker*** *weder wahrnehmen noch zustimmen*. A sugestão parece-nos aceitável, interpretada à luz dos parágrafos anteriores: não adquirimos conhecimentos através das representações sensoriais nem damos o nosso assentimento (isto é, não reconhecemos como verdadeiras) a essas representações.

grego), igualmente não pode deixar de "dar o seu assentimento"[51] a um objecto que se lhe apresente como evidente. Assim, se o que tenho estado a discutir é verdade, não preciso de dizer uma palavra mais sobre o assentimento, pois quem tem uma percepção dá-lhe de imediato o seu assentimento. Mas há ainda outras consequências a tirar, nomeadamente que sem assentimento não pode haver memória, nem conceitos, nem ciências[52]; acima de tudo, se alguma liberdade de acção[53] nós temos, perdê-la-emos se formos incapazes de "dar o nosso assentimento" ao que quer que seja.

Onde está, portanto, a virtude se não temos capacidade **39**
de decisão? Seria o maior dos absurdos pensar que está na nossa mão avaliar os vícios e não os praticar se não o desejarmos, mas negarmos a mesma possibilidade à virtude, cuja constância e firmeza depende inteiramente das coisas a que dá o seu assentimento e aprovação. Antes de fazermos algo é absolutamente necessário termos alguma percepção e darmos o nosso assentimento ao que percepcionamos. Por conseguinte, eliminar ou a percepção ou o assentimento equivale a roubar à nossa vida toda a capacidade de acção.

Vejamos agora quais os argumentos que <os Académi- **XIII 40**
cos> costumam aduzir contra esta opinião. Mas antes ides ter a possibilidade de ficar a conhecer como que os fundamentos de todo o seu sistema. Começam eles por construir uma teoria daquilo a que chamei atrás *representação*, definindo a sua essência e as suas espécies. Neste capítulo estudam o que é que pode ser percepcionado e compreendido, com tanto pormenor como os Estóicos. Em seguida expõem os dois princípios que, por assim dizer, contêm em síntese toda esta

---

[51] Lat. *adprobare* "reconhecer como verdadeiro, como uma coisa real".

[52] Lat. *artes* (Rakham: "sciences", Straume-Zimmermann: "Wissehschaften"), que poderíamos também verter por "artes" (Schaublin: "Künste"), ou "técnicas".

[53] Lit. "se existe alguma coisa em nosso poder, se dispomos de algum livre arbítrio".

questão: I) dados dois objectos tais que a aparência de um em nada se distingue da aparência do outro, não será possível que um seja percepcionado e o outro não o seja; II) não há nenhuma diferença entre eles não só quando esses objectos são idênticos em todos os pormenores, mas também quando são impossíveis de distinguir um do outro. Com base nestas premissas, uma única conclusão se retira da argumentação, que se pode desdobrar nestas conclusões parcelares: 1) de todas as coisas que se nos oferecem aos sentidos, umas são verdadeiras e outras são falsas; 2) aquilo que é falso não pode ser percepcionado, mas 3) o que se nos oferece aos sentidos como sendo verdadeiro é de tal natureza que igualmente poderia parecer falso; 4) de impressões sensoriais que se nos oferecem sem nenhuma diferença entre elas, é impossível que umas possam ser percepcionadas e outras não: logo, 5) nada que se nos ofereça aos sentidos pode constituir uma percep-
41 ção. Das proposições que usam para extrair a conclusão que pretendem há duas que pensam serem-lhes reconhecidas (pois ninguém aparenta contestá-las). São elas: I) as representações falsas não podem originar uma percepção; II) das representações entre as quais não existe qualquer diferença não pode dar-se o caso de umas serem tais que possam originar uma percepção, e outras serem tais que o não possam. Outros pontos há ainda que eles defendem com argumentos variados. São também mais duas proposições: 1) das impressões sensoriais que recebemos, umas são verdadeiras, outras falsas; 2) toda a impressão sensorial causada por um objecto verdadeiro é de natureza tal que igualmente poderia provir de um
42 objecto falso. Estas duas proposições não as referem de passagem, pelo contrário, desenvolvem-nas, e dão-lhes um tratamento minucioso e atento. Efectivamente eles dividem-nas em partes, e de âmbito considerável: primeiro temos as sensações, depois as representações decorrentes das sensações e da totalidade da experiência, a que, aliás, não parecem atribuir grande importância; finalmente chegam a um ponto em

que nem por raciocínio nem por conjectura se pode obter a percepção do que quer que seja. Estas proposições, por sua vez, dividem-nas em unidades ainda mais pequenas. Como vistes na conversa de ontem acerca das sensações, eles procedem assim com tudo: dividem cada tópico em partes cada vez mais pequenas, com o propósito de mostrar que em todas as impressões verdadeiras estão misturadas outras falsas, que em nada se distinguem das verdadeiras; dadas estas circunstâncias, nunca será possível obter-se a compreensão de coisa alguma.

Não nego que toda esta subtileza seja muito digna da filo- **XIV 43**
sofia, mas acho-a o menos apropriada possível para a filosofia destes homens. Definições, divisões, uma linguagem que recorre a estes meios para procurar a clareza, analogias, contradições e a respectiva distinção subtil e engenhosa, tudo isto são processos próprios de homens que defendem princípios que crêem verdadeiros, correctos e firmes, não de homens para quem é igual a probabilidade de uma coisa ser verdadeira ou falsa. Como reagem eles caso alguém lhes pergunte se a sua definição é susceptível de ser aplicada a uma outra coisa qualquer: se disserem que sim, como poderão provar que essa definição é verdadeira? Mas se disserem que não, como uma definição verdadeira não pode aplicar-se a uma coisa falsa, então, em virtude dessa mesma definição, <uma coisa falsa> poderá ser objecto de compreensão, conclusão que eles de modo algum admitem. O mesmo argumento pode usar-se em todos os demais tópicos.

Quando afirmam perceber com toda a clareza o assunto **44**
sobre que estão a discorrer, sem disso serem impedidos pela ambiguidade das representações, estarão a confessar a possibilidade da compreensão; se negam que as representações verdadeiras são indiscerníveis das falsas, a sua argumentação não poderá progredir, pois ser-lhes-á feita sempre a mesma objecção de sempre. Um argumento não pode chegar a uma conclusão se as premissas que conduzem a essa conclusão não

forem previamente dadas como provadas de modo a que nenhuma delas possa vir a verificar-se falsa. Por conseguinte, se a razão, apoiando-se em factos bem compreendidos e percepcionados, avança até concluir que nada há que possa ser compreendido, acaso poderá encontrar-se coisa mais contraditória consigo própria do que esta? E se o objectivo assumido de uma exposição consiste em tornar clara uma coisa que não o era, e se para chegar a este objectivo deve basear-se em sensações e outros factores evidentes, como classificar a linguagem destes homens para quem uma coisa tanto pode existir como não existir? A melhor prova disto é que eles aceitam como compatíveis estas duas proposições tão fortemente contraditórias: primeira, que há algumas representações falsas (ora com esta afirmação, estão a admitir que também há algumas verdadeiras); segunda, e simultaneamente, que entre as representações falsas e as verdadeiras não há diferença alguma. Mas a primeira proposição foi aceite como se tal diferença houvesse; logo, a segunda proposição é refutada pela primeira, e a primeira é refutada pela segunda.

45 Mas vou prosseguir, avançando sempre sem admitir nada dado como comprovado, mas sempre analisando as teorias académicas ponto por ponto, sem deixar nada para trás. Em primeiro lugar, aquilo a que chamei *perspicuidade*[54] tem capacidade suficiente para só por si nos sugerir que as coisas são conforme aparentam ser. Contudo, para podermos tomar como ponto de partida essa evidência com segurança e persistência, é mister recorrermos a maior arte e maiores precauções, sem deixarmos que o que é transparente se transmute em falsas aparências que de novo nos façam cair no erro. Um homem como Epicuro, que pretendeu socorrer as pessoas caídas naqueles erros que parecem confundir o conhecimento da verdade, e que afirmou ser tarefa do sábio separar a opinião do claro saber, acabou por nada progredir, pois não con-

[54] *Perspicuitas* = evidência.

seguiu eliminar a possibilidade do erro nas opiniões humanas. Por esta razão, quando são apresentadas duas causas que **XV 46**
impedem a obtenção de um conhecimento claro das coisas, há que procurar outras tantas formas de combatê-las. A primeira consiste em que os homens não dão a necessária atenção àquilo que é evidente de modo a poderem reconhecer a intensidade dessa mesma evidência. A segunda consiste em que muitos se deixam enredar e iludir por falácias e silogismos capciosos e, como se sentem incapazes de os desmontar, desistem de procurar a verdade. É preciso, portanto, ter a resposta pronta para defender o que é evidente, como já acima referi, e estarmos equipados para fazer frente e desmascarar esses argumentos falaciosos. É este ponto que irei tratar de seguida.

Vou então expor ordenadamente todos os seus argumentos, **47**
já que eles próprios costumam apresentá-los em sequência lógica.

Em primeiro lugar procuram estabelecer que muitas coisas podem parecer existir embora na realidade não existam; é um facto que as nossas mentes se deixam infundadamente impressionar do mesmo modo tanto pelo que não tem, como pelo que tem existência real. Dizem eles: *Quando afirmais que há certas representações enviadas pela divindade à maneira das que nos aparecem em sonhos, ou das que são sugeridas pelos oráculos, pelos auspícios ou pelas vísceras <dos animais>*"[55] (segundo os

[55] Teremos ocasião de observar, a propósito do tratado de Cícero *Sobre a adivinhação*, a situação curiosa de o Cícero-filósofo descrer nos auspícios enquanto o Cícero-homem-de-estado era membro activo do colégio dos áugures, uma das instituições religiosas da república romana. Notem-se os vários tipos de previsão do futuro: a consulta dos oráculos (nomeadamente dos oráculos gregos, como o de Delfos, ou dos livros sibilinos, em Roma), a observação do voo das aves – o *auspicium* propriamente dito (o termo latino significa precisamente "observação das aves") – ou a "consulta" aos "frangos sagrados", ou ainda a aruspicina, a observação das vísceras, *exta*, dos animais

<Académicos> estas visões são aceites pelos Estóicos, cujas teses estão combatendo) –, e perguntam como é possível um deus tornar *prováveis*[56] estas representações falsas, quando, pelo contrário, <o mesmo deus> não consegue <tornar prováveis> outras que estão muito mais próximas da verdade; ou, se pode fazer o mesmo também a estas, porque não o pode fazer àquelas, que apenas com grande dificuldade se distinguem umas das outras; ou ainda, se pode fazê-lo a estas, porque não pode fazê-lo também àquelas entre as quais não há qualquer distinção?

48 *"Por outro lado, se a mente se move só por si, como o comprovam aquelas imagens que nós formamos ao pensar, ou também aquelas que aparecem ao espírito durante o sono ou em períodos de alucinação, não acho concebível que a mente se mova dum modo tal que não consiga distinguir se as suas representações são verdadeiras ou falsas, antes lhe parece não haver diferença entre umas e outras"*: é o caso de pessoas que estremecem ou empalidecem, quer espontaneamente, devido a alguma comoção especial da mente, quer devido a algum facto exterior que provoque medo, mas sem que seja possível destrinçar um do outro os dois tipos de tremor e de palidez, ou como se nenhuma diferença existisse entre uma causa de medo interna ou vinda do exterior. *"Finalmente,* dizem, *se nenhuma representação falsa é provável, será por outro motivo; mas se algumas são prováveis <apesar de falsas>, porque não o serão também aquelas em que não é fácil distinguir por que razão não existe qualquer diferença, sobretudo atendendo a que vós, <Estóicos,> dizeis que o sábio, quando sofre uma*

---

sacrificados aos deuses, em especial do *fígado*, processo de adivinhação em que os Etruscos eram especializados, daí que à aruspicina os latinos chamassem *disciplina etrusca*.

56 Para os cépticos da Nova Academia, por exemplo Carnéades, e o próprio Cícero, o homem nunca pode ter a certeza de nada, apenas pode considerar que certos fenómenos ou acontecimentos são *prováveis*, em latim *probabiles*, pelo que a sua teoria do conhecimento é por vezes apelidada de "probabilismo".

alucinação, suspende todo o assentimento às suas representações, precisamente porque nelas não detecta qualquer distinção?"

A todas estas representações vazias[57] Antíoco não só contrapôs muitos argumentos, como chegou mesmo a gastar um dia inteiro só com este ponto que tenho estado a discutir. Acho que não devo seguir-lhe o exemplo, mas sim limitar-me aos tópicos fundamentais. **XVI 49**

A primeira censura a fazer diz respeito ao uso que eles[58] fazem da forma mais capciosa de silogismo, uma forma que não costuma usar-se muito em filosofia, e que consiste em ir acrescentando ou eliminando tópico atrás de tópico de forma gradual: é o que se designa por *sorites*[59], em imitação dum montículo que se vai formando juntando grão atrás de grão; é um tipo de raciocínio distorcido e capcioso. Por exemplo este encadeamento <de premissas>: *"Se uma dada representação é apresentada por um deus a uma pessoa adormecida como provável*[60]*, porque não também uma que seja verosímil*[61]*? E porque não uma que seja difícil de distinguir de uma representação verdadeira? E porque não uma que seja mesmo impossível de distinguir <se é verdadeira ou falsa>? E porque não uma em que não exista qualquer diferença <entre a verdade e falsidade>]?"* Se chegas a esta conclusão por eu ter admitido a premissa precedente o erro será meu; mas se és tu que vais prosseguindo o raciocí-

---

[57] "Representações vazias": expressão empregada ironicamente por Luculo para designar os argumentos destituídos de fundamento usados pelos céptico, que Antíoco de Áscalon vai tentar rebater, no esforço de reconduzir a Academia (Nova) de Arcesilau e Carnéades à "pureza" da Academia (Antiga) de tradição platónica.

[58] Os adeptos da "Academia" céptica.

[59] Sorites, grego σωρίτης *sorítes* "silogismo do montículo (de cereais)", de σωρός "montículo de grãos (u.g., de trigo"), cf. σωρῖτις *Sorítis* epíteto de Deméter, a deusa dos cereais. Teria sido inventado por Eubúlides de Mileto (Diógenes Laércio, II, 108).

[60] "Provável", lat. *probabilis*, lit. "que merece aceitação"..

[61] "Verosímil", lat. *uerisimilis*, lit. "que aparenta ser verdadeiro".

50 nio por tua vontade, nesse caso o erro é teu. Quem te autorizou a partir do princípio que um deus pode fazer tudo, ou que, caso possa, está disposto a fazê-lo? Com que fundamento admites que, se uma coisa pode ser semelhante a outra, se segue que é difícil distinguir uma da outra, seguidamente que não é possível distingui-las, finalmente, que elas são idênticas? Pelo facto de os lobos serem parecidos com os cães chegarás à conclusão que são idênticos? Também há acções desonestas que aparentam ser honestas, gestos maus que parecem bons[62], obras de arte em que não há arte nenhuma[63]: por que motivo hesitamos em afirmar que não há qualquer diferença entre umas e outras? Acaso não nos damos conta da contradição? Nenhuma coisa pode ser transposta do seu género para um outro género; se porventura fosse possível que entre representações pertencentes a diferentes géneros não houvesse qualquer diferença, encontrar-se-iam, dentro do mesmo género, coisas pertencentes a esse género e coisas pertencentes a um género diferente. Como será isto possível?

51 Todas as representações vazias[64], portanto, admitem somente uma forma de refutação, quer sejam formadas pela nossa mente a pensar, coisa que entendemos ser perfeitamente possível, quer ocorram durante o sono, em estado de embriaguez ou em virtude de uma alucinação. Ora a todas as representações deste género falta, em nosso entender, uma característica a que nos devemos agarrar com toda a energia[65]: a evidência. Haverá alguém que, quando forma uma representação e a imagina em pensamento, não reconheça, no momento em que cessa o devaneio e retorna à realidade, a

---

62 Lit. "(gestos parecidos) a (gestos) bons (mas que) não (são) bons". "Gestos" tem aqui o sentido de "procedimentos, comportamentos".

63 Lit. "(obras) sem arte nenhuma (que aparentam ser) obras de arte".

64 Isto é, representações a que não corresponde nenhum objecto no mundo real.

65 "Com toda a energia", em lat. *mordicus* lit. "à dentada, com os dentes".

diferença existente entre as representações evidentes e as vazias? O mesmo raciocínio aplica-se aos sonhos. Ou imaginas que Énio[66], depois de passear no jardim com o seu vizinho Sérvio Galba, diria: *"Pareceu-me ter andado a passear com Galba"*? Mas ao narrar um sonho, escreveu: *"Pareceu-me ver junto a mim o poeta Homero!"*[67] E no seu poema *Epicarmo* escreve também: *"Pareceu-me sonhar que eu próprio estava morto!"*[68] Por conseguinte, assim que despertamos, notamos a vacuidade de tais representações e não as recordamos como fazemos com as acções que praticámos no foro.

"Mas enquanto as contemplamos, o seu aspecto nos sonhos é o mesmo que vemos quando acordados." Aqui há já uma diferença, mas deixemo-la de lado. Notemos por agora que não é idêntica, nem na mente nem nos sentidos, a nitidez de pormenores quando estamos a dormir ou quando estamos acordados. As pessoas não têm a mesma consciência do que fazem quando estão embriagadas ou quando estão sóbrias: hesitam, não se decidem, voltam ao início, e só com dificuldade reconhecem as suas representações; e apenas depois de bem dormidas compreendem a que ponto elas eram inconsistentes. O mesmo se passa com os alucinados: começam a sentir que **XVII 52**

---

[66] Poeta latino (sécs. III-II a. C.), muito admirado por Cícero, a quem se deve grande número dos fragmentos subsistentes da sua obra. Distinguiu-se especialmente pelo poema épico *Annales*, em que narrava a história de Roma desde a fundação da cidade por Rómulo até à sua própria época. Escreveu também numerosas tragédias, adaptadas de peças gregas, e também comédias. Entre outros géneros compôs também um poema de índole filosófico a que deu o título de *Epicharmus*, do nome de um comediógrafo grego estabelecido na Sicília (sécs. VI-V a. C.), a quem, na Antiguidade, além de comédias, eram atribuídas obras didácticas sobre temas filosóficos ou científicos.

[67] Fragmento dos *Annales* (v. 3 Skutsch): o poeta sonhou que a alma de Homero, depois de diversas incarnações, tinha agora incarnado nele. Sobre este sonho, que muitos vestígios deixou na tradição latina, veja-se o minucioso comentário que Skutsch lhe dedica na sua edição, a pp. 147-153.

[68] E. H. Warmington, *Remains of old latin – I: Ennius...*, Loeb Cl. Library, p. 410.

estão a ter visões, dizem que lhes parece ver algo que não existe, e depois de passar a crise sentem e dizem o mesmo que Alcméon: *"O meu coração não está de acordo com o que vêem*
53 *os meus olhos!"*[69] Dirão eles: *"Mas o próprio sábio suspende o juízo quando sente uma alucinação para evitar tomar por verdadeiro aquilo que é falso."* Faz, contudo, o mesmo muitas vezes noutras circunstâncias, por exemplo, se os seus sentidos sofrem de alguma incapacidade ou diminuição, se a escuridão ambiente lhe prejudica a visão, se a brevidade do estímulo lhe impede a nitidez da percepção. De resto, o facto de o sábio por vezes ter de suspender o seu assentimento, fala totalmente contra a vossa tese. Se na realidade não houvesse qualquer distinção entre as representações <evidentes e as vazias> o sábio suspendê-lo-ia ou sempre, ou nunca. De todo este tipo de argumentação é possível deduzir com clareza a falta de consistência do discurso destes homens, cujo único propósito é confundir tudo. Como é possível pretendermos que o nosso juízo se caracterize pela seriedade, constância, firmeza, sabedoria, e recorrermos aos exemplos dos que sonham, ou estão alucinados, ou ébrios? <Não> damos conta como na análise desta questão raciocinamos com a maior das ligeirezas? Então não é isto lidar com pessoas embriagadas, a cair de sono ou mentecaptas dum modo tão sem razão que ora dizemos existir uma diferença entre as representações concebidas por pessoas acordadas, sóbrias e de boa saúde e as das que estão afectadas por alguma deficiência, ora dizemos que não existe
54 diferença nenhuma? Nem sequer percebem que assim estão a tornar tudo incerto, o que, aliás, não desejam? *Incerto* é o adjectivo que eu uso para traduzir o grego ἄδηλον[70]. Se as coisas se passam como eles pretendem, isto é, se não faz qual-

---

[69] Alcméon, protagonista de uma tragédia de Énio a que dá o nome. O verso citado ocorre em Warmington, o. c., p. 232.

[70] O termo usado por Cícero corresponde perfeitamente, neste contexto, ao conteúdo do vocábulo grego.

quer diferença que quem tenha a representação esteja alucinado ou de boa saúde, como é que uma pessoa poderá ajuizar sobre a sua própria sanidade <mental>? Pretender semelhante coisa denota uma razoável insanidade! Argumentar com as semelhanças verificáveis, por exemplo, entre um par de gémeos, ou entre as figuras gravadas nos anéis-sinetes, é uma infantilidade. Nenhum de nós nega a existência de semelhanças, já que elas ocorrem entre múltiplos objectos. Se para tornar impossível todo o conhecimento basta o facto de haver muitas coisas semelhantes entre si, porque não vos contentais com este facto[71], tanto mais que nós o reconhecemos sem objecção, e pretendeis antes provar algo que a natureza não admite, ou seja, negando que cada coisa é tal qual é dentro da sua classe, mas que entre duas ou mais coisas pode haver uma semelhança tal que é impossível estabelecer uma diferença entre elas? Admitamos que entre um ovo e os demais ovos, ou entre uma abelha e as demais abelhas haja uma enorme semelhança: porque continuas[72] a teimar, porque vais buscar o exemplo dos gémeos? Toda a gente reconhece que os gémeos são parecidos, coisa que te deveria contentar: só que tu pretendes que eles são completamente iguais[73], e não apenas parecidos, e isso é de todo impossível. Como se isto não bastasse, recorres ainda às teorias daqueles filósofos da natureza que, na Academia, são alvo preferencial de troça; nem sequer às ideias destes renuncias, pelo contrário, afirmas

55

---

71 Ou dito de outra forma: por que razão não vos contentais com o simples facto, reconhecido por nós, de haver grandes semelhanças entre numerosos objectos, e pretendeis inferir daí a impossibilidade de todo o conhecimento?

72 Luculo tem usado no seu discurso a terceira pessoa do plural, "eles", com, por antecedente, Os Académicos. Ocasionalmente usa a segunda: "vós", ou seja, tu, Cícero, e os demais seguidores da Escola. Agora usa a segunda pessoa do singular, limitando a crítica ao seu amigo Cícero.

73 Lit. "pretendes que eles são os mesmos (*eosdem*)".

que Demócrito diz haver inúmeros mundos, e que alguns destes são, não só até tão semelhantes entre si, mas ainda de tal modo absoluta e totalmente iguais que não se pode estabelecer entre eles qualquer diferença; e assim também haverá inúmeros <sóis, e luas, e mares, e terras, e objectos individuais[74]> e até homens. Reclamas de seguida que, se é verdade que um mundo pode ser tão similar a outro mundo que entre eles não exista a mais pequena diferença, te seja reconhecido como facto que também neste nosso mundo pode haver uma coisa tão semelhante a outra que entre elas não haja a mínima distinção, a mínima diferença! Dirás tu: *"Por que motivo a partir daqueles átomos[75] de que, segundo Demócrito, é feito tudo quanto existe, não poderá haver, não haja mesmo nos inúmeros restantes mundos, igualmente inúmeros Quintos Lutácios Cátulos, ou que neste vasto mundo que é o nosso não possa ter nascido um outro Cátulo?"*

XVIII 56 Primeiro pões-me em confronto com Demócrito. Eu não estou de acordo com as suas teorias, <rejeito-as, sobretudo por aquele motivo[76]> aduzido com toda a clareza por físicos mais competentes do que ele: cada ente individual possui características também individuais[77]. Pensa naqueles Servílios

---

[74] Os vocábulos entre parênteses angulares correspondem a uma conjectura de Plasberg para suprir uma lacuna nos mss.

[75] Lat. *ex illis individuis*. O adjectivo *indiuiduus*, substantivado (*indiuiduum, indiuidua*) ou acompanhando um substantivo (*corpora indiuidua*), de *in-* + *diuidere* "que não se pode dividir", corresponde etimologicamente ao grego ἄτομος "idem", de ἀ + τέμνειν "que não se pode cortar". Há em latim outras maneiras de representar o mesmo conceito: *corpora insecabilia, elementa, semina rerum* (lit. "sementes das coisas"), *primordia rerum, corpuscula*.

[76] Tradução da leitura *potiusque refello propter id* que se encontra numa correcção ao mss. de Viena, adoptada por Straume-Zimmermann e Rackham. Plasberg reproduz entre cruzes a lição dos melhores mss., Schäublin postula uma lacuna no original.

[77] Cf. infra 85: *nihil esse idem quod sit aliud* "nenhuma coisa é absolutamente igual a outra coisa"

de outras eras, um par de gémeos[78], e imagina que eles eram tão parecidos conforme se conta: julgas por isso que eles eram idênticos? *"No foro ninguém os distinguia."* Mas distinguia-os em casa. *"Os estranhos confundiam-nos."* Mas não os seus familiares. Não verificamos nós que o convívio frequente faz com que pessoas, que nós achávamos tão parecidas que pensávamos sermos incapazes de as distinguir, com o hábito as acabamos por diferençar tão bem que até estranhamos como as julgávamos parecidas? Podes teimar à tua 57
vontade, não oporei resistência; mais, até admito que o próprio sábio, do qual se tem vindo a ocupar toda esta nossa conversa, quando se lhe oferecerem à vista entes similares cujas características individuais ele não determinou, suspenderá o seu assentimento, e não o dará a nenhuma representação, salvo se esta for de natureza tal que não possa ser falsa. Quanto aos demais entes, ele como que possui uma certa técnica que lhe permite distinguir os verdadeiros dos falsos; a prática diz-lhe como destrinçar os casos de fortes semelhanças. Se uma mãe acaba por ter o olhar treinado para distinguir entre os filhos gémeos, também tu, se a tal te dispuseres, conseguirás o mesmo. Conheces o que diz o provérbio: *Todos os ovos se parecem.* Em Delos, no entanto, conta-se que, nos tempos em que a ilha ainda era próspera, havia lá muita gente que fazia negócio com a criação de galinhas: pois diz-se que essa gente era capaz, só de olhar para um ovo, de dizer qual a galinha que 58
o tinha posto. Isto nem sequer é um argumento contra a vossa[79] tese; para vós é suficiente que não seja possível distinguir os ovos uns dos outros. Mesmo assim eu estaria disposto

[78] Trata-se de dois irmãos do século III a. C., de seu nome *Publius Seruilius Geminus* e *Quintus Seruilius Geminus*. O primeiro exerceu o consulado por duas vezes, em 252 e 248 a. C. A sua figura desempenha um certo papel nos *Annales* de Énio (v. 286 Skutsch); v. o comentário ao episódio em que actua Servílio em Skutsch, pp. 447-450.

[79] Note-se como Luculo volta a usar a segunda pessoa do plural.

a admitir que as coisas se passam como se não existisse mesmo nenhuma diferença entre os ovos. A regra que sigo é esta: julgar que são verdadeiras as representações quando elas são tais que nunca poderão ser falsas. Desta regra não estou disposto a afastar-me, como sói dizer-se, nem sequer um dedo, sob pena de confundir tudo, pois, se não se admitir que há alguma diferença <entre coisas similares>, perde-se de todo não só o reconhecimento da verdade e da falsidade, como ainda a natureza de uma e da outra. Por isto mesmo é igualmente absurdo aquilo que às vezes costumais dizer: que, quando as representações se gravam na mente, vós não afirmais a inexistência de diferenças entre essas representações em si mesmas, mas sim entre as formas sob que elas se nos apresentam. Como se as representações não fossem precisamente avaliadas pela forma sob que se nos apresentam! Ora, se abolirmos a distinção entre o verdadeiro e o falso, as representações perdem toda a fiabilidade[80].

59 Mas o cúmulo do absurdo é dizerdes que aceitais a verosimilhança[81] desde que para tal não haja qualquer impedimento. Primeiro, como pode não haver nenhum impedimento se o verdadeiro não se distingue do falso? Segundo, como se pode usar o mesmo critério para ajuizar tanto o verdadeiro como o falso? Esta circunstância é que esteve na origem da necessidade da ἐποχή, ou seja, a "suspensão do juízo",

---

[80] O termo que traduzimos por "fiabilidade" é *fides*, que corresponde, por sua vez, ao grego πίστις, vocábulos que, tanto o latino como o grego, conotam a ideia de que aquilo que merece a nossa *fides* deverá corresponder à verdade.

[81] Tradução que troca o concreto (coisas verosímeis) pelo abstracto (verosimilhança); lit. a frase de Cícero equivale a "que aceitais as coisas prováveis - *probabilia* – (ou verosímeis)". Usando este termo, porém, não permitiria a troca concreto/abstracto, já que tudo tem uma certa *probabilidade*, mesmo o mais improvável dos fenómenos. Cícero, porém, quando classifica algo como *probabile* pressupõe que esse algo tem uma razoável, mesmo uma alta, probabilidade, e não uma probabilidade ridiculamente pequena.

prática em que Arcesilau se mostrou mais coerente do que Carnéades, se é verdade o que alguns opinam acerca deste último. De facto, se nada pode ser conhecido, coisa em que ambos[82] estão de acordo, então há que suspender o assentimento, pois que haveria de mais disparatado do que aceitar algo que se desconhece? Ora ainda ontem ouvimos dizer que Carnéades chegou ao ponto de afirmar que por vezes pode suceder ao sábio emitir opiniões, isto é, sujeitar-se a errar. Quanto a mim, a existência de algo susceptível de ser conhecido, precisamente a matéria sobre que tenho estado a dissertar, não me parece em todo o caso tão certa como a circunstância de o sábio nunca emitir opiniões, ou seja, de nunca dar o seu assentimento a algo que seja ou falso ou não compreendido.

Resta discutir um último ponto: a tese <dos Académicos> de que, a fim de encontrar a verdade, é necessário tanto atacar como defender todos os pontos de vista. Bem gostaria eu de ver que descobertas fizeram, mas eles negam-se: *"Não costumamos fazer exibição delas."* Mas que espécie de mistérios[83] são esses, para quê esconder as vossas teorias como se de uma coisa vergonhosa se tratasse? Resposta: *"Para que quem as ouvir se deixe persuadir mais pela razão do que pela autoridade."* E se for pelas duas, haverá algum mal nisso? Só há um ponto de que não fazem segredo: que não existe nada que possa ser conhecido. Então a autoridade agora já não constitui obstáculo! Pois a mim parece-me que constitui, e bastante. Quem poderia aceitar uma tese tão aberta e manifestamente paradoxal e falsa, se ela não fosse defendida com tantos argumentos e tanta energia oratória por Arcesilau e, mais ainda, por Carnéades? **60**

---

[82] Arcesilau e Carnéades.

[83] "Mistérios", lat. *mysteria* = gr. μυστήρια, tem uma enorme carga religiosa (cultos secretos, só para iniciados). O seu uso por Luculo parece-nos conotar uma intenção irónica: as doutrinas académicas são só "para iniciados", não servem para a generalidade das pessoas.

XIX 61 Foi esta, em linhas gerais, a exposição que ouvi fazer a Antíoco, primeiro em Alexandria, muitos anos depois, e com mais convicção ainda, na Síria, quando lá estivemos ambos, pouco tempo antes de ele morrer. Mas como já fundamentei a minha posição, não quero deixar de te dar alguns conselhos, meu querido amigo" – disse, dirigindo-se a mim –, "até porque és alguns anos mais novo do que eu. Então tu, que cobres de encómios a filosofia a ponto de quase convenceres o nosso Hortênsio, que nunca a apreciou, segues uma corrente filosófica que não distingue a verdade da falsidade, que nos rouba a faculdade de julgar, que nos priva de qualquer critério e nos tira a confiança nos sentidos? Então até os Cimérios, a quem ou um deus, ou a natureza, ou a geografia do país que habitavam impediam de contemplar o Sol, conheciam o uso do fogo, que utilizavam como forma de iluminação; e esses filósofos que tu segues cobrem-nos de trevas tão densas que nem sequer nos deixam uma fagulha para nos orientarmos: se aceitarmos as suas teses ficaremos acorrentados de tal maneira que não poderemos dar um passo.

62 Ao eliminarem todo o critério de verdade, privaram-nos simultaneamente de toda a actividade intelectual e de toda a capacidade de acção, o que é não só indesejável, como impossível de conseguir. Toma cuidado, não sejas precisamente tu a pessoa menos indicada para defender esta causa. Serás tu, o homem que teve conhecimento da conspiração que se tramava e a expôs à luz do dia, que jurou <no Senado> ter obtido o conhecimento dela (o que eu poderia também ter alegado, pois recebi de ti toda a informação!), serás tu quem vai proclamar que nada pode ser conhecido, compreendido, percepcionado?[84] Pensa bem, insisto, toma cuidado não vás

[84] Referência irónica à actuação de Cícero por ocasião da conjura de Catilina. Foi ele quem, graças a diversos informadores, obteve o conhecimento dos preparativos dos revolucionários; foi Cícero que deu a conhecer

tu próprio pôr em questão a autoridade dessa arte maravilhosa que é a filosofia."

Com estas palavras terminou Luculo a sua intervenção. 63
Hortênsio manifestou com entusiamo o seu aplauso (o que já fizera durante toda a exposição de Luculo, erguendo várias vezes as mãos, e com justiça, pois creio nunca ter ouvido dissertar com tanta argúcia contra a Academia), Hortênsio, dizia, começou também a aconselhar-me a desistir da defesa, não percebi bem se a brincar, se falando a sério.

Disse-me então Cátulo: "Se a exposição de Luculo, assente nas suas memórias pessoais, bem composta e argumentada, te fez mudar de ideias, eu calo-me, pois acho que não devo objectar a que mudes de opinião se assim te parecer bem. Uma coisa apenas não aprovaria, que tu te deixasses influenciar meramente pela sua autoridade, atendendo a que ele tanto te aconselhou" – acrescentou sorrindo – "a que tomasses cuidado, não fosse algum desonesto tribuno da plebe, e tu bem sabes como nunca há falta deles[85], pegar-te na palavra e perguntar-te em plena assembleia[86] onde está a tua coerência quando negas ser possível ter a certeza de qualquer coisa, e afirmas de seguida estares certo do que afirmas! Tem cuidado,

---

ao povo através dos seus discursos o que se estava a passar; foi ele que jurou solenemente em pleno Senado ter recebido todas as informações pertinentes sobre o caso. Como pode Cícero conciliar esta sua acção com a "impossibilidade de agir" que decorre da impossibilidade de "conhecer, compreender, percepcionar" o que quer que seja? Luculo pretende, pois, salientar que da ἐποχή, da suspensão do juízo defendida pelo cepticismo académico, decorrerá logicamente a impossibilidade de agir. Cícero, portanto, como político e advogado, seria a pessoa menos indicada para defender as teses da Nova Academia na linha da Carnéades.

[85] Nos conflitos políticos que tiveram lugar nas últimas décadas da república romana os tribunos da plebe defendiam com frequência posições contrárias aos *optimates*, a aristocracia senatorial cujos pontos de vista Cícero sustentava.

[86] A assembleia popular, os cidadãos reunidos no foro para ouvirem as propostas apresentadas pelos oradores na tribuna.

mas não deixes que isto te preocupe demais. Pelo que toca ao nosso debate, eu preferiria que tu discordasses de Luculo, mas se aceitares os seus argumentos não me admirarei muito: afinal, recordo-me de que o próprio Antíoco defendeu durante anos outro ponto de vista, mas mudou de opinião quando isso lhe pareceu justificado[87]."

XX 64 Quando Cátulo acabou de falar todos fixaram os olhos em mim. Eu então, não menos nervoso do que costumo estar nos processos importantes[88], comecei a falar mais ou menos nestes termos.

"A exposição de Luculo sobre esta matéria impressionou-me, Cátulo, como discurso de um homem culto, seguro da linguagem, senhor de si, sem omitir nenhum dos argumentos susceptíveis de serem aduzidos a favor da sua tese, mas não me fez duvidar da minha capacidade de resposta. A sua autoridade, essa talvez me demovesse, não fosse o caso de tu contra ela teres chamado à liça a tua própria, em nada menor. Irei portanto responder, mas depois de dizer umas breves palavras acerca da minha reputação.

65 Se acaso eu tivesse aderido a esta filosofia movido por alguma espécie de pretensiosismo, ou por tendência para a discussão, merecia ser condenado por falta de inteligência ou por deficiência de carácter. Se em casos pouco importantes é criticável a teimosia e inaceitáveis as segundas intenções[89],

---

[87] V. supra, §§ 11 e ss., a narração do desacordo que se verificou entre os dois académicos, Antíoco e Fílon de Larissa.

[88] É bem conhecido o nervoso que se apoderou de Cícero aquando do processo contra T. Ânio Milão: ao ver o foro repleto dos soldados de Pompeio, só com muita dificuldade o orador pronunciou a sua defesa, que, nestas condições, não obteve sucesso, e Milão teve de deixar Roma para ir exilar-se em Marselha (v. Ascónio, comentário à *oratio pro Milone*, 42 C).

[89] No original latino *calumnia*, lit. "o discurso dúplice, a insinuação maldosa, as segundas intenções", i.e., o contrário de um discurso honesto em que o que se diz corresponde àquilo que se pensa.

porventura quereria eu, quando o que está em jogo é a forma mais correcta de conduzirmos toda a nossa vida, ou envolver-me em disputas com outros, ou enganar-me tanto a mim como a eles? Se não achasse despropositado fazer nesta nossa conversa o mesmo que é costume fazer em certos debates no Senado, seria capaz de jurar por Júpiter e pelos deuses Penates, não só que apenas me move o desejo de encontrar a verdade, mas também que digo aquilo que penso. Como não 66
hei-de eu desejar encontrar a verdade, se até fico satisfeito quando encontro algo semelhante à verdade?[90] Mas assim como penso que nada há mais nobre do que contemplar a verdade, penso também que nada é mais vergonhoso do que fazer passar por verdade aquilo que é falso. Pessoalmente não sou homem que, por vezes, não tenha tido de aprovar alguma coisa falsa, de lhe dar o meu assentimento, de emitir uma opinião. Mas nós estamos investigando o caso do sábio. Pessoalmente sou um grande opinante[91] (pois não me tenho por um

[90] Dada a sua posição céptica, Cícero sabe que nunca pode encontrar de facto a verdade, pelo que se satisfaz com o *probabile*, i.e., aquilo que é provável, que *pode ser* verdade.

[91] Lat. *opinator*, vocábulo criado por Cícero, talvez para traduzir o grego δοξαστής (Ernout-Meillet, *Dic. Étymol.*, s.u. *opinor*). Δοξαστής "aquele que opina" ocorre, e.g., em Platão, *Teeteto*, 208 e: "Quando um homem acrescenta a uma opinião (δόξα) correcta sobre um ente qualquer a diferença que o distingue dos demais entes, torna-se sabedor (ἐπιστήμων) daquilo de que anteriormente era apenas opinante (δοξαστής)". Mas a palavra não foi criada por Platão, já que a encontramos em Antifonte, *Discurso sobre o assassínio de Herodes*, 94: "Vós sois agora os instrutores (γνωρισταί) do processo, um dia sereis os seus juízes; agora formais uma opinião [lit. sois opinantes (δοξασταί)] sobre o que de facto se passou, um dia pronunciareis um veredicto". O facto de Cícero se intitular "opinante" e não "sabedor" denota a sua modéstia: ele não se considera um "sábio" (*sapiens*). Mas observemos ainda um outro pormenor: Platão opõe o "opinante" ao "sabedor", mas o saber que está aqui em causa é o "saber científico", o homem sabedor, como vimos acima, é o ἐπιστήμων, não o σοφός (= *sapiens*), possui a ἐπιστήμη (*scientia*), não a σοφία (*sapientia*).

sábio!), e oriento os meus pensamentos, não pela pequena Estrela Polar[92], na qual

confiam os Fenícios para os guiar de noite no alto mar[93],

como diz Arato[94], e por ela orientam o seu curso quando vêem a estrela que

se move num círculo interior numa órbita breve[95],

mas sim pela Ursa Maior[96] e as suas brilhantes sete estrelas[97], quero eu dizer, sigo teorias mais ambiciosas, e não adaptadas a coisas de pouca monta, o que faz com que me possa enganar e errar à deriva. Mas, como disse, o que está em causa não é a minha pessoa, mas sim a do sábio.

Quando as representações sensoriais[98] de que falámos atingem com força a minha mente ou os meus sentidos eu recebo-as e, por vezes, dou-lhes o meu assentimento. Não penso, todavia, que as compreenda[99], pois creio que não pode-

---

92 A Estrela Polar, que indica o norte, é a última estrela da constelação a que nós chamamos a Ursa Menor, e a que os Gregos davam o nome de *Cynosura*, lit. "a cauda do cão".

93 Cícero, *Carmina Aratea*, fr. VII, 1 (Soubiran, 1972, p. 159).

94 Poeta grego (séc. IV a. C.), de tendência alexandrinista, autor de um poema intitulado *Phainomena*, em que descreve as constelações que se podem observar no céu. Esse poema foi traduzido para latim por Cícero quando jovem (n. precedente), e dele subsistem alguns importantes fragmentos

95 *Aratea*, fr. VII, 5. A Ursa Menor, embora as suas estrelas sejam menos intensas do que as da Ursa Maior, é mais útil aos navegantes por estar mais próxima do Pólo, à volta do qual descreve um círculo mais pequeno do que o descrito pela Ursa maior.

96 *Helice*, como lhe chamavam os Gregos (*Aratea*, fr. VI, 2).

97 Sete estrelas, lat. *Septentriones*.

98 Lat. *uisa*, lit. "actos de visão, visões, coisas vistas".

99 Lat. *nec percipio*.

mos compreender[100] coisa nenhuma. Não sou sábio; aceito as representações, não as posso recusar. Para Arcesilau, no que, aliás, está de acordo com Zenão, o maior poder do sábio consiste em precaver-se de ser iludido, em tomar cuidado para não errar, porquanto nada há mais longe da ideia que fazemos da dignidade do sábio do que o erro, a superficialidade, a ligeireza. E que diremos da constância do sábio? Até mesmo tu, Luculo, admites que ele nunca tem meras opiniões. Como tu aceitas este ponto vou pôr-te já uma questão antecipadamente (depois voltarei a observar a ordem correcta). Aprecia a força demonstrativa deste silogismo:

"Se alguma vez o sábio der o seu assentimento a algo, **XXI 67**
[então estará ocasionalmente a dar uma opinião;
mas o sábio nunca dá uma mera opinião;
logo nunca dará o seu assentimento a nada."

Arcesilau aceitava esta conclusão, porquanto admitia como válidas a primeira e a segunda premissas. Carnéades por vezes tomava como segunda <premissa> que <o sábio> às vezes dava o seu assentimento; daqui concluía que ele também dava opiniões, o que tu, Luculo, não aceitas, e, quanto a mim, com razão. Quanto à primeira premissa, que o sábio, se der o seu assentimento a algo, está a emitir uma opinião, ela é falsa segundo os Estóicos, com quem Antíoco, seu simpatizante, está de acordo: <o sábio> pode distinguir o falso do verdadeiro, e bem assim o que pode ser compreendido daquilo que não o pode ser. Quanto a mim, antes de mais, ainda que **68**
algo possa ser compreendido, a habituação a dar-lhe assentimento parece ser uma atitude perigosa e escorregadia. Por este motivo, e dado que é erróneo dar assentimento a uma coisa falsa ou desconhecida, mais vale suspender todo o juízo

[100] Lat. *percipi*, "percepcionar".

do que avançar ao acaso e cair no erro. Na verdade, é tão curta a distância que separa a falsidade da verdade, e as coisas que não podem ser conhecidas <das que o podem> (na hipótese de estas existirem, o que mais adiante veremos), que o sábio não deve nunca tomar uma decisão precipitada. Se eu assumir a minha ideia de que não existe absolutamente nada que possa ser compreendido, e aceitar a tua de que o sábio nunca emite meras opiniões, o resultado será que o sábio recusará dar assentimento a tudo; assim, caber-te-á a ti ver se preferes esta solução, ou se queres antes admitir que o sábio também emite opiniões. Dirás tu: *"nenhuma dessas soluções me agrada"*. Vou então tentar provar que nada pode ser compreendido, uma vez que é à roda desta questão que gira toda a controvérsia.

XXII 69 Mas primeiro tenho de referir-me ao caso de Antíoco, que já defendeu a mesma posição que eu sustento: estudou estas matérias com Fílon, estudou-as mesmo durante tanto tempo que era voz corrente que ninguém tinha levado tanto tempo a estudá-las, depois escreveu sobre elas com grande perspicácia, mais tarde, já na velhice, passou a atacar com a mesma veemência os pontos de vista que antes costumava defender. Deste modo, conquanto ele tenha sido um homem sagaz, como de facto foi, a sua inconstância abala-lhe a autoridade. Pergunto a mim mesmo que espécie de dia foi esse que o iluminou e lhe revelou o critério para distinguir o verdadeiro do falso, cuja existência ele negara ao longo de tantos anos! Desencantou alguma ideia nova? Diz o mesmo que os Estóicos. Arrependeu-se do que anteriormente pensava? Porque é que não mudou de Escola, alistando-se entre os Estóicos? Estes é que divergiam dos Académicos nesta precisa questão[101]. Em que é que lhe desagradavam Mnesarco ou Dârdano, que eram então em Atenas os chefes da Escola

[101] Isto é, o critério para distinguir o verdadeiro do falso.

Estóica[102]? O facto é que nunca divergiu de Fílon, salvo quando começou a ter discípulos próprios. Donde lhe veio 70
o desejo súbito de reatar com a Antiga Academia[103]? Talvez tenha querido conservar a dignidade do nome, já que se afastou da doutrina. Houve também quem dissesse que ele agiu para alcançar fama, na esperança de que aos seus seguidores se viesse a chamar "a escola de Antíoco!" A mim parece-me antes que ele não conseguiu fazer frente à hostilidade dos outros filósofos. De facto, no que respeita a outros pontos da teoria, estes partilham com os Académicos muitas ideias comuns, ao passo que esta tese[104] é a única que todos os demais rejeitam. Por conseguinte retirou-se, e tal como os frequentadores das novas lojas[105], quando não suportam o calor, se vão abrigar à sombra das velhas sacadas[106], assim ele, coberto de suor, foi procurar refugio à sombra da Antiga Academia.
Nos tempos em que pensava que nada podia ser com- 71
preendido, Antíoco, quando perguntava se Dionísio de Heracleia[107] recorria para distinguir a verdade ao princípio que

---

102 Foram sucessores de Panécio nas funções de escolarca, v. Radice *Stoici antichi* p. 1386 (= *S.V.F.*, III, p. 211).

103 Recorde-se que Antíoco rompeu com o seu antigo mestre Fílon de Larissa, adoptou como suas algumas ideias importadas dos Estóicos e pretendia ter assim restaurado a Antiga Academia de tradição platónica.

104 A tese de que "nada pode ser compreendido".

105 As *nouae tabernae*, montadas nas imediações do foro romano.

106 Sacadas de madeira montadas em antigas casas de onde era possível assistir a jogos, ou outros eventos, realizados no foro. Valério Máximo, IX, 12, 7, narra um episódio dramático passado numa dessas sacadas durante um julgamento a que Cícero presidia. A tais sacadas dava-se o nome de *Maeniana*, de *C. Maenius*, cônsul em 338 a. C., o primeiro que as construiu.

107 Filósofo estóico, discípulo de Zenão, apelidado de "Apóstata" (= "O Renegado") por ter renunciado, devido a uma doença dos olhos que lhe causava enorme sofrimento, à tese estóica de que o único verdadeiro bem, o fim para o qual todos devemos dirigir-nos, é o bem moral, e adoptado a posição epicurista que vê no prazer o maior bem para o homem. Sobre Dionísio v. Radice, *Stoici antichi*, pp. 180-186 (= *S.V.F.*, I, pp. 93-96).

vós, <Estóicos,> dizeis dever aceitar-se, e que ele defendeu muitos anos depois de o receber do seu mestre Zenão, segundo o qual *"o único bem verdadeiro é o bem moral"*, ou àquele outro que passou a defender, *"que o termo 'bem moral' não significa nada, pois o sumo bem é o prazer"*, – <Antíoco>, que pretendia servir-se da mudança de teoria <de Dionísio> para demonstrar que a verdade não deixa na nossa mente quaisquer marcas que não pudessem ser deixadas igualmente pela falsidade, parece ter querido que o argumento que ele construiu sobre a viragem de Dionísio fosse agora utilizado pelos outros a partir da sua própria viragem[108]. Mas sobre este tema voltarei a falar noutra altura[109], por agora, Luculo, vou responder aos teus argumentos.

XXIII 72 Comecemos por aquele que usaste no início: que nós citamos os antigos filósofos à maneira dos revolucionários que costumavam referir os nomes de personalidades ilustres, alegando que alguns deles favoreciam a facção dos "Populares"[110]. Estes, quando empreendem acções pouco recomendáveis, pretendem apresentá-las como semelhantes às dos bons cidadãos; nós pretenderíamos fazer passar como nossas certas ideias que vós, pela vossa parte, aceitais como sendo defendidas pelos mais notáveis filósofos. Anaxágoras dizia que a

---

[108] Ou seja, em tempos Antíoco defendia a tese académica de que as representações oriundas de uma coisa verdadeira são indiscerníveis das oriundas de uma coisa falsa, e por isso criticava a mudança radical de doutrina realizada por Dionísio. Agora que aceitou a posição estóica sobre o problema, acabou por protagonizar um volte-face idêntico ao que criticava em Dionísio.

[109] Cf. infra, § 98 (crítica da posição de Antíoco), 132 (discussão do problema do supremo bem).

[110] V. supra nota 16 (sobre a distinção entre os *optimates* e os *populares*). O que Cícero pretende criticar é a posição de quem alega como pertencendo ao seu partido personalidades antigas de renome que, obviamente, nada têm a ver com as questões presentemente em discussão. Cf., u.g., a utilização de figuras célebres da história de Roma pelos revolucionários franceses durante a Revolução de 1789.

neve era preta. Aceitas que eu diga outro tanto? Nem sequer aceitarias que eu hesitasse <na cor>. E quem era Anaxágoras? Acaso era um sofista, como se chamava antigamente aos homens que praticavam a filosofia para se exibirem, ou então para ganhar dinheiro? Nada disso, foi um homem de grande reputação pela sua seriedade e inteligência. E que dizer de 73
Demócrito? Com quem podemos comparar, quer em inteligência quer em autoconfiança, este homem que iniciou um seu trabalho com estas palavras: *"O que eu digo aplica-se*[111] *a todo o universo"*[112]? Não exceptua da sua máxima coisa alguma, pois não pode haver nada além do universo[113]. Quem não colocaria este filósofo acima de Cleantes[114], de Crisipo[115], ou dos demais pensadores mais recentes, que, em meu entender, em comparação com Demócrito, deviam ir parar à quinta classe[116]? Demócrito nem sequer defende a mesma posição

---

111 Ou: "diz respeito".

112 Outra tradução possível deste frase seria: *"Eu falo sobre tudo quanto existe."* Cf. Sexto Empírico, *Aduersus Mathematicos*, VII (= Πρὸς λογικούς, I) 265: *"Demócrito, que se equiparava à voz do próprio Zeus, e falava assim a propósito de tudo quanto existe, tentou explicitar o conceito <de homem>, mas não conseguiu mais do que a constatação de que 'Homem é aquilo que todos sabemos'!"* (S. Empírico, ed. R. G. Bury, Loeb Classical library, II, p. 142). – Sobre a filosofia de Demócrito v. Kirk-Raven-Schofield, *Os Filósofos Pré-Socráticos*, Fundação Calouste Gulbenkian, 2005 (5.ª ed.), pp. 425-458.

113 Note-se que "universo" equivale a "tudo quanto existe", isto é, Demócrito não pode falar senão de algo que pertença ao universo, ou seja, algo que exista. A tradução de Schäublin pressupõe uma interpretação diferente: *"Ele exclui o nada, pois sobre este não pretende pronunciar-se"* (Schäublin, 1995, p. 95).

114 Filósofo estóico, discípulo de Zenão e seu sucessor como escolarca do Pórtico (331-232 a. C.).

115 Sucessor de Cleantes à frente da escola Estóica (280-207 a. C.). Escreveu numerosos volumes sobre todas as áreas do saber. Considerado o pensador que fez do estoicismo um sistema filósofico coerente e completo.

116 Alusão à reforma censitária estabelecida em Roma pelo rei Sérvio Túlio, pela qual a população de Roma foi dividida em cinco classes em função dos seus rendimentos, desde a mais alta cujos réditos eram iguais ou

que nós: nós não negamos que exista a verdade, negamos, sim, a possibilidade de conhecê-la, enquanto ele rejeita categoricamente a existência da verdade, pois considera os sentidos não apenas pouco nítidos, mas até "tenebrosos" (é este o adjectivo que usa). Metrodoro de Quios, homem que tinha uma excepcional admiração por Demócrito[117], escreve, a abrir o seu livro "Sobre a Natureza": *"Acho que nós não sabemos se sabemos algo ou não sabemos nada, não sabemos sequer se sabemos ou não sabemos, nem mesmo se existe ou não existe o que quer que*
74 *seja."* Dizes tu que Empédocles te parece estar possesso[118]; pois eu acho que ele, nas matérias de que trata, fala com uma linguagem perfeitamente adequada. Porventura ele faz de nós cegos ou priva-nos dos sentidos pelo facto de pensar que nestes não existe acuidade suficiente para ajuizar sobre aquilo que se lhes oferece? Parménides[119] e Xenófanes[120], em tom

---

superiores a 100 000 asses, até à mais baixa, de rendimentos inferiores a 25 000 asses (limite mínimo da quarta classe) mas superiores a 11 000 asses. O resto da população, cujos proventos não chegavam aos 11000 asses, era considerado *extra classem* (Tito Lívio, *Ab Vrbe Condita*, I, 43, 1-7).

117 Metrodoro foi discípulo de Demócrito (Kirk-Raven-Schofield, o.c., p. 444 n. 5). Sobre ele v. Diógenes Laércio, IX, 58: "Anaxarco de Abdera, foi aluno de Diógenes de Esmirna, e este, por sua vez, foi discípulo de Metrodoro de Quios, o qual afirmava não saber sequer que nada sabia. Este Metrodoro, há quem o diga discípulo de Nessas de Quios, mas para outros foi aluno de Demócrito".

118 V. supra, § 14.

119 Parménides de Élea, filósofo pré-socrático (sécs. VI-V a. C.). Sobre a sua vida e obra v. Kirk-Raven-Schofield, o. c., pp. 249 ss. Parece ter sido discípulo de Xenófanes (Diógenes Laércio, IX, 21). Sobre ele v. também a edição dos fragmentos do seu poema filosófico e o importante comentário de Giovanni Casertano, *Parmenide – il método – la scienza l'esperienza*, Napoli, Loffredo Editore, 1989.

120 Xenófanes de Cólofon, filósofo pré-socrático (séc. VI-primeira metade do séc. V a. C.). V. Kirk-Raven-Schofield, o. c. 167-186, e Diógenes Laércio, IX, 18-20. De entre os fragmentos subsistentes são especialmente conhecidos aqueles em que defendo o relativismo teológico através de uma crítica ao modo como Homero e Hesíodo representam os deuses.

de quem está zangado, censuram em verso, embora em versos de modesta qualidade, a arrogância dos que afirmam saber alguma coisa, apesar de não ser possível saber nada.

Dizia <Luculo>[121] que deste grupo devemos excluir Sócrates e Platão: porquê? Haverá outros autores sobre quem me posso pronunciar com mais segurança? Até me parece ter passado a vida em companhia destes dois, tão numerosos são os diálogos de que se pode concluir sem a mínima dúvida que Sócrates entendia nada poder saber, com excepção deste facto, deste único facto: que sabia que não sabia nada. E que dizer de Platão? Decerto que ele não repetiria esta ideia em tantas das suas obras se porventura não estivesse de acordo com ela, pois não haveria qualquer outra motivação para estar continuamente a repetir uma ironia de autoria alheia.

Não te parece que, ao contrário de Saturnino[122], não me **XXIV 75**
limito a citar nomes de cidadãos ilustres, e procuro antes não seguir o exemplo senão de <pensadores > realmente dignos e conceituados?

Podia mencionar ainda outros autores que contestam a tua posição, mas são pouco relevantes. É o caso de Estilbão[123],

---

[121] Traduzimos a lição adoptada por Plasberg, *aiebat* "ele dizia", forma verbal que só pode ter como sujeito Luculo (cf. supra, § 15, o passo em que Luculo justifica por que motivo Sócrates e Platão devem ser excluídos do número dos cépticos). Os editores Rackham, Straume-Zimmermann e Schäublin adoptam a leitura *aiebas* "tu dizias", introduzida pela edição aldina de 1523, que, obviamente, também tem por sujeito Luculo. Não vemos nenhuma necessidade nessa "correcção": não é difícil imaginar Cícero a dirigir a palavra em especial a Cátulo e a Hortênsio, como que a pedir o seu apoio para a "condenação" da opinião expressa por Luculo a respeito da exclusão de Sócrates e Platão.

[122] Cf. supra, § 14 e nota 19.

[123] Estilbão de Mégara (séc. IV a. C.), discípulo de Euclides, fundador da escola Megárica, que procurava combinar as teorias dos Eleatas e de Sócrates. Estilbão, lat. *Stilbo, -onis*, é a forma usada quer por Cícero, quer mais

de Diodoro[124], de Alexino[125], que deixaram alguns sofismas (nome que se dá aos seus ridículos e falaciosos silogismos) bem retorcidos e mordazes[126]. Mas para quê mencioná-los, se temos à nossa disposição um Crisipo, que é tido como o sustentáculo do Pórtico dos Estóicos: quantos argumentos não alinhou ele contra o testemunho dos sentidos, contra tudo quanto é geralmente aceite? *"Mas ele próprio os refutou!"* A mim parece-me que não, mas admitamos que os refutou: para que acumularia ele tantos argumentos capazes de com grande probabilidade nos iludirem, se não percebesse que não
76 seria fácil contradizê-los? E o que pensas dos Cirenaicos[127], filósofos nada desprezíveis, que afirmam não podermos conhecer coisa alguma exterior a nós, e que somente conhecemos aquilo que sentimos por contacto interior, como sejam a dor e o prazer? Nem podemos saber qual a cor ou qual o som que caracterizam um qualquer objecto, apenas nos sentimos afectados por um certo estímulo.

Mas já chega de apelar às autoridades. Tinhas-me tu perguntado se eu não pensava que, depois de tantos séculos passados sobre os antigos filósofos, depois de tantos homens talentosos e de tantos esforços nesse sentido, não teria sido possível chegar à verdade. Daqui a pouco verei até onde se chegou,

---

tarde, por Séneca. O nome grego era Στίλπων, donde em português a forma Estílpon, preferida por Rebelo Gonçalves, *Voc.* Sobre Estilbão v. Diógenes Laércio, II, 113-120.

[124] Diodoro Crono, também discípulo de Euclides, contemporâneo de Estilbão, v. Diógenes Laércio, II, 111-112.

[125] Alexino de Élida, ainda outro membro da escola Megárica, v. Diógenes Laércio, II, 109-110.

[126] Sobre os paradoxos dos Megáricos, v. Diógenes Laércio, ed. G. Reale, p. 1352, n. 425. Um dos mais conhecidos é o paradoxo do Mentiroso: "Um homem diz: 'Sou mentiroso'. Está a mentir ou a dizer a verdade?"

[127] Escola fundada por Aristipo de Cirene (sécs. V-IV a. C.), outra das escolas derivadas do ensinamento de Sócrates. Defendiam uma certa espécie de hedonismo, v. Diógenes Laércio, II, 65-86.

e tu dirás de tua justiça. Uma coisa é certa: Arcesilau não se opôs a Zenão apenas por espírito de quezília, mas no desejo de descobrir a verdade. Vejamos: nenhum dos filósofos pre- 77
cedentes tinha sugerido, quanto mais afirmado que o homem não podia ter opiniões; pelo contrário, podia, e até o sábio necessariamente as tinha. Esta asserção parecia a Arcesilau não só correcta, mas também honesta e digna de um sábio. E talvez tenha perguntado a Zenão o que sucederia se o sábio nem pudesse conhecer nada, nem fosse próprio do sábio ter opiniões. Creio que Zenão terá respondido que <o sábio> não tinha opiniões porque havia algo que poderia ser conhecido. À pergunta *"o que seria isso?"*, creio que a resposta teria sido: *"A representação sensorial"*[128] *"Mas que espécie de representação?"* Zenão teria então definido <a representação> como: *"Uma impressão que se constitui, se forma e se completa a partir do objecto, tal qual ele é."* Então <Arcesilau> teria inquirido se uma representação teria as mesmas características, caso fosse verdadeira, que teria se fosse falsa. Neste ponto Zenão teria percebido inteligentemente que nenhuma representação podia ser veículo de um conhecimento se tivesse as mesmas características sendo proveniente de um objecto real que teria se proviesse de um objecto inexistente. Arcesilau concordou com esta definição alargada, isto é, que não se poderia conhecer nem o verdadeiro nem o falso se as representações de ambos fossem da mesma espécie. E prosseguiu nesta discussão até acabar por provar ser impossível uma representação de uma coisa verdadeira não ser da mesma espécie que a de uma coisa falsa. Este é o único ponto em que a discórdia per- 78
manece até hoje[129]. O outro ponto, ou seja, que o sábio nunca dá o seu assentimento a coisa alguma, não era pertinente para esta controvérsia, uma vez que é possível *"<o sábio> nada*

[128] Representação sensorial = lat. *uisum*.

[129] Cf. W. Görler, "Cicero's philosophical stance in the *Lucullus*", *in* Inwood-Mansfeld, 1997, pp. 42 ss.

conhecer, e mesmo assim ter a sua opinião", ponto este que, segundo consta, merecia a aprovação de Carnéades. Eu, por mim, dou mais crédito a Clitómaco do que a Fílon ou Metrodoro, e penso que Carnéades discutiu mais do que aprovou esta tese.

Mas deixemos esta questão. Uma coisa é certa: não havendo nem opinião nem compreensão, conclui-se pela suspensão de todo o assentimento, do que resultará que, se eu conseguir provar que nada pode ser compreendido, tu deves concordar que nunca pode haver assentimento.

XXV 79 Haverá alguma coisa susceptível de ser conhecida quando os sentidos não nos transmitem nada de verdadeiro? Tu, Luculo, defendes os sentidos com lugares comuns. Como não o conseguiste, eu ontem falei muito, sem grande necessidade, contra os sentidos; tu, pelo teu lado, não atribuis importância ao caso do remo <aparentemente> quebrado, ou <às cores> do pescoço da pomba. Antes de mais, porquê? No caso do remo eu percebo bem que ele não é aquilo que aparenta, e no caso da pomba aparentemente há muitas cores quando de facto há apenas uma. E quanto a isto não há nada mais a dizer? *"Deixemos as coisas como estão; demos a causa como perdida*[130]*; <Epicuro> garante que os seus sentidos são dignos de crédito."* Tens sempre uma autoridade a quem recorrer, encontras mesmo quem se arrisque bastante para defender uma tal causa, uma vez que o resultado a que Epicuro chega é este: se se encontrar um sentido que, uma vez na vida, tenha sido
80 mentiroso, fica provado que nunca podemos crer em nenhum. É nisto que consiste a verdade: em confiar nas nossas teste-

---

130 "Demos ... como perdida" corresponde à leitura *iaceat*, adoptada por Straume-Zimmermann, já que a lição dos mss., *lacerat*, não faz sentido. Outra correcção possível é *claudicat*, aceita por Schäublin, que traduz: "steht, worauf es dir ankommt, auf schwachen Beinen" (a tradução à letra de *claudicat ista causa* seria: "essa tua causa, i.e., a causa que tu defendes, coxeia, i. e., carece de fundamentos sólidos").

munhas e insistir <no erro> contra toda a razão![131] Por isso é que o epicurista Timágoras[132] garante que, mesmo retorcendo os olhos, nunca vê duas chamas luzir na mesma lucerna; a falsidade está na opinião corrente, não nos olhos! Como se se tratasse de apurar *aquilo que é*, e não *aquilo que se vê*. Mas este homem limita-se a seguir os seus mestres; agora tu, que dizes que, das sensações transmitidas pelos sentidos, umas são verdadeiras, outras falsas, como é que as distingues? E por favor deixa-te de lugares comuns; estes nascem-nos em casa <em abundância>![133]

Perguntas tu: *"Se um deus te puser esta questão: 'Então tu tens os sentidos de boa e perfeita saúde: o que pretendes mais?', o que respondes?"* Oxalá ele fizesse essa pergunta: ouviria responder até que ponto se portou mal connosco![134] Para ver

---

131 O passo não é seguro: a lição dos mss., *inportata*, não faz qualquer sentido. Daí que Straume-Zimmermann recorra à conjectura *importune* (já introduzida num cod. de Florença), e Rackham escreva *in prauitate* (segundo uma conjectura de Reid 1885). A nossa tradução combina valores semânticos destas duas variantes. Schäublin, por seu lado, faz uma correcção menos violenta: *in porta[ta] insistere*, lit., "ficar parado à porta", "não sair deste impasse".

132 Epicurista pouco, ou mesmo nada, conhecido, merecidamente, a julgar pela informação de Cícero, já que nega a realidade de uma experiência visual que todas as pessoas conhecem apenas para não contrariar a proposição de Epicuro de que os sentidos são absolutamente fiéis.

133 Tradução literal, com o acréscimo de "em abundância", implícito na ironia com que Cícero se dirige a Luculo. Schäublin propõe uma tradução curiosa: "solche wachsen in unserm eigenen Garten!", "(banalidades) dessas nascem no nosso próprio jardim!"; o uso de "jardim" em vez de "casa" alude ao facto de a escola de Epicuro ser conhecida como "O Jardim".

134 Leitura duvidosa. A nossa tradução corresponde à lição adoptada por Straume-Zimmermann: *audiet quam nobiscum male egerit*. O texto de Plasberg tem: *audies* (uma segunda pessoa do singular cujo sujeito não pode ser outro senão *Lucullus;* mas parece mais lógico que fosse o *deus* que pôs a questão a ser criticado por "portar-se mal com os homens, criando-os com sentidos pouco fiáveis!") *quam nobiscum male †agerent* (lição inaceitável, que exigiria como sujeito um plural *dei*, em vez de *deus*, que é a leitura unânime dos mss., no início deste passo: "Se um deus....").

com clareza, até onde é que a nossa vista alcança? Deste local eu posso avistar a vila de Cátulo em Cumas; vejo a envolvência da minha em Pompeios, mas não a vila pompeiana propriamente dita, e isto não havendo nada de permeio que impeça a visão: a minha acuidade visual é que não alcança mais além. Bela vista temos daqui: contemplamos Putéolos, mas não enxergo o meu amigo P. Aviânio[135], que se calhar
81 anda a passear no pórtico de Neptuno. *"Mas havia um homem, não me lembro agora do nome dele, de quem se costumava dizer nas Escolas que a sua vista lhe permitia ver com nitidez até mil e oitocentos estádios de distância."*[136]

Há aves que vêem ainda até mais longe: eu era, portanto, capaz de responder sem medo ao teu deus que não estou nada contente com estes meus olhos. Ele dirá, talvez, que a minha vista é mais apurada do que a dos peixes que nós nem vislumbramos (apesar de andarem além debaixo dos nossos olhos), nem eles nos conseguem enxergar cá em cima, dado que, assim como a eles a água, assim a nós o ar espesso prejudica-nos a visão. *"Não precisamos de visão mais apurada."* Achas porventura que a toupeira não sente falta da luz? Mas eu não me queixaria tanto ao deus de só ver a curta distância, mas sim de que o que vejo ser falso. Estás a ver além aquele navio? Parece estar parado, mas às pessoas que lá estão dentro é esta vila que dá a impressão de mover-se. Procura qual a razão de ser deste fenómeno: se porventura a encontrares, o que admito que possa suceder, isso não significa que disponhas de uma

---

135 Na colectânea das *Epistulae ad familiares* de Cícero figuram quatro personagens com o nome de família *Auianius* "Aviânio", todos eles com o prenome C(aius), enquanto este Aviânio tem por prenome P(ublius), segundo os melhores mss. Nada mais sobre ele sabemos, portanto, além de que tinha o hábito de ir passear para o Pórtico de Neptuno.

136 Distância absurda, se pensarmos que um estádio equivale a cerca de 180-200 metros! – O nome deste homem era, segundo Plínio-o-Velho, *NH*, VII, 85, que, aliás, lhe atribui um alcance visual bastante mais modesto, "Estrabão".

testemunha fiável, mas sim que existe um motivo para que o seu testemunho seja falso.

Mas para que estou eu a falar do navio? Já vi que o caso do remo não te impressiona, deves pretender provas mais seguras. Pois bem, o que há maior do que o Sol, que os matemáticos garantem ser dezoito vezes maior do que a Terra? A verdade é que nos parece ser bem pequeno! A mim parece-me não medir mais do que um pé[137]. Epicuro admite que ele possa ser mais pequeno do que parece, embora não muito; e crê que não pode ser muito maior, nem sequer do mesmo tamanho que aparenta. Isto para fazer com que os olhos não mintam, ou não mintam muito; mas alguma coisa sempre mentem: o que é feito daquele "uma só vez"[138]? Mas deixemos em paz esta alma crédula, que pensa que os sentidos nunca nos enganam, nem sequer[139] no caso do Sol, que se desloca a uma velocidade tal que é até impossível calculá-la, e nos parece, apesar disso, estar parado. XXVI 82

Mas vamos limitar a nossa controvérsia: observai, por favor, como é diminuta a matéria em litígio. São apenas quatro os pontos fundamentais que levam a concluir que nada pode ser perfeitamente conhecido, percepcionado, compreendido: é esta a questão que pretendemos esclarecer. São eles: 1) as representações vindas dos sentidos podem ser falsas; 2) essas representações não constituem um conhecimento; 3) das várias representações entre as quais não há qualquer 83

137 Cf. Heraclito, fr. B 3 (Snell): Περὶ μεγέθους ἡλίου) εὖρος ποδὸς ἀνθρωπίνου "Sobre a grandeza do Sol: <é igual> ao comprimento de um pé humano" (cerca de 30 centímetros).

138 Cf. supra, § 79 *in fine*.

139 Straume-Zimmermann postula uma lacuna neste passo: *qui ne nunc quidem, <...> cum ille sol, qui...*, "(Epicuro), que nem sequer agora(ou: neste caso) <.....>, quando o Sol, que...". Nesta interpretação, Cícero quereria dizer que Epicuro, mesmo num caso (que não sabemos qual) certamente evidente mantinha a sua fé nos sentidos, quanto todos sabemos que o Sol, cuja velocidade é incalculável, nos parece estar parado

diferença, é impossível determinar se umas constituem, e outras não constituem um conhecimento; 4) não existe nenhuma representação verdadeira oriunda dos sentidos a que não possa contrapor-se uma outra representação que em nada se distinga daquela mas que não constitua nenhum conhecimento. Destas quatro proposições, todos os filósofos aceitam a segunda e a terceira; a primeira é rejeitada por Epicuro, mas vós, que é com quem eu estou debatendo, também a aceitais; toda a discussão gira, portanto, em torno da quarta proposição.

84 Alguém que visse P. Servílio Gémino e julgasse estar vendo o seu irmão Quinto, estaria a receber uma daquelas representações sensoriais que não proporcionam conhecimento, já que nenhuma característica tem que permita distinguir a verdadeira da falsa. Sendo impossível destrinçar os dois Servílios, pergunta-se: que característica teria C. Cota, por duas vezes colega de Servílio no consulado, que permitisse identificá-lo sem se correr o risco de se tratar de uma representação falsa? Dizes que não há na natureza semelhanças assim tão grandes, mas lutas com um adversário fácil de vencer. Podemos admitir que não haja pessoas assim tão parecidas, mas é inegável que algumas *parecem* de facto sê-lo. É possível, portanto, enganar os sentidos. E basta que uma semelhança os engane uma vez para que torne duvidosos todos os restantes casos.

Eliminado assim o critério que permite a identificação, ainda que a pessoa que tu vês seja aquela mesma que julgas estar a ver, não estás a identificá-la por uma daquelas características que dizes deverem ser tais que não possam ser refe-
85 ridas à pessoa falsa. Quando é possível que P. Gémino te pareça ser o seu irmão Quinto, em que te baseias para ter a certeza de que não pode parecer-te ser Cota alguém que não é Cota, uma vez que é possível uma coisa parecer aquilo que não é? Dizes que cada coisa tem a sua especificidade, portanto coisas pertencentes a espécies diferentes não podem nunca ser

idênticas. Há uma máxima estóica, aliás pouco credível, segundo a qual não existe nenhum cabelo nem nenhum grão que seja absolutamente igual, em todos os pormenores, a outro cabelo e a outro grão. Esta proposição pode ser refutada, mas agora não pretendo discuti-la. Para o nosso caso é irrelevante que uma coisa que vemos seja idêntica a outra em todos os pormenores, ou seja impossível de distinguir apesar de ser uma coisa diferente. Mas ainda que seja impossível existir tão grande semelhança entre pessoas, passar-se-á o mesmo com as estátuas? Diz-me: Lisipo[140] não seria capaz de, com a mesma liga de bronze, o mesmo cinzel, água e restantes utensílios, fazer cem Alexandres todos iguais? Que critério usar **86**
para os distinguir? Se em placas de cera da mesma qualidade eu gravar com este anel cem vezes a mesma marca, haverá alguma maneira de fazer a distinção entre elas? Vais procurar algum especialista em anéis, tal como foste desencantar em Delos um criador de galinhas que sabia reconhecer a proveniência dos ovos[141]?

Mas o que estás a fazer é recorrer à arte para apoiar os **XXVII**
sentidos: *O pintor vê pormenores que nós não conseguimos ver"*; ou: *"Um perito identifica a ária mal o flautista começa a tocar*[142]*"*. Não parece evidente que um tal argumento vai contra a tua tese, pois recorres a coisas que nós, especialmente os homens do nosso estatuto[143], nunca seremos capazes de ver nem de

---

[140] Famoso escultor grego do séc. IV a. C. Produziu muitas estátuas de Alexandre Magno.

[141] V. supra, § 57, a história dos criadores de galinhas de Delos que só com olhar para um ovo eram capazes de identificar a galinha que o tinha posto.

[142] Lit. "começa a soprar". Sobre este desenvolvimento, cf. supra, § 20.

[143] "Homens do nosso estatuto": lat. *(homines) nostri ... generis*. Rackham traduz: "(few people) of our race", o que parece sugerir que Cícero tem em vista uma oposição entre gregos e latinos, os primeiros mais dados às artes do que os Romanos; Schäublin evita problemas traduzindo à letra: "Leute von unserer Art"; Straume-Zimmermann dá ao passo a interpretação que nos parece mais correcta: "Leute unsres Standes" = pessoas do nosso estatuto social,

ouvir senão em resultado de uma longa aprendizagem? E que dizer da própria natureza – com que tamanha arte não fabricou ela os nossos sentidos, a nossa mente, em suma, todo este nosso organismo?!...

87 Até me causa medo o arrojo desta opinião!... Podes tu afirmar, Luculo, que existe um certo poder, dotado da capacidade de prever e conceber racionalmente, que formou, ou melhor, para usar a tua terminologia, "fabricou" o homem? Que espécie de fabricação foi esta, em que se traduziu ela, quando, porquê, de que modo? Tais ideias são por vós expostas com inteligência, argumentadas brilhantemente, dando até a aparência de verdade; mas não as afirmeis como inquestionáveis verdades!

Mas sobre as ciências da natureza falarei mais tarde, até para não te fazer passar por mentiroso, já que ainda há pouco disseste que eu falaria sobre o assunto[144]. Para entrar agora nas matérias mais acessíveis ao conhecimento, vou aprofundar todas as questões que já deram para encher muitos volumes, não só dos nossos autores, mas também de Crisipo. Aliás, os próprios Estóicos costumam queixar-se de que Crisipo, na sua ânsia de excogitar todos os argumentos possíveis para contestar os sentidos e a sua evidência, todas as opiniões tradicionais, para contestar até a razão, acabou por mostrar-se inferior a si mesmo na defesa das suas teorias, e deu assim a

88 Carnéades as armas com que o refutar. Pertencem a este género os argumentos de que tu te serviste há pouco[145], aliás com toda a perspicácia. Dizias tu que as representações sensoriais das pessoas adormecidas, embriagadas e vítimas de alucinações são menos nítidas que as das pessoas acordadas, sóbrias

---

já que para os nobre romanos a prática de certas artes como a música ou as artes plásticas (pintura e escultura) não era digna da sua posição, e como tal era reservada a pessoas de condição inferior, tais como libertos ou escravos.

144 Cf. supra, § 55.

145 V. supra, §§ 47-53.

e de boa saúde. Por que razão? Talvez porque Énio, quando acordou, não disse que *"tinha visto"*, mas sim que lhe *"parecia ter visto"* Homero[146], ou que Alcméon dizia *"o meu coração não está nada de acordo..."*[147] O mesmo se diga dos embriagados. Como se alguém negasse que quem está acordado já não está a sonhar, ou que a vítima de uma alucinação ainda pensa, depois de esta passar, que eram verdadeiras as visões que teve enquanto estava alucinado. Mas o problema não é este. O que queremos saber é a natureza das visões que teve enquanto as teve; a menos que não aceitemos que Énio não ouviu a expressão: *"Ó coração piedoso!"*[148] enquanto sonhava tal como a ouviria estando acordado. Depois de despertar pôde avaliar essas visões e julgá-las por aquilo que eram: sonhos, mas enquanto dormia sentia-as tão reais como se estivesse acordado. Acaso Iliona não acreditou ter ouvido durante o sonho o filho a exclamar: *"Mãe, estou chamando por ti!"*[149], a ponto de, já acordada, ainda pensar estar a ouvir o mesmo apelo? Daí a sua fala: *"Oh, pára, detém-te, escuta, repete as palavras que me disseste!"*[150]: porventura parece dar menos crédito às visões do que ao que ouviu já acordada?

E o que dizer dos alucinados, como foi o caso, Cátulo, **XXVIII 89**
do teu parente <Semprónio> Tuditano[151]: qualquer pessoa

---

146 V. supra, § 51.

147 V. supra, § 52.

148 Énio, *Annales*, v. 4 Skutsch. O verso faz parte do episódio em que o poeta sonha com Homero.

149 Pacúvio, *Iliona*, v. 205 Warmington.

150 Pacúvio, *Iliona*, v. 211 Warmington.

151 Este Semprónio Tuditano é descrito por Cícero na *Filípica* III, 16, como presa de alucinações, que o levavam a apresentar-se, vestido com manto e coturnos, como se fosse uma personagem trágica, no foro, na tribuna dos oradores, de onde atirava moedas à multidão. Era, porém, membro de uma ilustre família romana, da nobreza de origem plebeia: entre os seus antepassados contava-se Gaio Semprónio Tuditano, que participou em várias campanhas militares, percorreu o *cursus honorum*, e chegou ao consulado em

no seu perfeito juízo julga tão verdade ser aquilo que vê como ele julgava verdadeiras as suas alucinações. E a tirada <de Ájax>: *"Estou a ver-te, estou a ver-te: vive, Ulisses, enquanto podes!"*[152]: ele grita por duas vezes estar a ver o adversário que não está a ver <senão no seu acesso de loucura>. E a figura de Hércules na peça de Eurípides, enquanto trespassava de setas os seus filhos que julgava serem os de Euristeu, enquanto matava a mulher e tentava fazer o mesmo ao pai, não agia sob a impressão de visões falsas julgando-as verdadeiras[153]? O próprio Alcméon, invocado por ti, que diz que o seu coração não está de acordo com os olhos, não pergunta ele, num acesso de loucura:

"Donde vem esta chama?",

e logo depois, na mesma cena:

"A mim, a mim, elas[154] *estão aqui, vêm buscar-me!"*

E quando pede socorro a uma jovem:

"Ajuda-me, afasta de mim esta peste, esta chama destruidora que me atormenta,
<elas> vêm sobre mim adornadas de serpentes azuis, rodeiam-me com tochas ardentes!"

---

129 a. C. Foi autor de uma obra de índole histórica em, pelo menos, 13 livros, sobre as magistraturas da República Romana; os fragmentos subsistentes podem ler-se em *Die Frühen Römischen Historiker*, I (Beck-Walter, 2001), pp. 330-339.

152 Verso de uma tragédia sobre o tema da loucura de Ájax. Énio compôs uma peça sobre esta figura heróica e trágica, mas entre os magros fragmentos conservados (apenas quatro versos) não figura este passo. O mesmo verso, completado com o verso imediato, é também citado por Cícero no *De oratore*, III, 162.

153 Eurípides, *Héracles*, vv. 875 ss.

154 As Fúrias.

Duvidas que ele esteja convencido do que está a ver? E ainda quando diz:

"Apolo de longos cabelos retesa
o arco dourado, apontado à Lua,
Diana, da sua esquerda, lança um archote!"[155]

Se os factos fossem reais ele não lhes daria menos crédito do que dá sendo alucinações. Afinal de contas, parece que o coração está de acordo com os olhos! Recordo estes versos para mostrar uma certeza que acho irrefutável: que para a mente dar o seu assentimento às representações sensoriais que recebe é indiferente que elas sejam verdadeiras ou falsas. Vós não provais nada quando refutais como falsas as representações dos alucinados ou os sonhos relatados pelos próprios. O problema não está em indagar que espécie de recordação costumam ter as pessoas que despertam <de um sonho> ou saem de um ataque de loucura, mas sim em averiguar que espécie de visão tinham os loucos ou sonhadores quando agiam sob a sua influência. **90**

Deixo agora os sentidos e passo às coisas cujo conhecimento nos é dado pela razão. Dizeis vós que a dialéctica foi inventada para ser uma espécie de árbitro, ou de juiz, que decide o que é verdadeiro e o que é falso. Mas que espécie de verdadeiro e de falso? E em que domínio? Então é o dialéctico que vai investigar o que é verdadeiro e falso na geometria, na literatura, na música? Mas são campos de que ele não entende nada. Será então na filosofia? Mas o que percebe ele do tamanho do Sol? E de que critério dispõe para poder julgar qual é o supremo bem? O que julga ele então? Se uma conjunção, ou uma disjunção é ou não verdadeira? Que esta expressão é ambígua? Que consequências decor- **91**

---

155 Todos estes versos pertencem à tragédia *Alcméon* de Énio (vv. 30-36 Warmington), "da sua esquerda" traduz o lat. *a laeua*, que é a leitura de Cícero, segundo Plasberg. A lição de Warmington é *a luna* "da lua", dada a identificação da deusa com o nosso satélite.

rem de cada premissa, que contradições se verificam? Se é sobre isto ou sobre coisas similares que a dialéctica se pronuncia, então estará a julgar-se a si própria, quando prometia qualquer coisa mais[156]. De facto, o tratamento deste tipo de questões não basta para responder aos outros problemas, numerosos e importantes, suscitados pela filosofia. Mas já que atribuís tanta importância a esta arte, tende cuidado não vá
92 ela afinal virar-se completamente contra vós. A princípio ela avança decidida, e trata dos componentes do discurso, da resolução das ambiguidades e do modo de tirar conclusões, mas poucos passos adiante e ei-la a ocupar-se do sorites, operação incerta e perigosa, que tu ainda há pouco dizias ser um método de investigação muito pouco fiável[157]. Teremos nós alguma culpa nesta pouca fiabilidade? A natureza não nos deu
XXIX o conhecimento dos limites <do próprio conhecimento>, em nenhuma matéria podemos fixar até onde é possível ir, e isto não apenas no que toca ao montículo de grãos de trigo donde lhe proveio o nome[158]; em qualquer assunto em que vamos colocando perguntas de pormenor, quanto é que devemos acrescentar ou subtrair para que se seja rico ou pobre, claro ou escuro, muito ou pouco, grande ou pequeno, comprido ou curto, largo ou estreito – não temos nenhuma resposta segura a dar. *"O sorites é um raciocínio falacioso."* Refutai-o então, se podeis, e não quereis que ele vos prejudique,
93 o que decerto acontecerá se não tomardes cuidado. *"Crisipo já tratou disso"*, respondem-nos –; *"ele propôs que, quando se procede por interrogações graduais, por exemplo se "três" ainda são poucas coisas, ou já são muitas, um bocado antes de chegar a "muitas" se faça uma pausa (ou, como se diz em grego,* ἡσυχάζειν*)."* *"Por mim até podes ressonar"* – dirá Carnéades –, *e não só*

---

156 V. J. Barnes, "Logic in *Academica I* and the *Lucullus*", *in* Inwood-Mansfeld, 1997, pp. 146-7.

157 V. supra, § 49.

158 Cf. supra, nota 59.

descansar." De nada servirá. Alguém virá ter contigo, acordar-te do teu sono e continuar o interrogatório: "*Vejamos o número em que tu paraste: se a esse número acrescentar um, já serão muitas coisas?*" E assim prosseguirás até te apetecer parar de novo. Para quê dizer mais? Terás de confessar que nunca poderás aventar um número que seja o último das 'poucas' e o primeiro das 'muitas coisas'. Este tipo de incerteza escorre de tal maneira que não vejo onde ele poderá não chegar. "*Isso* 94
não me afecta!" – objectará alguém. – "*Eu, como um auriga experimentado, antes de chegar à meta faço parar os cavalos, sobretudo se o local para onde correm for em plano inclinado. Procedendo assim, mantenho-me parado, e se continuarem a fazer-me perguntas capciosas não respondo.*" Se chegaste a uma conclusão e não respondes, isso é sobranceria; se não chegaste, também tu ficaste sem saber <a resposta>. Se o fazes por esta ser obscura, compreendo; mas tu recusas prosseguir até onde começa a obscuridade; insistes em permanecer nos casos evidentes. Se te limitas a ficar calado não ganhas nada com isso: para quem se prepara para te apanhar em falso, é irrelevante enredar-te calado ou a falar. Se, por exemplo, até "nove" tu vais respondendo sem hesitar "que são poucas", e paras ao chegar ao "dez", impedes que se dê assentimento a casos perfeitamente transparentes; entretanto não permites que eu faça o mesmo quando os casos já são obscuros! Logo esta técnica de nada te vale contra o sorites, pois nem acrescentando nem subtraindo chega a mostrar qual é o primeiro <número>, e
qual o último. Em suma, esta arte, à maneira de Penélope, 95
vai desfazendo a teia, e acaba por deixá-la no final como estava no início: a culpa é da vossa Escola, ou da nossa? O fundamento da dialéctica é que todo o enunciado (a que <os Estóicos> chamam em grego ἀξίωμα, que é como quem diz "coisa dita"[159]) ou é verdadeiro ou é falso. Então a proposi-

[159] Tradução de Rackham: *statement;* de Straume-Zimmermann: *(der) Satz;* de Schäublin: *alles, was vorgebracht wird.*

ção <que segue>, é verdadeira ou é falsa: *"Se dizes que és mentiroso e dizes a verdade, estás a mentir ou a dizer a verdade?"* Dizeis que esta questão é insolúvel, o que é muito mais chocante do que nós falarmos em coisas que não compreendemos nem percepcionamos.

XXX Mas deixemos isto. A minha pergunta é: se estes casos são insolúveis e se não há nenhum critério que vos permita decidir se proposições destas são verdadeiras ou falsas, o que sucede à vossa definição de que todo o enunciado tem de ser ou verdadeiro ou falso? Quando se fazem certas pressuposições, tenho de acrescentar que <algumas> proposições são consequência lógica delas, enquanto outras há que são contraditórias destas e, portanto, devem ser rejeitadas[160].

96 Que conclusão pensas dever tirar-se destas premissas: *"Se dizes que agora há luz e dizes a verdade, <então há luz; ora tu dizes que agora há luz, e dizes a verdade:> logo há luz"*? Aprovais decerto este tipo de silogismo, e dizeis que a conclusão está perfeita. Por conseguinte, no vosso ensino o apresentais como o primeiro modo conclusivo. Ora bem, ou tereis de aceitar toda a conclusão tirada segundo este modo, ou então esta arte <da dialéctica> não vale nada. Vê se estás disposto a aceitar este outro silogismo: *"Se dizes que estás a mentir e dizes a verdade, então estás a mentir; mas tu dizes que estás a mentir e dizes a verdade, logo estás a mentir."* Como podes não aceitar este, se aceitaste o anterior, construído segundo o mesmo modo? Estes problemas são levantados por Crisipo, mas ele próprio não conseguiu dar-lhes solução. O que poderia ele objectar a este silogismo: *"Se há luz, <há luz;> ora há luz, logo há luz"*? Não pode senão aceitá-lo; o modo de conexão entre as premissas obriga a que, se se aceitar a primeira, tem

---

160 Texto corrupto: †*ex iis sequendas esse alias improbandas*†. A nossa tradução segue o texto de Straume-Zimmermann: <*alias*> *ex iis sequendas esse alias improbandas.*

de se aceitar também a segunda. Mas em que difere este silogismo deste outro: *"Se estás a mentir, estás a mentir; ora estás a mentir, logo estás a mentir"*? Este, dizes tu não poder nem aceitar nem rejeitar; então e o outro, não deves aceitá-lo por maioria de razões? Se a arte <da dialéctica>, a razão, o método, a força <probatória> da conclusão tem algum valor, a situação dos dois casos é idêntica.

O último recurso de que se servem é este: pedem que 97
aceitemos como excepções estes casos insolúveis. Parece-me que eles estão à procura de um tribuno da plebe: mas de mim não conseguirão eles que aceite esta "excepção"[161]. Nem sequer conseguem obrigar Epicuro, que considera a dialéctica uma coisa totalmente inútil e ridícula, a aceitar como verdadeira esta proposição: *"Amanhã Hermarco ou está vivo, ou já não vive"*, quando os dialécticos entendem que toda a disjunção do tipo *"ou sim... ou não"*, não só é verdadeira, como

---

161 "Excepção", além do seu significado corrente, tem um valor específico como termo técnico do direito civil. "Na fórmula *[redigida pelo Pretor em presença, e com a colaboração das partes em litígio, na qual se fixa o modo como o juiz deverá conduzir o processo, e quais os factos que deverá dar como provados a fim de lhe permitir a sentença final]* a *exceptio* "excepção" é o reflexo daquele tipo de alegação do demandado que não consiste numa negativa formal do fundamento *[da acção]* alegado pelo demandante *[= o autor da acção]*, mas sim no apontar de uma circunstância que, embora reconhecendo a verdade básica da demanda, elimina a sua eficácia. A redacção da fórmula faz-se neste caso impondo à sentença *[do juiz]* uma dupla condição: 'Se se demonstrar (*si paret*) que é verdadeiro este facto (a *intentio [da acção]*), condene-se *[o demandado, o acusado]*; a menos que (*si non, ac si non, ...*) se prove ser verídico este outro facto (*exceptio*)." (J. Arias Ramos-J. A. Arias Bonet, *Derecho Romano*, Madrid, Editorial Revista de Derecho Privado – Editoriales de Derecho Reunidas, 18ª ed., 1986 (7ª reimpr. 1997), pp. 195-6). Numerosos exemplos concretos podem encontrar-se em Gaio, *Instituições – Direito Privado Romano*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2010, pp. 462 ss. (acerca dos vários tipos de "excepção"). A referência ao "tribuno da plebe" refere-se ao facto de o demandado na acção, caso o pretor não lhe concedesse a excepção solicitada, poder apelar para a intervenção do tribuno no sentido de forçar a sua aceitação.

o é necessariamente[162] (observa como este homem, Epicuro, que os dialécticos consideram "parado", foi, na realidade cauteloso; o que ele argumentou foi: *"Se eu admitir como necessária uma das duas hipóteses, será necessário que amanhã Hermarco ou esteja vivo ou não esteja vivo; ora uma tal necessidade não se verifica na natureza."*) – A Epicuro opõem-se eles, portanto, isto é, tanto Antíoco como os Estóicos. O facto é que ele subverteu a dialéctica: de facto, se uma disjunção formada de proposições contraditórias (chamo contraditórias às proposições tais que uma afirma o que a outra nega), se uma tal disjunção, digo, pode ser falsa, então nenhuma proposição pode
98 ser verdadeira[163]. Agora, porque polemizam os dialécticos comigo se eu sigo[164] a sua filosofia? Perante casos deste tipo Carnéades costumava ironizar: *"Se a minha conclusão está certa, óptimo; se está errada Diógenes*[165] *tem de restituir-me uma*

---

[162] Este tipo de disjunção – "ou P... ou ~P" – é o que se chama em lógica "disjunção exclusiva" (princípio do terceiro excluído), isto é, as duas proposições não podem ser ao mesmo tempo nem verdadeiras, nem falsas. Sobre a relutância de Epicuro em aceitar esta ideia, v. Cícero, *De fato* "Sobre o destino", 21: "Assim como Epicuro receia, caso aceite esta afirmação, ser obrigado a admitir que todos os acontecimentos ocorrem em virtude do destino (pois, se uma das alternativas for verdadeira desde toda a eternidade, então é porque está pré-determinada, e se está pré-determinada então ocorrerá necessariamente; o que, segundo ele julga, confirma tanto a necessidade como o destino), também Crisipo temia que, no caso de não conseguir a aceitação de que todo o enunciado ou é verdadeiro ou é falso, não lhe fosse possível sustentar que tudo acontece por obra do destino e em consequência de causas que determinam o futuro de toda a eternidade."

[163] "Cícero pretende obviamente dizer que, no caso de Epicuro ter razão, o princípio do terceiro excluído não tem validade, e por conseguinte nenhuma disjunção do tipo referido pode ser (necessariamente) verdadeira" (Schäublin, p. 261, nota 278).

[164] Nesta questão, entenda-se.

[165] Diógenes de Babilónia, estóico, discípulo de Crisipo (Radice, *Stoici antichi*, pp. 1384 ss. = *S.V.F.*, III, 1 e ss.), autor de um *Tratado de dialéctica* Διαλεκτικὴ τέχνη (Diógenes Laércio, VII, 71).

mina[166]." Carnéades tinha estudado dialéctica com este seguidor do Estoicismo, e uma mina era o vencimento dos mestres de dialéctica. Vou seguindo, portanto, o método que aprendi com Antíoco, mas entendo que não devo achar que a proposição *"se há luz, <então há luz>* é verdadeira pelo facto de ter aprendido assim, ou seja, que toda a proposição cujo segundo membro é idêntico <ao primeiro> é sempre verdadeira; já não entendo que, na proposição *"se estás a mentir, então estás a mentir"*, a identidade entre os membros seja do mesmo tipo: por isso, ou aceito um e outro <membro>, ou não aceito nem um nem outro.

Mas deixo agora todas estas subtilezas, toda esta rebus- **XXXI**
cada metodologia de argumentação, e vou passar a expor a minha posição. Assim que delinear no seu todo a teoria de Carnéades ver-se-á desmoronar-se por completo a doutrina de Antíoco[167]. Note-se que não pretendo afirmar que tudo quanto disser é de minha lavra: o material que vou usar é importado da obra de Clitómaco[168], discípulo de Carnéades, com quem trabalhou até uma provecta idade, homem sagaz, ou não fosse ele cartaginês, muito estudioso e metódico. Quatro dos seus livros têm por tema "A suspensão do juízo"; os pontos que vou desenvolver encontram-se no livro primeiro.

Segundo Carnéades há dois géneros de representações **99**
sensoriais. No primeiro, encontramos duas espécies de representações, umas que podem traduzir-se em conhecimento[169] <e outras que não o podem>; no segundo, temos também

---

166 Mina (gr. μνᾶ), moeda de prata ateniense, no valor de cem dracmas.

167 Entenda-se: o que vai desmoronar-se é a posição de Antíoco depois da querela com Fílon, isto é, não as teorias do Antíoco seguidor da Nova Academia, e sim as do Antíoco pretenso restaurador da Antiga Academia graças à introdução de elementos recolhidos do Estoicismo.

168 Clitómaco de Cartago, ou Asdrúbal, como era o seu nome púnico original, foi viver para Atenas, onde se tornou discípulo de Carnéades. Teria escrito para cima de quatrocentos livros (Diógenes Laércio, IV, 61).

169 Lit. "que podem ser percepcionadas" (*quae percipi possint*).

duas espécies: por um lado as representações verosímeis, por outro as inverosímeis[170]. As contrárias aos dados dos sentidos, e contrárias à sua <própria> evidência[171], integram-se na primeira divisão; contra a segunda nada há a argumentar. Por conseguinte, no entender de Carnéades não existe nenhuma representação sensorial que possa traduzir-se em conhecimento, mas há muitas de que decorrem opiniões verosímeis. Seria, de facto, contrário à natureza que nada existisse de verosímil, pois isso redundaria na destruição da vida humana, conforme tu, Luculo, há pouco dizias[172]. Há, portanto, muitos dados dos sentidos que podemos aceitar, desde que se tenha presente que nada existe nesses dados que garanta eles não serem falsos, e sem que entre os verdadeiros e os falsos seja possível estabelecer qualquer distinção. Deste modo, se um determinado fenómeno parecer ser verosímil, se nenhum outro dado se apresenta que seja contrário a essa verosimilhança, o sábio poderá tê-lo em conta. Nestas condições será possível orientar a nossa vida. Por isso é que até o homem que vós, <Estóicos>, descreveis como sendo sábio tem que aceitar muitos dados verosímeis, não compreendidos, percepcionados, aceites como verdadeiros, mas apenas próximos da verdade, dado que, se <o sábio> não os aceitar, tornará
100 de todo impossível a vida. Por exemplo, um sábio que entre num navio, acaso pode ter o conhecimento racional e bem fundamentado de que a viagem correrá conforme ele espera? Como poderia? Mas se, daqui onde estamos, navegar até Putéolos, numa distância de trinta estádios, num navio sólido, com um bom comandante, e com o bom tempo que está fazendo, é muito provável que ele chegará ao destino são e salvo. Ele tem de decidir o que deve ou não fazer a partir de

---

170 Lat. *probabilia*<>*improbabilia* (lit. prováveis<>improváveis, que merecem<>que não merecem aprovação/aceitação).

171 Lat. *perspicuitas* "evidência, clareza, nitidez".

172 V. supra, §§ 31, 53, 58.

representações deste género; ser-lhe-ia mais fácil a ele aceitar que a neve é branca do que o era a Anaxágoras, que não só negava essa brancura, como pelo facto de saber que a água, donde por congelação resultava a neve, era negra, não podia sequer conceber que esta fosse branca. Por conseguinte, se 101
um fenómeno se lhe apresenta como verosímil, se não há qualquer facto disso impeditivo, então <o sábio> será por ele movido a agir. Este não é um ente esculpido na pedra ou talhado na madeira, tem corpo, tem alma, age movido pela sua mente, pelos seus sentidos, por conseguinte tem de aceitar muitos fenómenos como verdadeiros, ainda que lhes não possa aplicar o seu especial critério para aferir da existência de conhecimento. Por esta razão, o sábio não dá o seu assentimento à representação, porque pode existir um fenómeno falso do mesmo tipo deste fenómeno verdadeiro.

O que nós dizemos contra a fiabilidade dos sentidos é o mesmo que dizem os Estóicos: que há muitas coisas falsas, isto é, que são na realidade muito diferentes da imagem que os sentidos delas transmitem. Dadas estas circunstâncias, basta XXXII
haver um fenómeno de que os sentidos nos transmitam uma só imagem falsa para logo aparecer quem negue a possibilidade de conhecermos alguma coisa através dos sentidos. Nós, portanto, nem precisamos de dizer nada: basta uma proposição de Epicuro combinada com outra vossa para comprovar a impossibilidade da compreensão e do conhecimento. Qual é a de Epicuro? *"Basta uma só representação sensorial falsa para impedir todo o conhecimento."* E qual é a vossa? *"As representações sensoriais podem*[173] *falsas."* Não preciso de abrir a boca, a

173 "As representações sensoriais são falsas": a frase latina – *sunt falsa sensus uisa* – é ambígua, já que admite a tradução: "Há (algumas) representações falsas" (tradução preferida por Rackham, Straume-Zimmermann, Schäublin); mas também pode traduzir-se: "As representações ... são (todas) falsas." Os Estóicos, porém, aceitavam a existência da "representação compreensiva" (φαντασία καταληπτική, ou κατάληψις, v. p. ex. Radici, *Stoici antichi*,

conclusão fala por si: *"Todo o conhecimento é impossível."* Mas diz o Estóico: *"Não aceito o que diz Epicuro."* Pois bem, então combate-o, já que a sua teoria é totalmente diversa da tua, mas não estejas contra mim, que concordo contigo na certeza de que há algo de falso nas representações sensoriais. Em
102 todo o caso nada me espanta tanto como os Estóicos aceitarem esta tese[174], sobretudo Antíoco, que conhecia perfeitamente todos os argumentos que acima referi. Pode quem quiser censurar-nos a seu bel-prazer por negarmos que é impossível conhecer seja o que for, apesar de tudo é uma censura suave, porque nós admitimos a existência de coisas verosímeis. Para vós isto parece não bastar. Seja! Admito que devemos evitar <repetir continuamente>: *"Tu não vês nada, não ouves nada, nada é para ti evidente"*, como tu, aliás, criticaste com veemência. Expus ainda há pouco, baseando-me em Clitómaco, como é que Carnéades entendia estas expressões[175]. Vais ficar a saber como é que as entende Clitómaco no livro que dedicou ao poeta C. Lucílio[176]; já tinha tratado do mesmo problema num texto dedicado àquele L. Censorino que partilhou o consulado com M'. Manílio[177]. Clitómaco usou praticamente estas palavras... – conheço-as bem porque o livro que referi é uma primeira iniciação, é quase uma exposição sistemática da questão de que tenho estado a tratar.

30, 56, 57, etc.), pelo que será preferível a primeira tradução. A nossa tradução não é mais do que uma variante desta.

174 A tese de que a impossibilidade do conhecimento é destrutiva da vida humana, supra §§ 37-8 (Schäublin, p. 265, nota 294).

175 Supra, §§ 99 e ss.

176 Gaio Lucílio (180-102 a. C.), poeta latino, criador do único género literário totalmente romano, a sátira literária em verso, em hexâmetros dactílicos. A sátira segundo o modelo luciliano veio depois a ser praticada com sucesso pelos poetas do período imperial Horácio, Pérsio e Juvenal (os quais, por sua vez, inspiraram autores modernos de tendência clássica como Nicolas Boileau ou Alexander Pope).

177 Em 149 a. C.

Dizia eu que ele escreveu mais ou menos isto: 103

Os Académicos são de parecer que as coisas diferem umas das outras porque umas parecem ser verosímeis, e outras não. Mas este facto não basta para que possa dizer-se que umas podem ser conhecidas e outras não, porquanto há muitas coisas falsas que são verosímeis, mas nada há que, < ao mesmo tempo >, seja falso, e possa ser percepcionado e conhecido. Por isso" – continua ele –, *"está completamente enganado quem disser que os Académicos negam o valor dos sentidos, quando estes nunca afirmaram a não existência da cor, do sabor, ou do som, apenas argumentaram que não existe <nos sentidos>, como em nenhum outro órgão, uma propriedade tal que permita distinguir o que é seguramente verdadeiro."* 104

Depois desta exposição acrescentou ainda que a suspensão do juízo pelo sábio é susceptível de duas interpretações: segundo uma, o sábio nunca dá o seu assentimento a nada; segundo a outra, ele nega-se a responder se dá, ou se recusa o seu assentimento a alguma coisa, isto é, coíbe-se de responder "sim" ou "não". Postas as coisas neste pé, das duas uma: ou ele se recusa a dar assentimento seja ao que for, ou admite guiar-se pela verosimilhança, e assim, conforme esta se verificar ou não, assim o sábio poderá responder "sim" ou "não"[178]. E como[179] entende que um homem, mesmo que suspenda o seu assentimento a respeito de todas as coisas, nem por isso deixa de ser estimulado a alguma acção, <Clitómaco> admite as representações sensoriais que nos levam à acção, nomeadamente naqueles casos em que, se formos interrogados, podemos responder ou que sim, ou que não, obedecendo ao que parece ser verosímil, conquanto lhe neguemos

[178] Cf. Görler, *in* Inwood-Mansfeld 1997, p. 55, nota 29.

[179] Nos mss. lê-se *nec ut* (lição inaceitável); a tradução corresponde a uma das várias conjecturas possíveis praticamente com o mesmo sentido – *nam cum* (adoptada por Straume-Zimmermann, Schäublin), *et cum, etenim cum* (adoptada por Rackham), *sed cum, hoc cum* (sugerida por Plasberg).

o assentimento; isto não é válido, porém, para todas as representações sensoriais, mas apenas para aquelas em que nada
105 impede que as tomemos por verosímeis. Talvez não consigamos demonstrar-vos estas nossas teses, talvez elas sejam até falsas, mas não merecem seguramente ser menosprezadas. Afinal, não roubamos <ao homem> a luz <da razão>, apenas dizemos que as coisas que para vós são percepcionáveis e compreensíveis, para nós também parecem sê-lo, desde que vero-
XXXIII símeis.

Introduzido e construído deste modo o conceito de "probabilidade", um conceito desimpedido, ágil, livre, isento de impedimentos, estás a ver, Luculo, como a tua defesa da evidência[180] perde a razão de ser? O sábio de que falo contempla o céu, a terra e o mar com olhos idêntidos aos do vosso, e usará idênticos sentidos para perceber os fenómenos que caem sob a alçada de cada um deles. O mar além, que neste momento em que começa a soprar o Favónio[181] parece cor de púrpura, oferece a mesma aparência ao nosso sábio, mas este não dará assentimento <a essa representação>, porque a nós mesmos o mar que de manhã parecia cinzento parece agora azul-escuro, e, nos pontos em que bate o sol, parece branco e cintilante, totalmente diferente da terra próxima: tu podes talvez explicar racionalmente porque é que as coisas se passam assim, mas não poderás sustentar que o mar é da cor
106 que aos olhos parece ter.

Perguntavas tu há bocado: *"Donde provém então a memória, se nada podemos conhecer?"* O quê? Porventura só podemos

---

[180] Evidência = lat. *perspiucuitas* ("perspicuidade"); tradução do grego ἐνάργεια (Quintiliano, 6. 2. 32: para este vocábulo grego Cícero propõe mais duas versões possíveis, *inlustratio* e *euidentia*, cf. *Idem*, 4.2.63; 9.2.40).

[181] Favónio, vento tépido de oeste que prenuncia a chegada da Primavera: "desde o Favónio até ao equinócio da Primavera <faltam> quarenta e cinco dias" (Varrão, *de re rustica* "Sobre a vida e os trabalhos do campo", I, 28. 2).

conservar na memória as representações sensoriais traduzíveis em conhecimento? Acaso Polieno[182], de quem se diz ter sido um grande matemático, depois de ter aderido à filosofia de Epicuro e de, consequentemente, se ter deixado convencer de que toda a geometria era falsa, porventura esqueceu todos os conhecimentos que antes tinha sobre a matéria? Ora, segundo a vossa doutrina, nada que seja falso é transformável em conhecimento. Se, portanto, a memória apenas é válida para as matérias perfeitamente compreendidas[183], então todos os factos de que cada um de nós se lembra foram compreendidos e percepcionados; por outro lado nada que seja falso pode ser compreendido; ora Síron[184] conserva na memória todas as máximas de Epicuro, logo todas elas são verdadeiras. Por mim, tudo bem. Agora tu, <Luculo>, ou tens de admitir que isto[185] é verdade, o que certamente não queres, ou então deixas a memória ao meu cuidado e permites que eu faça da memória um lugar onde também cabe o que não foi compreendido nem percepcionado. 107

"O que vai ser feito das artes?"[186] Quais artes? Aquelas que, confessadamente, recorrem mais à conjectura do que à ciência? Ou as que apenas estudam o que os sentidos lhes ofere-

---

182 Polieno (gr. Πολύαινος) é referido por Diógenes Laércio entre os discípulos de Epicuro (X, 24), mas sem nenhuma indicação de ter sido matemático, ou geómetra. Deve tratar-se da mesma personagem o Polieno mencionado por Plutarco, no opúsculo intitulado "Não é possível ao homem ter uma vida feliz segundo Epicuro" (*Moralia*, 1089 F) e também na "Réplica a Colotes" (*Moralia*, 1109 E). Mas também em nenhum destes passos ele é referido como sendo matemático.

183 Lit. "percepcionadas e compreendidas" (lat. *perceptarum comprehensarumque rerum*).

184 Síron (lat. *Seiron*, como escrevem Straume-Zimmermann e Schäublin, *Siro*, de acordo com Rackham; Gaffiot regista o nome com a forma *Scíron*). Trata-se de um epicurista do tempo de Cícero, que refere o seu nome em *Ad familiares*, VI, 12.2 e no *De finibus*, II. 119.

185 Isto = que todas as máximas de Epicuro são verdadeiras.

186 Cf. supra § 22.

cem, e não dispõem do vosso critério para separar o verdadeiro do falso?

A vossa doutrina, contudo, assenta em dois pontos fundamentais. Primeiro: negais a possibilidade de alguém não dar o seu assentimento a coisa alguma. Parece-me especialmente notável este ponto, se pensarmos que Panécio[187], em meu entender talvez o primeiro pensador da escola Estóica, afirma duvidar de uma prática a que, tirando ele, todos os Estóicos atribuem a maior fiabilidade: a veracidade <das respostas>[188] dos arúspices, os auspícios, os oráculos, os sonhos, as premonições, pelo que se recusa a dar assentimento a tais práticas[189]: ora se ele pôde agir assim até em relação a matérias que os mestres de quem foi discípulo tinham por absolutamente seguras, por que razão não pode o sábio fazer o mesmo em relação a tudo o mais? Haverá algum postulado que lhe permita desaprovar ou aprovar, mas o proíba de duvidar? Então tu podes pôr as dúvidas que quiseres no caso dos sorites, ele não poderá proceder da mesma maneira nas demais matérias, sobretudo quando dispõe da faculdade de, sem lhe dar assentimento, orientar-se pela semelhança com a verdade desde que não sujeita a nenhum impedimento?!

108 Segundo ponto: negais ser possível a alguém que não reconheça nada como verdadeiro realizar qualquer espécie de acção, com qualquer finalidade que seja. Antes de mais há que procurar em que consiste o dito assentimento. (Os Estóicos

---

187 Panécio de Rodes (185-110 a. C.), filósofo estóico daquele período a que alguns autores dão o nome de "estoicismo médio". Viveu alguns anos em Roma, e fez parte do círculo de intelectuais que tinha por centro Cipião Emiliano (o "círculo dos Cipiões"). Escreveu sobre tudo para um público romano, e talvez por isso introduziu na doutrina estóica algumas ideias provenientes de Platão e de Aristóteles.

188 Estes parênteses angulares são da responsabilidade de Plasberg.

189 Ao fenómeno da adivinhação do futuro (ou do pensamento dos deuses a propósito de alguma acção ou de algum evento) dedicou Cícero o seu tratado *De diuinatione*.

dizem que as próprias sensações já constituem esse assentimento, pois a sensação traduz-se num impulso, e este traduz-se numa acção.) Ora se as representações sensoriais forem abolidas, toda esta sequência será também abolida. Sobre este **XXXIV**
assunto muito se discutiu e muito se escreveu, a defender e a contestar <...>[190], mas toda a questão pode resumir-se em poucas palavras. Quanto a mim, embora considere uma acção de envergadura contrariar as representações sensoriais, resistir às opiniões correntes, e reter todo o assentimento apressado; e embora me pareça correcto o que Clitómaco escreveu sobre Carnéades – que este realizara um autêntico trabalho de Hércules ao extrair das nossas mentes esse monstro feroz e imenso que é o assentimento, ou seja, a aceitação impensada da opinião corrente –, mesmo assim, para concluir esta parte da defesa, o que é que impede um homem que aceita o critério da verosimilhança de levar a cabo uma acção, se nada relevante disso o impedir? Objectar-se-á: *"De impedi-* **109**
mento servirá o próprio facto de se verificar ser impossível conhecer mesmo aquilo que se aceita." A ser assim, esta mesma consideração impedir-te-á de fazer uma viagem, de cultivar um terreno, de escolher uma esposa, de criar filhos, e de muitíssimas outras coisas em que não poderás senão optar pelo que for verosímil. E no entanto continuas a invocar o mesmo argumento já tão usado, e tanas vezes contestado, não ao modo de Antípatro[191], mas, segundo dizes, de uma forma mais enérgica. Antípatro foi censurado por dizer que quem afirma nada poder ser compreendido deveria concluir que pelo menos isto compreendia! Este argumento parecia a Antíoco redun-

---

[190] Com estes parênteses angulares queremos apenas assinalar a presença nos mss. de uma expressão – *uide superiore* ou *superiora* – que não faz sentido neste passo (a não ser, talvez, como uma nota marginal que tenha, por inadvertência do copista, saltado para o texto.

[191] Antípatro de Tarso, estóico (Diógenes Laércio, VII. 60, e vários outros passos), já atrás referido (cf. supra § 17); teve alguma importância no domínio da lógica.

dante e contraditório, pois não é logicamente concebível afirmar que nada pode ser compreendido se existir alguma coisa que possa ser compreendida. Pela mesma razão achava que Carnéades devia ser apanhado em falta quando dizia que o sábio não pode tomar nenhuma decisão que não assente num conhecimento firme e completo, mas aceitava como sendo um conhecimento firme e completo a máxima do sábio que afirma nada poder ser conhecido! Parece que o sábio não conhece nenhuma outra máxima, e pode passar a vida sem tomar decisões.

110 Mas assim como aceita a título de probabilidade coisas cuja razão de ser não compreende, aceite também o facto de nada poder ser realmente compreendido. Se neste último caso dispusesse de um critério seguro do conhecimento, poderia depois empregá-lo noutras situações; como não existe tal critério, tem de recorrer às probabilidades. Não tem por isso receio de parecer confundir tudo, e tudo tornar incerto. Não será a mesma coisa ele responder: *"Não sei!"* se lhe perguntarem se o número de estrelas existentes é par ou ímpar, ou se o interrogarem acerca de um dever, ou de muitas outras coisas em que ele é um homem muito experimentado. Em matérias inseguras não existe probabilidade; nas matérias em que existe, o sábio sempre saberá o que fazer ou o que responder.

111 Também não te esqueceste, Luculo, de mencionar a objecção levantada por Antíoco (e com razão, porque esta toca num ponto importante!), objecção essa que, como ele costumava dizer, deixava Fílon muito perturbado. Este, ao postular que uma coisa é haver algumas representações falsas, e outra coisa distinta é o facto de elas se não diferenciarem das verdadeiras, não reparava que a primeira proposição assentava na pressuposição de que haveria alguma diferença entre as diversas representações, mas que <esta pressuposição> era negada pela segunda proposição, que negava haver alguma diferença entre <as representações> verdadeiras e as falsas:

nada mais contraditório!... Isto sucederia se nós tivéssemos eliminado por completo o conceito de verdade. Só que nós não fizemos nada disto: nós observamos tanto o verdadeiro como o falso, aceitamos o que nos parece provável, mas não possuímos nenhuma marca que permita distinguir a verdade.

Mas dá-me a impressão que o meu discurso está a ser **XXXV 112**
muito insípido! Havendo tantas matérias em que a eloquência se podia evidenciar, estamos para aqui enredados nestes atalhos espinhosos criados pelos Estóicos! Se o meu diálogo fosse com um Peripatético que dissesse nós podermos reconhecer como verdadeiro aquilo que se introduz na nossa mente a partir dos sentidos, sem lhe acrescentar aquela desgraçada condição: *"tal que não pudesse ser produzido por um objecto falso!"*, travaria uma conversa em linguagem simples com um homem simples, sem grandes pontos de oposição, e mesmo que eu dissesse que nada pode ser conhecido, ele responderia que o sábio, por vezes, se limita a dar opiniões, ao que eu não teria nada a objectar, sobretudo porque Carnéades também nada tem contra esta ideia. Mas na minha situação o que posso eu fazer? Ponho a questão: afinal, o que
podemos nós de facto conhecer? Quem me vai responder **113**
não é Aristóteles, nem Teofrasto, nem sequer Xenócrates ou Pólemon[192], mas figuras de segunda linha[193]: *"Algo de verdadeiro, tal que nunca poderia ser falso!"* Ora eu sou incapaz de encontrar algo que satisfaça esta condição. Fico, portanto, limitado a aceitar <como verdade> algo que não posso conhecer, ou seja, fico limitado à opinião. A esta conclusão nada opõem os Peripatéticos, nem a Antiga Academia, mas vós,

---

192 Sucessores de Espeusipo, que, por sua vez, fora sucessor de Platão à frente da Antiga Academia.

193 "Figuras de segunda linha" = lat. *sed hi minores* lit. "mas estes (pensadores) menos importantes, (ou: mais recentes)", leitura de Plasberg, aceite por Straume-Zimmermann e Schäublin. Rackham escreve: *sed qui minor est* "but from a smaller person", que, em nota, identifica com Antíoco.

<Estóicos>, não a aceitais, em especial Antíoco[194], o que me afecta bastante, não só porque fomos muito amigos um do outro, mas também porque o considero o mais culto e inteligente de todos os filósofos do nosso tempo. Começo por perguntar-lhe a que título é ele membro daquela mesma Academia a que afirma pertencer. Já para não dizer mais, gostaria de saber quem foi o filósofo, ou da Antiga Academia, ou da Escola Peripatética, que propôs aquelas duas teses que temos estado a discutir: primeira, que só é possível conhecer algo verdadeiro de tal natureza que nunca poderia ser algo falso; segunda, que o sábio nunca tem opiniões. A verdade é que nenhum o fez! Antes de Zenão[195] nunca houve quem defendesse qualquer um destes princípios. Eu aceito ambos como verdadeiros, não por estarem na moda, mas porque os acho convincentes.

XXVI 114 Há uma coisa que não posso suportar: então tu[196] proíbes-me de dar assentimento a algo que desconheço, achas que <se o fizesse estaria a cometer> a maior das vergonhas, o maior dos atrevimentos, e arrogas-te o direito de construir uma doutrina filosófica completa: investigação da essência de todas as coisas, edificação de uma ética, determinação dos limites do bem e do mal[197], descrição dos deveres do

---

194 Já temos visto em diversos passos que Antíoco não era propriamente um Estóico, mas sim um Académico que introduziu na doutrina da Escola alguns elementos do Estoicismo, convicto de que assim restaurava a Antiga Academia de tradição platónica.

195 Zenão de Cício, o fundador do Estoicismo.

196 Pode pôr-se a pergunta: quem é este "tu" a que "Cícero" se está dirigindo? Por um lado podemos pensar que Cícero se está dirigindo a Luculo, uma vez que foi este o participante encarregado de fazer a exposição do pensamento de Antíoco de Áscalon (§§ 17-60). Mas o tom um tanto exaltado, para não dizer irritado, do orador faz pensar que este se está dirigindo *in mente* ao próprio Antíoco, uma vez que é a posição deste pensador que Cícero procura efectivamente refutar.

197 Este tema será tratado copiosamente por Cícero no *De finibus bonorum et malorum*.

homem[198], dizes-me como hei-de orientar a minha vida[199], pretendes definir os critérios e os métodos da dialéctica e da epistemologia[200], e, como se dominar toda esta massa <de conhecimentos> fosse pouco, ainda exiges que eu nunca falhe, nem possa ter meras opiniões?! Que espécie de doutrina é esta para que desejas aliciar-me, se conseguires desligar-me daquela que tenho seguido até agora? Receio que leves a arrogância ao ponto de dizeres que é *a tua teoria:* e, todavia, é necessário que o digas. E não és tu só a pretender tal coisa: cada filósofo pretende atrair para *a sua teoria.*

Vejamos: então eu tenho-me oposto aos Peripatéticos, 115
apesar de estes admitirem uma certa conexão entre si e os oradores[201], e de salientarem que muitos discípulos da sua Escola se distinguiram como grandes homens de Estado[202]; contesto a posição dos Epicuristas, apesar de contar entre eles muitos amigos[203], homens de bem, e muito ligados entre si por relações de amizade; e que dizer de Diódoto, Estóico, cujas lições escutei desde criança, que vive comigo há tantos anos, que ainda habita em minha casa, homem que admiro,

---

198 Outro tema ciceroniano: os "deveres", que ele desenvolverá no *De officiis.*

199 Talvez Cícero esteja aqui a pensar na sua futura obra intitulada *Tusculanae disputationes.*

200 A este tópico são dedicados os *Academici libri,* de que o presente texto, o *Lucullus,* constitui a primeira versão. "Epistemologia" talvez se afigure uma designação demasiado moderna para o que Cícero chama aqui *intellegendi iudicium* "teoria do conhecimento".

201 Referência certa ao facto de Aristóteles, entre os muitos saberes de que ocupou, ter dado também atenção a uma das áreas predilectas de Cícero, a Retórica.

202 Parece inevitável pensar que, ao escrever estas palavras, Cícero tinha em mente o seu próprio caso, como grande homem de Estado e não menos grande praticante quer da filosofia, quer da retórica.

203 É o caso de Tito Pompónio Ático, o melhor amigo do orador, como o atestam as numerosas cartas que Cícero lhe enviou e que formam a importante colectânea *Epistulae ad Atticum.*

que estimo, e que rejeita estas fantasias de Antíoco?! Dirás tu[204]: *"A minha doutrina é a única verdadeira!"* Única, sim, se fosse verdadeira, porque não pode haver várias doutrinas verdadeiras e contraditórias <ao mesmo tempo>. Afinal, somos nós que não temos vergonha porque procuramos não errar, ou são eles que são uns arrogantes porque se convenceram que são os únicos a saber tudo?

Objectará <Antíoco>: *"Não estou dizendo que sei tudo* eu, *mas sim o sábio."* Óptimo: <*ele*> sabe tudo quanto cabe *na tua* teoria! A começar por este problema: como pode um não-sábio[205] explicar o que é a sabedoria? Mas já chega de falar no nosso caso pessoal: falemos do sábio, pois, como já disse, é esta a questão fundamental.

116 A maioria dos autores, vós inclusive, considera a filosofia dividida em três partes[206]. Comecemos, se estais de acordo, pelas investigações no domínio das ciências da natureza. Ou melhor, por esta primeira questão: haverá alguém tão convencido de si mesmo que pense, na sua ignorância, conhecer

---

[204] Tal como acima (cf. supra nota 196), entendemos que este "tu" terá por referente Antíoco.

[205] Por definição, o *sábio estóico*, mais do que uma criatura *real*, é antes um *ideal*, um limite para que o homem pode (e deverá) tender, mas que na realidade nunca atingirá. Daqui a questão levantada por Cícero: Antíoco, ou outro qualquer estóico, procura definir o que seja a sabedoria, mas como pode conhecer o que seja a sabedoria alguém que não é sábio? A contradição é evidente, o que justifica o epíteto de "arrogantes" que Cícero lhes atribui. É significativo que tanto Cícero como, mais tarde, Séneca, nunca se consideraram a si mesmos como "sábios", mas somente homens que tentavam aproximar-se desse ideal. Séneca, até, apenas dá como exemplos históricos de sábios *um* Grego (Sócrates) e *um* Romano (Catão de Útica, o adversário de Júlio César).

[206] Atribui-se a Xenócrates, um dos sucessores de Platão, a tripartição da filosofia entre Física (as ciências da natureza, domínio favorito dos naturalistas jónicos, como Tales de Mileto), Ética (introduzida em Atenas por Sócrates, v. Cícero, *Academici libri*, I, 15), e Lógica (Platão e, sobretudo, Aristóteles, o criador da lógica formal), v., u.g., Max Pohlenz, *Die Stoa*, I, 1970, p. 33.

bem toda a natureza? Não me refiro àquelas questões que dependem de conjecturas, que são objecto de discussões ora num ora noutro sentido, mas não persuadem necessariamente ninguém <da sua veracidade>. Estas questões são coisa para matemáticos[207], pois estes afirmam ir além da persuasão, uma vez que convencem, porquanto são capazes de demonstrar todos os seus teoremas. Eu não os vou interrogar sobre os princípios básicos[208] da matemática, princípios esses sem cuja aceitação não se consegue avançar uma polegada, tais como: que um ponto é uma entidade sem extensão, uma superfície ou um plano não tem nenhuma espessura, uma linha <tem comprimento> mas não tem largura e carece <por completo de altura>. Partindo do princípio que eu reconheço como verdadeiras estas proposições, se exigir ao sábio um juramento <sobre esta questão> antes que Arquimedes, perante os seus olhos, demonstre todos os cálculos que confirmam que o Sol é um grande número de vezes maior do que a Terra[209], achas que <o sábio> jurará alguma coisa? Se o fizer estará a mostrar desprezo pelo próprio Sol, que considera ser

---

207 No texto de Cícero lê-se "geómetras", que Rackham e Schäublin mantêm na sua tradução. Preferimos, de acordo com Straume-Zimmermann, empregar "matemáticos", que é um termo mais abrangente: o conjunto das matemáticas, de resto, opõe-se às ciências da natureza por ser a única ciência que constitui um saber independente das conjecturas que caracterizam as ciências naturais.

208 "Princípios básicos" traduz o lat. *initia*, que é o termo aqui usado por Cícero. Schäublin (p. 283, nota 342) chama pertinentemente a atenção para um outro passo de Cícero (*Academici libri*, I, 26) que prova que *initia* é equivalente a *elementa* como termo técnico para traduzir o grego στοιχεῖα, por exemplo para designar os "Elementos" de Euclides, aquelas "definições" axiomáticas que o próprio Cícero usa em seguida a título exemplificativo.

209 Schäublin observa a propósito que este problema de quantas vezes é que o Sol é maior do que a terra é uma questão mais de matemática aplicada do que de teoria.

117 um deus![210] Ora se ele não acredita nos cálculos matemáticos, que, segundo vós mesmos dizeis, têm grande força probatória, muito mais dificuldade terá em aceitar os argumentos dos filósofos! Mas suponhamos que aceita: de quais, preferentemente? Ser-me-ia possível passar em revista todas as teses dos filósofos naturalistas, mas necessitaria de demasiado tempo; repito a pergunta, que filósofo seguir? Imagina alguém a caminho de tornar-se sábio, mas que ainda o não é: qual a doutrina, qual a escola que ele deverá preferir? Seja qual for a que escolhe, escolhe-a como não-sábio[211]. Admitamos que tem uma inteligência sobrenatural[212]: qual será o filósofo naturalista cujas teorias elege? Sim, por que não poderá escolher senão um deles! Nem sequer vou enveredar por matérias muito rebuscadas: limitar-me-ei aos elementos de que é formado tudo quanto existe. Que teoria prefere? Esta é a questão mais controversa entre os maiores pensadores.

XXVII 118 O primeiro é Tales, um dos "Sete Sábios"[213], a quem os restantes seis concordam em ceder o primeiro lugar. Segundo ele, o elemento primordial da natureza é a água[214]. Não conseguiu, todavia, convencer disto o seu conterrâneo e amigo Anaximandro, para quem tudo provém da infinidade da natureza[215]. Seguiu-se o discípulo deste, Anaxímenes, que postulou como elemento primordial o ar; embora este seja ilimitado, aquilo a que dá origem é limitado. Do ar provieram a terra, a água e o fogo, e destes quatro <elementos>, segui-

---

210 Sendo o Sol, segundo os Estóicos, um ente de estatuto divino, deveria estar acima desta tão comezinha questão de apuramento de dimensões.

211 Cf. supra, nota 205.

212 Lit. "que possui dotes (intelectuais) divinos".

213 Do grupo dos Sete Sábios faziam originalmente parte, além de Tales, os seguintes: Sólon, Periandro, Cleobulo, Quílon, Bias e Pítaco (Diógenes Laércio, I, 13).

214 Diógenes Laércio, I. 27.

215 Ou seja, aquilo a que os gregos chamavam ἄπειρον *ápeiron*, lit. "o que não tem limites" (Diógenes Laércio, II, 1).

damente, tudo o mais[216]. Para Anaxágoras[217] existe uma matéria infinita, mas desta são formadas partículas diminutas e similares entre si, todas misturadas a princípio, ordenadas depois pela intervenção da mente divina. Xenófanes, que era um pouco mais velho, dizia que tudo era apenas uma só coisa, imutável, e que esse "um" era um deus, não gerado, sempiterno, de forma esférica[218]. Parménides[219] identificava um elemento activo, o fogo, e um elemento passivo, a terra. Leucipo[220] admitia a existência de um "pleno" e de um "vazio". Demócrito concordava com ele neste ponto, era mais diferenciado nos demais[221]. A Empédocles deve-se a bem conhecida e divulgada <teoria dos> quatro <elementos>[222]. Segundo Heraclito[223] o elemento primordial era o fogo. Melisso postulava algo de infinito e imutável, que sempre existiu e sempre existirá[224]. Platão pensa que o mundo foi criado sempiterno a partir de uma matéria que reúne em si todos os elementos por acção de um deus[225]. Os Pitagóricos defendem que tudo quanto há tem origem nos números e nos elementos matemáticos[226]. De entre todos estes, creio, o vosso sábio escolherá um só, aquele cuja doutrina merecer a sua aprovação; os restantes filósofos, e tão numerosos e notáveis eles são!, rejeitados, desprezados, terão de retirar-se da liça. Seja qual for a doutrina que decida adoptar, compreendê- 119
-la-á na sua mente tal como faz aos dados recebidos dos sen-

---

216 Diógenes Laércio, II. 3.
217 Diógenes Laércio, II, 6.
218 Diógenes Laércio, IX, 18.
219 Diógenes Laércio, IX, 21.
220 Diógenes Laéwrcio, IX, 30-31.
221 Diógenes Laércio, IX, 44.
222 Diógenes Laércio, VIII, 76-77.
223 Diógenes Laércio, IX, 2.
224 Diógenes Laércio, IX, 24.
225 Diógenes Laércio, III, 69 e ss.
226 Diógenes Laércio, VIII, 25.

tidos, e tanto aceitará como certo que neste momento faz luz, como aceitará, dado que é Estóico, que este mundo é sábio, que possui uma mente que se criou a si mesma e ao universo, que tudo governa, tudo move e tudo dirige; estará convencido também que o sol, a lua, as estrelas todas, a terra e o mar são deuses, porquanto existe uma inteligência viva que os permeia e atravessa a todos eles; e acreditará que um dia todo o universo será consumido numa conflagração[227].

XXXVIII Admitamos que tudo isto seja verdade (estás a ver como admito a existência de algo verdadeiro!), o que eu contesto é que seja possível compreendê-lo racionalmente. Quando o teu sábio Estóico tiver acabado de explicar, ponto por ponto, todas estas teorias, aparecerá Aristóteles, dando largas à sua preciosa torrente oratória, para afirmar que tudo isso não passa de tolices: o universo nunca foi criado, porque nunca o início de uma obra tão perfeita podia ficar-se devendo a uma nova e súbita decisão; o mundo está bem composto em todos os aspectos, e não há força alguma capaz de organizar os seus imensos movimentos e mutações; além disso <o mundo> não poderá estar sujeito a envelhecer com a passagem do tempo a ponto de toda esta formosura se dissipar e desaparecer. Claro que tu rejeitarás esta posição, e necessariamente defenderás a teoria atrás exposta como defendes a tua vida e a tua reputação. E eu não terei sequer o direito de
120 duvidar? Já sem falar da inconsciência das pessoas que aceitam tudo isto, quanto não vale a liberdade de eu não ter de sujeitar-me <aos mesmos dogmas> que tu[228]. <Ora pergunto eu>, se um deus, como vós defendeis, criou o universo para benefício do homem, por que razão produziu tamanha quan-

---

227 Cícero dá aqui uma síntese, muito esquematizada, da Física estóica: o *Lógos* criador, a permeabilidade da matéria pelo *lógos*, a conflagração universal (ἐκπύρωσις). V. M. Pohlenz, 1970, pp. 64-110.

228 Cf. supra § 8, a reivindicação que Cícero faz da sua liberdade de pensamento.

tidade de cobras de água e de víboras, porque espalhou por toda a parte, em terra e no mar, tantas armadilhas e perigos mortais? Negais que este mundo pudesse ser fabricado com tanta perfeição e engenho sem alguma habilidade de ordem divina, mas rebaixais a majestade <do deus> até à produção das abelhas e das formigas, como se até entre os deuses tivesse surgido algum Mirmécides[229] para fabricar todas essas miniaturas. Negas que possa <existir> algo sem a intervenção de 121
um deus: mas eis que te salta ao caminho Estráton, de Lâmpsaco[230], e liberta esse teu deus... da responsabilidade de tão magna tarefa! Afinal, se os sacerdotes dos deuses também estão imunes <de certos trabalhos>, será mais justo conceder tal isenção aos próprios deuses. Segundo Estráton, para construir o universo não é precisa para nada a colaboração dos deuses[231], tudo surgiu de causas unicamente naturais, mas não a partir da combinação daqueles átomos rugosos, leves, em forma de anzol ou de gancho que se deslocam no meio do vazio[232]; esta teoria, diz ele, não passa de um sonho de Demócrito, não é uma explicação, é fruto de um desejo. Quanto a ele, <Estráton>, depois de analisar uma por uma todas as

---

229 Segundo a informação de Plínio-o-Velho (*N.H.*, VII, 85), Mirmécides era um escultor que se especializara em obras quase microscópicas: Plínio fala de uma quadriga esculpida em marfim que era coberta pelas asas de uma mosca, e também de um navio que uma abelha podia esconder debaixo das suas asas. Mirmércides é um patronímico grego derivado de μύρμηξ *myrmex* "formiga", e significa, portanto, "filho de formiga". O nome remete, pois, para a tendência do escultor para as miniaturas.

230 Filósofo peripatético, sucedeu a Teofrasto à frente da Escola (Diógenes Laércio, V, 58 e ss.; não faz nenhuma alusão ao ponto concreto mencionado por Cícero, mas a informação transmitida pelo orador é plausível, pois segundo Diógenes a área favorita de Estráton era a Física, à qual consagrou numerosos livros).

231 Lit., "ele (Estráton) não recorre ao auxílio dos deuses para construir o mundo".

232 Os átomos, segundo a teoria de Leucipo e Demócrito, adoptada depois também pelos Epicuristas.

componentes do mundo, conclui que tudo quanto existe ou vai passar a existir resulta ou resultou do jogo dos equilíbrios e movimentos naturais. Não há dúvida de que este homem liberta o deus do trabalho e a mim dos receios[233]. Como pode alguém acreditar que há um deus que se preocupa com ele, sem passar os dias e as noites com medo do poder divino, no terror de que, se lhe suceder algum acidente, a que todos estamos sujeitos!, seja o castigo merecido <de alguma falta>?! No entanto, não aceito a posição de Estráton, como não aceito a tua: ora me parece mais provável a dele, ora a tua.

XXIX 122 Todos estes fenómenos, Luculo, estão ocultos e rodeados de densas trevas, e nenhuma inteligência humana é tão aguda que possa penetrar no céu ou introduzir-se na terra. Não conhecemos sequer os nossos corpos, desconhecemos a localização exacta de cada parte e bem assim a respectiva função; os próprios médicos, a quem tal conhecimento sobretudo importava, abriram corpos para ver o interior, mas os empíricos são de parecer que nem por isso os conhecimentos progrediram, porque do próprio acto de abrir e expor os corpos podem resultar nestes transformações. Acaso será possível fazermos o mesmo à natureza, rasgá-la, abri-la, dividi-la para ver se a terra está fixa profundamente em algum lugar como se tivesse raízes, ou se, pelo contrário, está suspensa no meio do
123 universo? Xenófanes diz que a Lua é habitada, e que tem, como a Terra, muitas cidades e montanhas. Isto parece ser fantasia, mas nem ele pode jurar que a sua suposição corresponde à verdade, nem eu que não corresponde. Quanto a vós, sustentais que existe uma região, do outro lado da terra, em que os pés dos habitantes estão em posição inversa relativamente aos nossos: a estas pessoas dais vós o nome de ἀντίποδες *antipodes*. Porque vos irritais mais contra mim, a quem isto não

233 Enquanto os estóicos defendiam que o universo obedecia em tudo a um propósito divino, Epicuro construiu a sua filosofia com o objectivo de libertar o homem do medo decorrente da arbitrariedade dos deuses, cf. Lucrécio, *De rerum natura*, I, 62-79.

parece impossível, do que contra os que, quando vos ouvem falar assim, clamam que perdestes o juízo? Hícetas de Siracusa[234], segundo refere Teofrasto, pensa que o céu, o sol, a lua, as estrelas, tudo, enfim, quanto existe acima de nós, está parado, e que, salvo a Terra, nada se move no universo; mas como esta gira a toda a velocidade em torno do seu eixo, o efeito produzido seria o mesmo se a Terra estivesse parada e fosse o céu que se movesse. Há quem pense que Platão, no *Timeu*, diz exactamente o mesmo, mas de um modo menos explícito[235]. E tu, que dizes, Epicuro? Julgas que o Sol é pequeno como nos parece? *"Eu? O que eu e os meus pensamos <é que o Sol é um pouco maior ou um pouco menor do que parece, ou> até talvez do mesmo tamanho."*[236] Resultado: ele troça de vós, da mesma maneira como vós gozais com ele. Livres de toda a troça, apenas Sócrates, e também Aríston de Quios[237], o qual entende ser este um daqueles tipos de fenómenos que não podemos conhecer ao certo.

Mas volto à questão da alma e do corpo[238]. Por acaso **124**
conhecemos de forma segura a natureza dos nervos e das veias? Estamos certos do que seja a alma, do local onde reside, sabemos de certeza sequer se ela existe ou se, como era a opinião de Dicearco[239], não há alma nenhuma? Se existir,

---

234 Brevíssima alusão a este filósofo em Diógenes Laércio, VIII, 85.

235 V. Platão, *Timeu*, 40 b (= Cícero, tradução do *Timeu*, 36).

236 O texto entre parênteses angulares corresponde a uma conjectura de Plasberg para sanar um passo corrupto.

237 Filósofo estóico, sobre o qual v. Diógenes Laécio, VIII, 160 e ss. Séneca emprega as cartas 94 e 95 a Lucílio a discutir o pensamento de Aríston sobre a importância relativa da *dogmática* (a elaboração teórica do estoicismo) e a *parenática* (a aplicação prática desses princípios).

238 Sobre o deficiente conhecimento da constituição do corpo humano que os Antigos possuíam, Cícero fez algumas, poucas, observações no § 122, mas sobre a alma não se pronunciou.

239 Dicearco (séc. III-II a. C.), siciliano, discípulo de Aristóteles, filósofo e cientista (várias referências em Diógenes Laércio, mas mais como fornecedor de informações sobre outros autores, do que sobre ele).

terá três partes, como pretendia Platão, a racional, a irascível e a concupiscível[240], ou é simples e una? Se for simples, será fogo, ar, ou sangue, ou então, como pensava Xenócrates, um número destituído de corpo, conceito, de resto, bem difícil de entender?! Seja ela o que for, resta ainda saber se é mortal ou eterna, já que muitos argumentos têm sido aduzidos num sentido ou noutro. Para o vosso sábio uma destas posições será segura, ao nosso, nenhuma delas lhe parece sequer provável. Por conseguinte, na maior parte dos casos, as respectivas opiniões são de sinal contrário mas de peso equivalente.

XL 125 Se fores menos agressivo comigo e me acusares, não tanto de não partilhar as tuas ideias, mas de não alinhar por nenhumas, desisto, e procurarei algum filósofo cuja doutrina me disponha a seguir. Mas quem, afinal, quem? Talvez Demócrito, já que, como bem sabeis, sempre fui partidário da nobreza[241]! Mas se eu fizer esta escolha as vossas censuras cairão logo em massa em cima de mim: *"O quê? Tu admites a existência do vazio, quando vemos todo o universo repleto de matéria, de tal modo que, quando se move <algum corpo tem de haver, de entre os corpos vizinhos> algum que lhe ceda o lugar, e quando surge algum espaço logo aparece um corpo a ocupá-lo? Ou a existência dos átomos, que, ao combinarem-se uns com os outros, resultam num todo completamente diferente do conjunto desses átomos? Admites que pode formar-se alguma coisa de real importância sem*

---

[240] Sobre as três partes da alma (racional = λογιστικόν *logistikón*; irascível = θυμοειδές *thymoeidés*; concupiscível = ἐπιθυμητικόν *epithymetikón*) segundo Platão, v. Christian Schäfer (Hersg.), *Platon-Lexikon*, 2007, s. u. *Seele*, pp. 255-6.

[241] Expressão certamente irónica, como sugere Schäublin: já que a opção por uma qualquer das teses em confronto não é susceptível de ser tomada em consequência de argumentos de ordem filosófica, então recorrer-se-á ao argumento da autoridade (argumento não-filosófico), e opta-se pela filosofia de Demócrito com base no prestígio que este pensador tem.

a intervenção de uma mente <superior>[242]? Pensas que, havendo neste nosso universo um tão perfeito e harmonioso equilíbrio, haverá incontáveis outros mundos – acima ou abaixo, à direita ou à esquerda, antes ou depois, uns diferentes outros semelhantes a este, de tal modo que, assim como nós agora estamos em Baulos e vemos Putéolos lá adiante, haverá em outros locais semelhantes incontáveis outros homens, com os mesmos nomes que nós, os mesmo cargos políticos, a mesmas história, a mesma inteligência, o mesmo aspecto físico, a mesma idade, e discutindo sobre as mesma matérias? E que, se neste momento ou quando estivermos a dormir tivermos a sensação de ver algumas imagens, isso quer dizer que elas vieram de fora e penetraram no nosso espírito através de aberturas do corpo? Decerto não aceitas isto como real, não vais acreditar em semelhantes fantasias: é preferível não acreditar em nada do que em ridicularias destas!"

O problema não está em eu aceitar alguma teoria, <mas **126**
sim em> exigires, com tanta impudência como arrogância, que eu aceite a mesma teoria que tu, ainda por cima quando as tuas teses nem sequer verosímeis me parecem. Não acredito na adivinhação tal como vós a concebeis, nem aceito que tudo, como vós dizeis, é determinado pelo destino; não creio sequer que este mundo tenha sido criado em virtude de uma decisão divina[243]. Até é possível que as coisas sejam **XLI**
como dizeis. Não entendo é toda essa hostilidade comigo. Não me deixais ignorar o que, de facto, ignoro? Então os Estóicos podem discordar uns dos outros, mas eu não posso discordar deles? Zenão, e quase todos os outros Estóicos, concebem o éter como sendo o deus supremo[244], dotado de uma

---

[242] Podemos pensar aqui na intervenção de um poder divino, um demiurgo, mas podemos pensar também na cosmologia estóica, com o seu universo resultante da combinação de dois princípios, a razão e a matéria.

[243] Adivinhação, destino, criação divina do mundo: algum tempo depois destes *Academici libri*, Cícero ocupar-se-á destas três questões nas suas obras *De diuinatione*, *De fato*, *Timaeus*.

[244] Radice, *Stoici antichi*, p. 78 (= *S.V.F.*,I, 154; *ibid.*, p. 1494 (= *S.V.F.*, III, VI – Boethus 2. 3.).

razão que lhe permite reger todo o universo; Cleantes[245], um homem, por assim dizer, pertencente à aristocracia do Estoicismo, um discípulo de Zenão, pensa que o Sol exerce um domínio absoluto sobre o universo[246]: é assim que, devido à dissidência entre os sábios, somos constrangidos a ignorar quem temos por senhor, pois não sabemos se estamos ao serviço do Sol ou do Éter. O tamanho do Sol (e ele agora está a olhar para mim, com os seus raios, como que a aconselhar-me a falar muito nele!), o tamanho do Sol, ... falais dele como se o tivésseis medido com uma régua de dez pés!... Pois eu nego-me a aceitar a vossa medição, como faço com os maus construtores. Acaso há alguma dúvida, para empregar uma expressão suave, sobre qual de nós é mais comedido?

127 Longe de mim pensar que estas questões científicas devam ser banidas. O estudo e a contemplação da natureza são, por assim dizer, uma espécie de alimento natural para a alma, para a nossa mente. Elevamo-nos assim, parecemos viver num ponto mais alto donde podemos observar a vida humana, e, pensando nos fenómenos celestes acima de nós, desprezamos as nossas preocupações como coisas irrelevantes. Existe, sem dúvida, um certo prazer na investigação destas matérias, tão interessantes quanto difíceis de entender. E quando chegamos a alguma conclusão que se afigure verosímil, a nossa alma sente um prazer como outro não há digno de um
128 homem. Investigue, portanto, estas matérias tanto o vosso sábio como o nosso, o vosso para concordar, acreditar, afir-

---

[245] Esta referência a Cleantes é bastante irónica. É certo que podíamos aceitar à letra esta "aristocracia" de Cleantes por ele ter sido o "número dois" do Estoicismo, já que foi o escolarca sucessor de Zenão, o fundador. Por outro lado, o facto de Cleantes ter sido pugilista em novo, e mesmo já depois de frequentar a escola de Zenão desenvolver actividades físicas, tais como carregar baldes de água para a rega dos jardins, mostram-no com traços distintivos que diríamos "pouco filosóficos". Daí a ironia.

[246] Radice, *Stoici antichi*, p. 218 (= *S.V.F.* I, 499).

mar; o nosso, pelo contrário, para se precaver de emitir opiniões apressadas, e para se dar por inteiramente satisfeito quando chegar a uma conclusão com alguma probabilidade de ser verosímil.

Passemos agora aos conceitos de Bem e de Mal[247]. Mas há algumas palavras prévias a dizer. Não me parecem pensar correctamente <os meus adversários> quando, como filósofos da natureza, afirmam as suas proposições com todo o vigor, mas parecem perder a autoridade ao tratar de questões aparentemente mais fáceis de abordar. A verdade é que tanto mostram concordar e admitir que neste momento há luz[248], como aceitam que o grasnar da gralha é sinal de que ela nos vem ordenar, ou proibir, que façamos uma coisa qualquer[249]; igualmente é igual a convicção com que afirmam, depois de medirem uma estátua, que ela tem seis pés de altura, e aquela com que garantem que o Sol, que não têm nenhuma possibilidade de medir, tem mais do que dezoito vezes o tamanho da Terra. Daqui pode tirar-se esta conclusão: *"Se não é possível avaliar o tamanho do Sol, quem avalia as demais coisas usando o mesmo critério usado para medir o tamanho do Sol não poderá avaliar <correctamente> essas coisas. O tamanho do Sol não pode ser <correctamente> avaliado; logo, quem garantir <tê-lo avaliado> como se de facto o tivesse feito, na realidade não avaliou coisa*

---

247 Terminada a exposição, iniciada no § 116, das questões relacionadas com as ciências da natureza (a Física), Cícero vai falar agora da Ética, ou seja, a determinação dos conceitos de Bem e de Mal (matéria que investigará mais detidamente no tratado *De finibus bonorum et malorum*).

248 Alusão ao silogismo recordado supra, § 96 e ss.

249 Note-se o alcance da crítica de Cícero aos Estóicos: como é possível que eles tratem no mesmo pé de igualdade problemas reais relativos à linguagem (lógica: o silogismo da "luz", o sorites) e a mensagem que o grasnar da gralha transmite aos homens da parte dos deuses (a adivinhação pela observação do comportamento da aves), por outras palavras, como é que eles colocam no mesmo plano o racional e o irracional.

alguma."[250] Responder-me-ão que são capazes de avaliar o tamanho do Sol: admito que sim, na condição de garantirem que são capazes de avaliar e de compreender tudo o mais segundo o mesmo critério. Não podem é afirmar que uma coisa possa ser mais ou menos compreendida do que outra, pois a definição do que seja "compreender" é a mesma para todas as coisas.

XLII 129 Mas voltemos ao princípio: o que sabemos nós de concreto sobre o bem e o mal? É necessário fixar os limites em função dos quais possamos ajuizar qual é o máximo grau, tanto do bem como do mal. Haverá assunto que dê origem a maior dissensão entre os pensadores mais conceituados? Não vou referir teorias que se podem ter como já ultrapassadas. É o caso da de Herilo[251], que considera como supremo bem o saber e a ciência. Este homem foi discípulo de Zenão, mas podes ver como ele discorda do mestre e se aproxima antes da concepção de Platão. Teve importância também a escola dita Megárica, cujo fundador foi aquele Xenófanes a quem acima aludi, e que teve por discípulos Parménides e Zenão <ambos de Élea>, (donde o nome que lhes dão de "filósofos Eleatas), e ainda Euclides de Mégara, discípulo de Sócrates, de quem deriva a designação de Megáricos, que também lhes é dada: todos estes definiam como único bem aquele que permanece sempre uno e idêntico a si mesmo; muitas das suas ideias derivavam de Platão. Do nome de Menedemo[252], natural de Erétria, foram também chamados Erétrios: para estes todo o bem, e também a sagacidade mental que lhes

---

[250] Dito de outra forma: quem se gaba de ter obtido um conhecimento impossível de obter, na realidade não adquiriu nenhum conhecimento.

[251] Herilo de Cartago, discípulo de Zenão. Sobre este filósofo estóico, assaz modesto, v. Diógenes Laércio, VII, 165-166. Fragmentos em Radice, *Stoici antichi*, pp. 176 ss. (= *S.V.F.*, I. 409 ss.). A maioria dos fragmentos subsistentes provêm de textos de Cícero.

[252] Menedemo de Erétria, v. Diógenes Laérecio, II. 125-144.

permite detectar a verdade, residem no espírito; no fundo é a mesma teoria que Herilo defendia, mas explicada mais pormenorizada e convincentemente. Se a estes podemos consi- 130
derá-los pouco relevantes e já ultrapassados, aos primeiros, pelo contrário, não podemos tratar com tanta ligeireza: é o caso de Aríston, que foi discípulo de Zenão, e comprovou com os seus actos aquilo que o mestre teorizava em palavras, ou seja, que não há nenhum bem para além da virtude, nem nenhum mal senão o que se opõe à virtude; além disso, considerou como não significativos aqueles valores a que Zenão atribuía um lugar intermédio entre o bem e o mal; para ele o bem supremo consiste, a respeito desses valores, em não assumirmos uma atitude nem de aceitação nem de rejeição, isto é, observarmos o estado a que ele próprio chamava ἀδιαφορία *adiaphoría*[253]. Quando a Pírron[254], esse, negava ao sábio qualquer sentimento <sobre essas coisas intermédias>, estado que ele designava por ἀπάθεια *apátheia*[255]. Mas deixemos agora todas estas doutrinas, e passemos a considerar aquelas que mais duradoura e acesa controvérsia provocam.

Alguns filósofos atribuíam o primeiro lugar entre os bens 131
ao prazer. O primeiro destes foi Aristipo[256], antigo discípulo de Sócrates, que deu o nome à Escola Cirenaica. Seguidamente apareceu Epicuro, cujo pensamento é hoje mais divulgado e que tem um conceito de "prazer" diferente do dos

---

253 Lit. "indiferença". Para o Estoicismo, tudo quanto não era nem o bem absoluto nem o mal absoluto era, por definição, "indiferente". Mesmo coisas que habitualmente entendemos como "bens", tais como os bens materiais, a saúde, etc., são, na realidade, indiferentes, e uma sua classificação como coisa boa ou má, quando muito depende do bom ou mau uso que dela fizermos.

254 Pírron de Élide, a figura dominante da escola céptica, v. Diógenes Laércio, IX, 61 e ss.

255 Deste termo provém *apatia*, na prática sinónimo de "indiferença".

256 Aristipo de Cirene, v. Diógenes Laércio, 65 e ss.

Cirenaicos. Temos depois Califonte[257], para quem o bem consiste numa combinação de prazer e perfeição moral; Hierónimo[258] insiste na ausência total de sofrimento, e Diodoro[259] nesta ausência acompanhada de elevação moral (estes dois últimos são Peripatéticos). Viver de acordo com a ética mas gozar daqueles bens fundamentais que a própria natureza proporciona ao homem, nisto consiste o ensinamento da Antiga Academia, como se vê pelos escritos de Pólemon[260], os quais desfrutam da simpatia de Antíoco; e também Aristóteles e os seus seguidores não estão muito longe desta posição. Carnéades costumava discutir esta proposição, isto é, que *"o máximo bem consiste em gozar daqueles bens fundamentais que a própria natureza proporciona ao homem"*, não por concordar com ela, mas para a pôr em oposição à tese dos Estóicos. Zenão, de facto, o fundador e chefe da Escola Estóica, defendia que o máximo bem estava em viver segundo a virtude, que ele fazia depender da harmonia com a natureza.

XLIII 132 Das definições que acabei de expor conclui-se que ao supremo bem se opõe um supremo mal diametralmente contrário. Ponho-vos agora a questão: que doutrina deverei eu seguir? Mas não quero que me dêem a resposta mais inconsequente e absurda possível: *"Uma qualquer, o que é preciso é aceitar uma."* <Neste capítulo> acho que talvez siga os Estóicos. Deverei fazê-lo? Não tanto pela influência de Aristóteles, filósofo que me parece ter uma posição muito pessoal, mas sim pela de Antíoco, que, apesar de costumar ser tido por Académico, se alterasse num ou noutro ponto a sua dou-

---

257 Califonte (séc. II a. C.) tentou uma combinação *contra naturam* entre o sumo bem dos Estóicos (o bem moral) e o dos Epicuristas (o prazer).

258 Hierónimo de Rodes (séc. III a. C.), seguiu, pelo menos em parte, a escola Peripatética. – Mantemos a transcrição do nome grego, em vez da forma aportuguesada *Jerónimo*.

259 Diodoro de Tiro (séc. II-I a. C.), peripatético.

260 Pólemon de Atenas (séc. IV-III a. C.), sucessor de Xenócrates à frente da Academia, v. Diógenes Laércio, IV, 16 e ss.

trina, poderia passar por um Estóico de gema. A resposta à minha pergunta, por conseguinte, terá de ficar em suspenso: o sábio ou deverá seguir o modelo estóico, ou o modelo da Antiga Academia, os dois é que não pode ser[261]. Entre as duas Escolas existe uma dissensão, e não apenas nos termos, mas na coerência total da doutrina. A concepção que fazemos da vida humana depende do que se considerar ser o supremo bem, pelo que, havendo discórdia quanto a este ponto, nunca será possível que as nossas concepções da vida humana sejam semelhantes. Logo, havendo tão grande discordância entre eles, é óbvio que não podem ser os dois sábios, mas apenas um deles. Se for o seguidor de Pólemon, então o Estóico erra ao dar o seu assentimento a uma ideia falsa (coisa, segundo o vosso entendimento, o mais apartada possível do ideal do sábio); se for verdadeira a teoria de Zenão, então deveremos fazer a mesma objecção tanto aos antigos Académicos, como aos Peripatéticos. Quem não concorda nem com uns nem com outros, uma vez que <não é evidente qual dos dois será sábio, não é verdade> que se revela assim como o mais avisado <de entre eles>? O próprio facto de Antíoco discordar 133
em alguns pontos dos seus queridos Estóicos não será a prova de que esses mesmos pontos não merecem a aprovação do sábio? Afirmam os Estóicos que todas as faltas são iguais[262]: ora esta ideia é totalmente rejeitada por Antíoco. Dai-me então licença para eu escolher qual a doutrina que prefiro. *"Decide-te!"* – dir-me-ão –. *Escolhe uma delas de uma vez por todas."* Mas não devo eu precaver-me de cometer uma falta se eleger uma delas, dado que os argumentos aduzidos por ambas me parecem igualmente sagazes e pertinentes? Dizias

---

[261] Outra frase em que predomina a conotação irónica. É conhecida a atitude de Antíoco: aceitar alguns elementos estóicos, inseri-los num contexto académico e pretender ter reconstituído a Antiga Academia. Ao proceder assim, porém, Antíoco acaba por construir uma teoria incongruente.

[262] Esta proposição constitui o Paradoxo III do opúsculo de Cícero.

tu, Luculo, que falta grave seria trair algum dos princípios fundamentais <da doutrina>. Calo-me, portanto, não vá eu dar o meu assentimento a algo que desconheço: aqui está um princípio que partilho contigo.

134 Mas há um ponto em que a discordância ainda é maior. Para Zenão, a felicidade depende exclusivamente da virtude. Sobre isto, o que pensa Antíoco? *"A felicidade, de acordo, mas não a suprema felicidade!"* – diz ele. Quem pensa que para o homem ser feliz lhe basta a virtude, é um deus; quem defende que, além da virtude, há muitas coisas desejáveis, ou mesmo necessárias ao homem, não passa de um simples mortal. Por mim, receio que Zenão conceda mais importância à virtude do que permite a natureza humana, sobretudo se repararmos nos muitos e convincentes argumentos <contrários> invocados por Teofrasto; mas receio também que este seja pouco consequente, quando afirma que o homem, mesmo afectado de sofrimentos corporais ou sujeito aos golpes da fortuna, poderá ser feliz, se for um sábio. Não sei para onde me virar, ora me parece mais verosímil esta doutrina, ora aquela, mas se nenhuma delas for aceitável, então a virtude não terá qualquer sentido. Isto quanto aos pontos em que uns e outros discordam.

XLIV 135 E quanto aos pontos em que estão de acordo? Não poderemos aceitar como um princípio verdadeiro que a alma do sábio nem se deixa solicitar pelo desejo nem exaltar de satisfação? Aceitemos esta ideia como verosímil. <Será também verosímil> que o sábio nunca tem medo, nunca sofre? O sábio nunca receia que a sua pátria seja devastada, nem sofre se for arrasada? <É um princípio> duro, mas para Zenão é indispensável, já que para ele só o bem moral é contado como um bem[263]. Já para Antíoco não o é: para este há mui-

263 Veja-se a resposta às perguntas de Cícero na história de Estilbão narrada por Séneca (*Cartas a Lucílio*, 9, 18: a pátria do filósofo foi conquistada, os filhos e a mulher foram mortos, foi ele o único sobrevivente do incêndio

tos outros bens para além do bem moral, e muitos outros males para além da perversidade, males cuja probabilidade o sábio teme, e cuja efectividade o faz sofrer. Pergunto eu: quando é que <no tempo> da Antiga Academia vigorou o princípio de que a alma do sábio está isenta de emoções ou de aflições? Os Académicos defendiam, isso sim, a moderação, entendiam que, mesmo no caso das emoções, se devia guardar uma justa medida. Todos nós lemos o que Crantor, um homem da Velha Academia, escreveu acerca do luto[264]; é um escrito pequeno, mas precioso, que todos deviam ler atentamente, tal como Panécio recomendou a Tuberão[265]. Diziam os antigos Académicos que a natureza deu à nossa alma essas emoções como algo que nos é útil, o medo para nos predispor à prudência, a misericórdia e a aflição para nos predispor à indulgência; definiam até a própria cólera como "pedra de amolar" da coragem, com razão ou sem ela, noutra altura se verá. Agora esta dureza extrema que tu lhe atribuis, ignoro como se teria introduzido na doutrina da Velha Academia. 136

Mas o que não posso mesmo aceitar, ... e não porque as julgue falsas, pois muitas dessas proposições extraordinárias dos Estóicos, a que se dá o nome de παράδοξα *parádoxa* derivam dos ensinamentos de Sócrates!... Onde é que Xenócrates, onde é que Aristóteles (que vós, às vezes, pareceis tomar pela mesma pessoa!) alguma vez proferiram afirmações semelhantes? Alguma vez eles disseram que somente os sábios são reis, são ricos, são formosos? Que tudo, onde quer que se encontre, pertence aos sábios? Que ninguém, salvo os sábios, tem capacidades para ser cônsul, pretor, general, não sei até

---

da cidade, e mesmo assim dizia-se feliz: "Todos os meus bens estão aqui comigo!"

264 Diógenes Laércio, IV, 27.

265 Quinto Élio Tuberão, sobrinho de Cipião Emiliano, de cujo círculo cultural naturalmente participava.

se para ser um dos "cinco funcionários"[266]?... Enfim, que somente o sábio é um cidadão, é um homem livre, ao passo que todos os não-sábios são estrangeiros, exilados, escravos, numa palavra, loucos varridos! As disposições de Licurgo ou de Sólon[267], as nossas "Leis das Doze Tábuas"[268] não são <verdadeiras> leis, nem há <realmente> cidades, comunidades
137 <politicamente organizadas> salvo as povoadas de sábios. Se tu, Luculo, estás de acordo com o teu amigo Antíoco, deves defender estas ideias com o mesmo ardor com que defendes as muralhas <de Roma>, eu, felizmente, só o farei na medida em que me parecerem certas.

XLV Li num texto de Clitómaco que, durante o consulado de P. Cipião e de M. Marcelo[269], quando Carnéades e o estóico Diógenes foram recebidos no Capitólio, no Senado, A. Albino, que então tinha o cargo de Pretor, o mesmo Albino que foi colega do teu avô, Luculo, no exercício do consulado[270], homem bastante culto, conforme o demonstra a sua "Histó-

---

266 Lat. *quinqueuir*, membro de um colégio de cinco funcionários (também os havia de três – *triumuir*; de dez – *decemuir*; de quinze – *quindecemuir*, etc.) a quem cabia o exercício de variadas funções, u.g. administrativas, judiciais, religiosas.

267 Legisladores antigos de Esparta (Licurgo, figura semilendária), e de Atenas (Sólon, legislador que pôs por escrito as suas ideias políticas em forma poética).

268 Código de leis de natureza vária (penal, processual,...) elaborado em Roma cerca de 450 a. C. por um colégio de dez magistrados nomeados expressamente para o efeito – os *decemuiri legibus scribundis* "os dez homens (encarregados) da redacção das leis". Essas leis foram escritas num conjunto de doze placas de madeira pintada de branco afixadas no foro para conhecimento de todo o povo.

269 Em 155 a. C., ano em ocorreu a "embaixada dos filósofos", de que faziam parte um Académico (Carnéades), um Estóico (Diógenes de Babilónia) e um Peripatético (Critolau).

270 Em 151 a. C.

ria de Roma" escrita em grego[271], perguntou por brincadeira a Carnéades: *"Carnéades, então parece-te que, lá por não ser um sábio, eu não sou Pretor, Roma não é uma cidade, nem tem uma constituição política?"* Resposta de Carnéades: *"Aqui a este <meu amigo> Estóico não pareces <sê-lo>!"* Aristóteles e Xenócrates, de quem Antíoco gostava de sentir-se sucessor, certamente nunca duvidariam de que Albino fosse Pretor, nem de que Roma fosse uma cidade dotada de uma constituição política! Mas o nosso amigo, como já atrás disse, é um perfeito Estóico, só que por vezes gagueja um bocado!

Agora vós, <caros Estóicos,> vendo o meu receio de formular opiniões, de aceitar e dar como comprovado algo de desconhecido, coisa que vai decerto contra as vossas intenções, que conselho me dais? Crisipo assegura com frequência que apenas há três concepções defensáveis acerca do fim último do bem, e reduz deste modo drasticamente o número de possibilidades a ter em conta. Diz ele que esse fim último pode ser, ou o bem moral[272], ou o prazer[273], ou ambos. Os que defendem que o supremo bem consiste na carência completa de sofrimento evitam o nome pouco simpático de "prazer", mas não andam longe do conceito; o mesmo fazem os que procuram combinar "bem moral" e "prazer", e também não dista muito deles os que adicionam ao bem moral os bens fundamentais proporcionados pela natureza. Deste modo individualizou <Crisipo> as três teorias que considera susceptíveis de serem sustentadas. 138

---

271 V. Beck-Walter 2001, *Die Frühen Römischen Historiker*, I, pp. 225--231.

272 Lat. *honestas* (neste passo), ou *honestum*. Embora a "honestidade" esteja, como é óbvio, integrada no conceito de "bem moral", não o esgota, pelo que a tradução por "honestidade" seria, não errónea, mas incompleta.

273 Lat. *uoluptas*, termo que também não se limita ao "prazer sexual, volúpia, voluptuosidade", sentido em que acabou por especializar-se. O termo grego correspondente é ἡδονή *hêdonê*, donde provém *hedonismo*.

139 Pois seja assim! Mas eu não me afasto facilmente do limite fixado para o sumo bem por Pólemon, os Peripatéticos e Antíoco, pois nenhuma outra <concepção> ainda se me afigurou ser mais aceitável. Vejo também com que poder de sedução o prazer se insinua nos nossos sentidos, e hesito se não seria melhor aderir <à filosofia> de Epicuro ou de Aristipo. A virtude, porém, chama por mim, melhor, puxa-me com as mãos, diz-me que tais impulsos são animalescos, enquanto que ela[274] conduz o homem à proximidade do divino[275].

Poderei, talvez, seguir um curso intermédio. Aristipo só dá importância ao corpo, como se nós fôssemos privados de alma; Zenão só concede valor à alma, como se fôssemos destituídos de corpo: vou seguir Califonte, cuja doutrina Carnéades costumava defender com tanta aplicação que até dava a impressão de a aceitar como sua. Clitómaco, todavia, garantia nunca ter conseguido compreender bem qual a teoria que Carnéades sustentava. Mas se eu seguisse esse <curso intermédio>, como escapar a que me lançassem em rosto a seriedade, a dignidade, o uso da recta razão: *"Então tu, sabendo que o bem moral consiste no desprezo pelo prazer, queres unir ao prazer o bem moral, que é como quem diz unir um homem a um animal"*?

XLVI 140 Só resta, portanto, um par de conceitos em confronto: o prazer e o bem moral[276].

---

274 A virtude.

275 Tudo quanto existe no universo é, segundo o Estoicismo, construído a partir de dois princípios, a razão (λόγος *lógos/ratio*) e a matéria (ὕλη *hýlê/materia*). Deus, homem, animais (= seres vivos: animais e plantas) não fogem à regra. O homem, portanto, na medida em que é formado de alma (razão) e corpo (matéria), aproxima-se tanto dos deuses como dos animais: dos deuses distingue-se porque "deus" não tem corpo, é pura razão; dos animais distingue-se por estes serem irracionais. V., u. g., Radice, *Stoici antichi*, p. 58 (= *S.V.F.*, 106a – superioridade do homem sobre os demais seres vivos), 614 (= *S.V.F.*, II, 528 – deuses e homens, uns e outros partícipes da razão).

276 Supra, § 138, Cícero, citando Crisipo, dissera que apenas existem como opções válidas na questão do supremo bem a concepção estóica (o bem moral), a epicurista (o prazer) e a de Califonte combinação das duas opções

Tanto quanto sei, Crisipo deu abundantemente voz ao duelo <travado intensa e sagazmente> entre estes, com vasta e inteligente argumentação. Se seguir uma das concepções muitos valores desmoronar-se-ão, nomeadamente o convívio entre o género humano, o amor ao próximo, a amizade, a justiça e as restantes virtudes, das quais nenhuma pode existir se não se lhe der valor por si mesma[277]; não é, de facto, virtude aquela que, para cumprir o seu dever, necessita de ser acompanhada de prazer, como se de um salário se tratasse, mas apenas uma ilusória imitação, um fingimento de virtude. Dá agora ouvidos aos outros, os que dizem nem sequer perceber o significado da expressão "bem moral" (salvo se com "bem moral" nos quisermos referir ao que nos dá reputação entre o povo); aos que atribuem ao corpo a origem de tudo quanto é bom, que fazem dele a norma, o critério, a orientação ditada pela natureza, tal que se desta se apartarem a vida perderá todo o sentido. Achais que eu fico indiferente, depois **141**
de ouvir estas e inúmeras outras opiniões? Fico tão indiferente como tu, Luculo, e certamente não me julgarás ser menos ser humano do que tu. A diferença entre nós é que tu, quando és aliciado <por uma dada filosofia> aderes a ela, concordas, reconhece-la como válida[278]; pretendes que os seus princípios são verdadeiros, seguros, que tu os compreendes, entendes, assimilas, conservas como coisa firme e inabalável[279], e dessa posição nenhum argumento te fará

---

precedentes). Acabada de refutar (§ 139) a tese de Califonte, só permanece na arena filosófica a opção entre o bem moral e o prazer. Parecem-nos por isso algo rebuscadas as observações de Schäublin a propósito deste passo, p. 304, nota 459.

277 Lit. "se (a virtude) não for gratuita".

278 Neste triplo predicado o original latino de Cícero emprega três verbos em aliteração: *adsciscis, assentiris, adprobas,* na prática impossível de reproduzir em tradução.

279 Outra frase em que o original emprega mais aliterações e assonâncias: *uerum certum comprehensum perceptum ratum firmum fixum (fuisse).*

afastar, te demoverá; eu, pelo contrário, não creio que haja uma doutrina à qual eu adira sem receio de estar a acreditar numa coisa que às vezes até pode ser falsa, porque nenhuma representação existe que garantidamente permita distinguir o verdadeiro do falso, sobretudo porque carecem de valor os critérios propostos pela dialéctica.

142 Passo de seguida à terceira parte da filosofia[280]. Por um lado, temos a doutrina de Protágoras, para quem a verdade é o que a cada um se afigura ser verdade[281]. Temos por outro a dos Cirenaicos, que pensam só podermos ajuizar a partir das sensações internas que temos[282]. Por outro ainda Epicuro, que coloca nos sentidos, nos conceitos que formamos das coisas e no prazer o único critério do conhecimento[283]. Quanto a Platão, dissocia da opinião e dos sentidos todo o juízo acerca da verdade, e a própria verdade, que entende como propriedade exclusiva do pensamento e da razão[284].

143 Qual destas teorias segue o nosso Antíoco? Pois bem, nem sequer a dos seus mestres. De facto, em que se aproxima ele de Xenócrates, que escreveu muitos livros, e muito apreciados, sobre o tema "lógica"[285]? Ou do próprio Aristóteles,

---

280 A Lógica. Esta merece uma exposição menos ampla da parte de Cícero, em confronto com a Física (a secção mais vasta) e a Ética (extensão intermédia).

281 Protágoras de Abdera (séc. V a. C.), sofista, v. Diógenes Laércio, IX, 50 ss. Ficou célebre a sua máxima: *"O homem é a medida de todas as coisas, das que são enquanto são, das que não são enquanto não são"* (*ibid.*, 51). A sua fama provém em parte do facto de figurar como protagonista no diálogo de Platão que tem o seu nome, em que, juntamente com outros dois sofistas, Hípias e Pródico, se confronta com um Sócrates não menos sofista do que ele.

282 Cf. supra § 20-21, 76.

283 Cf. supra § 37, 65, 101.

284 Sobre a importância do conceito de "verdade" na obra de Platão, quais os aspectos de que se reveste, quais as formas linguísticas de que se serve, etc., v. Christian Schäfer, *Platon-Lexikon*, 2007, pp. 310-314 (art. Wahrheit).

285 Lat. *de ratione loquendi* "sobre a (estrutura) lógica da linguagem".

cuja obra ultrapassa todas em sagacidade e brilhantismo[286]? Não, segue passo a passo Crisipo!

Com que direito é que nos designamos <todos> por "Académicos": não estaremos a abusar deste nome glorioso?[287] Porque somos coagidos a seguir outros pensadores que discordam todos entre si? Mesmo nas noções elementares com que os dialécticos nos pretendem ensinar a distinguir o verdadeiro do falso, por exemplo numa premissa do tipo *"Se agora é dia, então há luz?"*, quanta discussão não há a este propósito! Diodoro dá uma interpretação, Fílon outra, Crisipo ainda outra. Quantos pontos não há em que Crisipo está em desacordo com o seu mestre Cleantes! Que dizer das duas figuras principais de entre os dialécticos, Antípatro e Arquedemo, sempre à cata de subtilezas, constantemente em divergência um do outro[288]? Porquê, então, Luculo, me tratas como um inimigo, me mandas comparecer na assembleia popular, e até mandas encerrar as tendas dos comerciantes como costumam fazer os tribunos sediciosos? Onde queres tu chegar com a acusação de que te roubo as ferramentas senão a incitar contra mim todos os operários? Olha que se eles se juntarem todos neste local não será difícil fazê-los ficar contra ti! Começarei por mencionar aquela antipática proposição em que vós chamais a todos os que comparecerem na assem- **XLVII** **144**

286 "There is no question that for Cicero Aristotle's primary importance hinges on his dialectic and its application to rhetoric", A. A. Long, "Cicero's Plato and Aristotle", *in* Powell, 1995 (rep. 2002) p. 54.

287 Dadas as divergências significativas entre a Nova Academia de Arcesilau e a Antiga Academia de Platão, dada a dissidência operada no seio da Nova Academia por Antíoco e a sua pretensão de que a "sua" é que é a verdadeira Antiga Academia, parece que o epíteto de Académicos anda a ser atribuído a quem o não merece.

288 Ambos naturais de Tarso, ambos estóicos, ambos autores de escritos sobre lógica (dialéctica), v. Diógenes Laércio, VII, 55 ss., 134-136, respectivamente.

bleia exilados, escravos, e loucos[289]. Falarei depois daquela outra, desta vez já não referida às massas, mas sim a vós mesmos aqui presentes. Tanto Zenão como Antíoco afirmam que vós não possuis nenhum saber. *"O quê?!"* – dirás tu –, *"nós até defendemos que mesmo o não-sábio compreende muitas coi-*
145 *sas."* <Compreender> talvez, mas "saber", segundo vós, não há ninguém que o consiga excepto o sábio. Zenão acompanhava com um gesto esta sua asserção. Estendia a mão com os dedos todos esticados e dizia: *"A representação assemelha-se à minha mão."* Em seguida encolhia um pouco os dedos: *"O assentimento parece-se com esta posição."* Depois dobrava completamente os dedos e, cerrando o punho, dizia que tinha atingido a compreensão; da semelhança nasceu então o nome que ele deu à imagem do resultado desse gesto: κατάληψις[290]. Por fim agarrou, com toda a força, no punho cerrado com a mão esquerda, e disse que esta imagem correspondia à "ciência", mas que ninguém, salvo o sábio, era capaz de a atingir. Quer isto dizer, Cátulo, que tu não podes saber que agora está a fazer sol, nem tu, Hortênsio, que esta-
146 mos instalados na tua vila! Será que se podem considerar como agressivas as minhas palavras? Nem que são deselegantes. Mas as vossas, essas caracterizam-se pela subtileza. Dizias há pouco que, se nunca é possível chegar a nenhum saber, então a prática das ciências perdia toda a razão de ser[291], e recusavas-te a admitir que as meras probabilidades não têm valor que baste para a prática das ciências: agora sou eu que te digo que sem ciência não poderá haver arte. Porventura Zêuxis, Fídias ou Policlito[292] estariam dispostos a admitir que artistas de tão

---

289 Paradoxo estóico: só o sábio estóico é bom cidadão, é homem livre, está no seu perfeito juízo.

290 Κατά-λη(μ)φις = *com-prehensio.*

291 Cf. supra, § 22.

292 Artistas plásticos gregos do séc. V a. C., pintor o primeiro, escultores os outros dois.

grande nível como eles eram não possuíam qualquer saber? Mas se alguém lhes ensinasse que alcance tem <para o Estoicismo> o conceito de "saber" não ficariam zangados. Nem sequer se zangariam connosco, desde que fossem informados que nós, <Académicos, > só os privamos de uma coisa que não existe, mas lhes deixamos aquilo que basta <para exercerem a sua arte>. Comprova este meu raciocínio a perspicácia dos nossos maiores: em primeiro lugar declararam que qualquer testemunha devia jurar "segundo o que lhe vai na alma"; depois, que só merecia ser condenado quem jurasse falso conscientemente, porque já bastavam os muitos dissabores que ocorriam por distracção; decidiram também que toda a testemunha devia afirmar que "lhe parecia" mesmo aquilo que "realmente vira", e também que os juízes ajuramentados deviam averiguar, não se os factos tais e tais se tinham de facto passado, mas sim se achavam "provável" que fosse esse o caso.

Caro Luculo, não é só o barqueiro que nos está a fazer **XLVIII 147**
sinal, é também o Favónio que com o seu sopro nos diz que é hora de nos chegarmos aos barcos. Além disso acho que já falei muito, é altura de pôr fim ao discurso[293]. Se qualquer dia voltarmos a dissertar sobre temas destes, pronunciemo-nos antes sobre as fundas dissensões que há entre os maiores pensadores, sobre os mistérios da natureza, ou sobre o erro cometido por tão notáveis filósofos que tanto se desentendem sobre o bem e o seu contrário, de modo que, como não é possível ser verdadeira mais do que uma teoria, estas nossas tão numerosas e interessantes disciplinas acabarão necessariamente por estagnar; falemos, pois, sobre essas questões, em vez de discutirmos sobre os erros em que a vista e os outros sentidos nos fazem cair, sobre o sorites, ou o "argumento do mentiroso", redes em que os próprios Estóicos se viram enredados sem saberem bem como.

[293] Lit. "é altura de pronunciar a peroração".

148 Disse então Luculo: "Não fiquei nada aborrecido com esta nossa troca de ideias. Devemos reunirmo-nos mais vezes, principalmente na minha vila de Túsculo[294], para falarmos dos problemas que acharmos pertinentes."

"Por mim, óptimo!" – disse eu. – "Mas o que pensa Cátulo, o que pensa Hortênsio?"

"Quanto a mim" – respondeu Cátulo –, "atenho-me ao parecer do meu pai, cuja autoria, aliás, ele atribuía a Carnéades: acho que nada pode ser entendido, mas penso que o sábio não deve dar assentimento a uma matéria que não compreende, ou seja, ele deve opinar, mas com a consciência de que está meramente opinando, e de que sabe nada existir susceptível de ser compreendido e bem percebido por nós. Numa palavra, <rejeito a evidência,> não aprovo o recurso à ἐποχή[295] em todas as situações, e aceito sem hesitação aquela outra doutrina que declara: nada é possível saber."

"Percebo a tua ideia" – disse eu –, "e não tenho nada contra[296]. Mas o que te parece a ti, Hortênsio?"

"Suspenda-se!"[297] – respondeu este a rir.

---

294 Pequena cidade nos arredores de Roma onde várias personagens importantes, como Luculo e Cícero, possuíam vilas de recreio. Na sua vila de Túsculo situou Cícero os diálogos filosóficos que intitulou *Tusculanae disputationes* "Diálogos em Túsculo".

295 *Epokhê* = "suspensão do juízo".

296 "This does not sound like whole-hearted and unqualified assent. Is it assent at all? Is Cicero ironical? It is crucial to know what to make of Cicero's last statement..." (Görler. in Inwood-Mansfeld, 1997, pp. 55-56.

297 Ambiguidade: por uma lado "suspenda-se" pode referir-se à âncora do barco (levante-se a âncora = demos por terminado este nosso encontro); por outro, pode aludir à suspensão filosófica do juízo, isto é, dado que Hortênsio e Luculo são favoráveis à tese de Antíoco, enquanto Cátulo e Cícero tomam partido por Carnéades, o debate permanece indeciso, sem que a nenhuma das posições em confronto seja concedida a vitória.

"Entendo-te!" – disse eu. – "É uma solução digna em tudo da Academia!"

Terminada assim a conversa, Cátulo ainda ficou[298], nós, <eu e Luculo,> fomos cada um para o nosso barco[299].

[298] Ainda ficou algum tempo mais na vila de Hortênsio, onde decorreu o encontro (supra § 9).

[299] Cfr. supra, § 9 *in fine*: Cícero e Luculo tinha já previamente combinado que, terminado o encontro, cada um deles se dirigiria por barco para a respectiva vila.

IV

DA ANTIGA À NOVA ACADEMIA

(Academica posteriora)

LIVRO I

Não há muito tempo, estava eu na vila de Cumas em companhia do meu amigo Ático, quando nos anunciaram que M. Varrão tinha chegado de Roma na véspera, ao fim da tarde, e que, quando já não se sentisse muito fatigado da viagem, nos viria logo visitar. Ao ouvir esta notícia entendemos que, sem a mínima demora, devíamos ir procurar este homem, tão ligado a nós quer pela comunidade de interesses intelectuais, quer por uma velha amizade. Apressámo-nos assim a ir ao seu encontro. Quando já estávamos quase a dois passos da sua vila vimo-lo vir na nossa direcção. Abracei-o, como é usual entre amigos (de facto havia bastante tempo <que não nos víamos>), e regressámos com ele à sua vila. Trocámos algumas, poucas, palavras, apenas para perguntarmos se algo de novo se passava em Roma. I 1 2

Mas Ático atalhou: "Por favor, não fales de assuntos sobre que nem podemos fazer perguntas nem ouvir respostas sem que isso nos seja penoso. Pergunta antes em que novo trabalho anda ele empenhado. As Musas de Varrão[1] já estão em silêncio há mais tempo do que é costume. Mas eu estou convencido de que ele não deixou de escrever, está, sim, a esconder de nós o que escreve."

"De modo algum" – respondeu –, "seria uma atitude disparatada escrever alguma coisa e depois mantê-la em segredo.

[1] Alusão ao trabalho literário de Varrão em geral, não a qualquer obra em particular (Lefèvre, 1988, p. 114, n. 23).

O caso é que tenho entre mãos um trabalho importante[2], e desde há algum tempo; já dei a conhecer a este amigo" (e indicou a minha pessoa) "algum material de lá, bastante interessante, creio, e estou a retocá-lo com grande empenho."

3 "Há bastante tempo, Varrão" – disse eu –, "que aguardo esse trabalho, mas não ouso perguntar-te por ele; de resto ouvi o nosso amigo Libão, cujos interesses bem conheces, dizer que tu (pois informações destas não é possível esconder) não só não interrompeste o trabalho, mas antes continuas a aprofundá-lo com afinco, sem o largar nunca das mãos. Mas há uma outra matéria pela qual nunca me tinha vindo à ideia perguntar-te. Agora, contudo, desde que me dei à tarefa de pôr por escrito aqueles temas que ambos estudámos em conjunto, ou seja, expor em latim a antiga filosofia procedente do pensamento de Sócrates, sempre gostaria que me dissesses por que razão tu, que escreves sobre tantos assuntos, nunca te decidiste a escrever sobre filosofia, tanto mais que é uma área que dominas e que, além disso, é globalmente superior a todos os outros campos de investigação intelectual."

II 4 Respondeu Varrão: "Colocas-me uma questão sobre a qual muito meditei e reflecti. Posso por isso responder-te sem hesitar, e dizer-te tudo quanto tenho na ideia, já que, como disse, é esta uma matéria sobre que tenho pensado muito, e com frequência. Ora eu sei que a filosofia deu lugar a exposições muito pormenorizadas pelos autores gregos, e cheguei à conclusão que os nossos compatriotas interessados nesta área, se fossem bons conhecedores das doutrinas dos Gregos, prefeririam lê-los no original em vez de em versão latina; se, pelo contrário, não entendessem nada da ciência e do pensamento gregos, também não dariam qualquer atenção aos textos filosóficos, que não podem ser compreendidos por quem não conheça bem a cultura grega. Assim, decidi não

[2] A referência desta vez é à obra fundamental de Varrão *De Lingua Latina*, que o grande erudito tinha prometido dedicar ao seu amigo Cícero.

escrever textos que nem os pouco cultos poderiam entender, nem os eruditos se dariam ao trabalho de ler. Sabes na per- 5
feição, pois fizemos ambos os mesmos estudos, que nós[3] não podemos proceder como Amafínio ou Rabírio[4], que dialogam em linguagem coloquial, sem qualquer preocupação de estilo, sobre as matérias que se lhes apresentam, sem formular definições, sem estruturar os temas, sem tirar conclusões de silogismos pertinentes, numa palavra, que entendem ser possível dissertar sem dar atenção nem à retórica nem à dialéctica[5]. Nós, pelo contrário, seguimos as indicações quer dos dialécticos quer dos oradores como se elas fossem leis, já que a nossa tradição é de parecer que a virtude está em seguir as duas orientações[6]; além disso somos forçados a cunhar novos termos, que os eruditos, como já disse, preferem manter na língua grega, enquanto os incultos nem em latim os aceitam, pelo que todo este trabalho resultaria em pura perda.

No que respeita à física[7], é claro que, se eu concordasse 6
com a teoria de Epicuro, ou seja, de Demócrito[8], poderia expô-la com um estilo tão terra a terra como o de Amafínio.

---

[3] Nós, isto é, os seguidores da Academia.

[4] Adeptos do epicurismo; ao que parece, eram autores sem a mínima preocupação de ordem estética no que respeita ao estilo e à composição das suas obras, das quais nada subsiste.

[5] "Dialéctica": aqui equivalente a "lógica".

[6] Um dos traços que distinguem o pensamento e a obra de Cícero é a busca de unidade entre a retórica e a filosofia. V. sobre este ponto Bees, 2010.

[7] Remonta a Platão e aos seus seguidores a tripartição da filosofia em três grande áreas: a *física*, que compreendia todas as ciências da natureza, a *ética*, à qual se associava a política, e a *dialéctica*, que abarcava a lógica e a retórica (sobretudo depois de Aristóteles). Esta tripartição da filosofia foi mantida pelos Epicuristas (embora estes pouca importância concedessem à lógica) e, sobretudo, pelos Estóicos.

[8] Varrão refere-se aqui à teoria do "atomismo", formulada por Epicuro, objecto de uma magnífica exposição científica e poética por parte de Lucrécio, mas, na realidade, introduzida na filosofia grega por Leucipo e Demócrito (séc. V-IV a. C.).

Desde que se omita a referência às causas eficientes, onde está a dificuldade em dissertar sobre os choques casuais dos 'corpúsculos' (que é o nome por ele dado aos átomos[9])? Mas tu conheces a nossa teoria da natureza[10]: uma vez que ela postula uma causa eficiente e uma matéria modelada e formada por essa causa eficiente, tem necessidade de recorrer também à geometria; como pode, porém, uma pessoa vulgar servir-se de uma terminologia adequada e fazer com que outrem a entenda com clareza? Também pelo que respeita à vida humana e à ética, às opções que se devem fazer e às que se devem evitar, eles[11] podem fazê-lo sem dificuldade, pois pensam que há identidade entre o bem dos homens e o dos animais; mas tu não ignoras até que ponto de subtileza a nossa Escola[12] vai
7 nessa matéria. Mesmo a um seguidor de Zenão já se torna difícil fazer entender aos leigos em que consiste esse bem verdadeiro e simples, e inseparável do valor moral (bem esse que Epicuro nega poder ser definido, ou sequer conjecturado, sem recurso aos prazeres que afectam os sentidos). Se seguirmos a teoria da Antiga Academia, que tu sabes ser a adoptada por mim, que perspicácia não é precisa para a explicitarmos bem, que argúcia e profundidade não se exige de nós para argumentarmos contra os Estóicos! Pela minha parte, o estudo da filosofia é algo que me absorve totalmente, e que emprego, tanto quanto possível, quer para dar um rumo à minha vida, quer para deleitar o espírito. Concordo plenamente com Platão quando diz que os deuses não nos proporcionaram nenhum bem maior nem mais importante do
8 que a filosofia. Quanto aos meus amigos em quem detecto

---

[9] *Átomos*, termo grego (lit. = "indivisíveis") usado por Demócrito; *corpúsculos*, termo latino empregado por Lucrécio no seu poema *Sobre a natureza* para traduzir o vocábulo grego. É possível que o epicurista Amafínio também o tenha usado.

[10] Lat. *nostra ... physica*.

[11] Entenda-se: os Epicuristas.

[12] A Antiga Academia.

tendência para este estudo, a esses mando-os ir à Grécia, quero eu dizer, mando-os consultar os autores gregos, para que eles recorram às fontes em vez de irem beber nos riachos que delas partem. Pelo que respeita a matérias até hoje ainda não estudadas por ninguém, em que não havia trabalhos precedentes em que os investigadores se pudessem basear, tentei, na medida das minhas forças (de que não me orgulho especialmente!), dá-la a conhecer aos meus concidadãos[13]. São temas sobre os quais não se encontra nada escrito em grego, nem mesmo em latim, depois que faleceu Lúcio Élio[14]. Naqueles textos que eu escrevi há anos, em que imitei, mas não traduzi, a obra de Menipo[15], usei de uma linguagem plena de humor, mas inseri muitas referências a ideias filosóficas[16], disse muita coisa em estilo dialéctico[17], para facilitar o entendimento aos menos cultos, e atraí-los para a leitura pelo aprazível da linguagem[18]. Nos meus escritos laudatórios, nomeadamente nos prefácios aos livros que dediquei à história antiga de Roma[19], tentei, mas não sei se consegui, escrever em estilo filosófico[20]."

---

[13] Alusão às investigações históricas e linguísticas sobre as antiguidades romanas levadas a cabo por Varrão.

[14] *Lucius Aelius Stilo Praeconinus:* famoso gramático e erudito romano, v. Suetónio, *de grammaticis et rhetoribus,* III, 1 e 2.

[15] Menipo, filósofo cínico grego que criticava a insensatez dos homens em diatribes meio em prosa, meio em verso, que se perderam totalmente; este tipo de composição foi, porém, imitado por Varrão nas suas *Sátiras Menipeias* "Sátiras à maneira de Menipo", de que restam importantes fragmentos.

[16] Nomeadamente sobre temáticas éticas.

[17] Em forma de diálogo, ou sob a forma de explicações de natureza linguística, v. a título de exemplo a sátira intitulada *Táphê Menippou* "A tumba de Menipo".

[18] Os fragmentos das "Menipeias" varronianas podem ler-se ne edição de Raymond Astbury, *M. Terentii Varronis Saturarum Menippearum fragmenta,* Leipzig, Teubner, 1985.

[19] Trata-se da obra *Antiquitates Romanae,* muito usada por Sto. Agostinho na primeira parte da sua obra *De ciuitate Dei.*

[20] Ou: "em estilo digno de um filósofo".

III 9 "É verdade o que dizes, Varrão;" – disse eu. – "É um facto que nós andávamos pela nossa cidade como se fôssemos viajantes estrangeiros de passagem, e devemos aos teus livros termos regressado a casa, capazes finalmente de saber quem somos e onde estamos. Fixaste a data da fundação[21], estabeleceste a cronologia, expuseste as leis que regulam a religião e os sacerdócios, as regras adequadas aos períodos de paz e aos de guerra, esclareceste as designações, os tipos e as funções dos espaços, das regiões, dos lugares, as causas últimas, em suma, de tudo quanto respeita aos deuses e aos homens[22]. Iluminaste ainda a obra dos nossos poetas, e, de um modo geral, a história da nossa literatura e da nossa língua[23]. Tu próprio escreveste poesia, variada e elegante, em toda a espécie de formas métricas, e até em várias obras abordaste temas filosóficos, embora mais para incitar ao seu estudo do que
10 para explicar as doutrinas[24]. O motivo possível, tu mesmo o declaraste: os que sabem grego preferem ler os originais, os que não sabem também não querem ler filosofia em latim. No entanto, não me consegues convencer das tuas razões: estou persuadido de que os ignorantes do grego lerão as obras em latim, e mesmo os que sabem grego não devem desprezar os textos escritos na língua materna. Afinal, por que razão os conhecedores da literatura grega lêem os poetas latinos e não hão-de ler os filósofos? Se sentimos prazer na leitura de

---

[21] Deve-se a Varrão a fixação da data da fundação de Roma por Rómulo: 753 a. C.

[22] Pode ver-se um panorama das obras de Varrão acerca de todas estas questões em Manuel A. M. Casquero, pp. XIII-XVIII da introdução à sua edição do *de lingua latina*, Madrid, Anthropos – ministerio de Educación y Ciencia, 1990.

[23] Caso das *Quaestiones Plautinae* ou do importante tratado *de lingua latina*, de que sobreviveram os Livros V a X. A única obra de Varrão que chegou intacta até nós é o tratado de agricultura intitulado *De re rustica* (em três livros).

[24] A propósito nota Lefèvre, 1988, p. 115, que "es ist klar, daß Cicero zu verstehen gibt, diese Lücke selbst ausfüllen zu wollen".

Énio, Pacúvio, Ácio e tantos outros, que expressaram, não a forma linguística, mas sim a matéria tratada pelos poetas gregos[25], tanto maior prazer deve suscitar em nós a leitura dos filósofos, se, tal como os primeiros imitaram Ésquilo, Sófocles, Eurípides, os outros imitem Platão, Aristóteles, Teofrasto. Vejo também enaltecer um ou outro dos nossos oradores que consegue imitar Hiperides ou Demóstenes. Por mim, Varrão, digo-te com sinceridade, enquanto a carreira política, as magistraturas, a actuação nos tribunais, enquanto o interesse pela república, diria mesmo, uma espécie de procuração passada por ela me manteve empenhado e manietado numa multiplicidade de obrigações, conservei latentes na alma as questões filosóficas, e aproveitava as horas vagas para, através da leitura, não as deixar estiolar. Neste momento, porém, já que fui atingido por um golpe violentíssimo da fortuna[26] e me vi liberto da administração da república[27], encontro na filosofia o remédio para a minha dor e a distracção mais digna para o meu afastamento da política. Numa palavra, ou a filosofia é especialmente adequada à minha idade, ou é a actividade mais consentânea com as acções meritórias que porventura eu tenha praticado, ou é o que de mais útil posso fazer para aumentar a cultura dos meus concidadãos; de resto, se nada disto é verdade, não vejo que outra ocupação poderei ter na vida. O nosso amigo Bruto, um homem a todos os títulos superior, escreve sobre filosofia em latim na intenção de, também a este respeito, nada ficarmos a dever aos Gregos. Ele é adepto da mesma escola que tu, porquanto durante algum tempo escutou, em Atenas, as lições de Aristo, de cujo irmão

11

12

[25] Entenda-se: não traduziram servilmente os originais gregos, mas antes adaptaram-nos à sensibilidade latina, ao seu gosto particular, dando-lhe, como é evidente no caso de Plauto, um cor itálica evidente.

[26] A morte da filha, a sua querida *Tulliola* "pequena Túlia, Tuliazinha".

[27] A emergência da ditadura de César.

Antíoco[28] tu foste discípulo. Por estas razões, peço-te, não deixes de praticar também este género literário."

IV 13 "É um assunto que terei em consideração, mas só na tua companhia!" – respondeu –. "Mas a teu respeito chegou-me qualquer coisa aos ouvidos..."

"A propósito de quê?" – perguntei.

"Ouvi dizer que abandonaste a Velha Academia e agora alinhas pelas ideias da Nova."

"E então!?" – retorqui. – "Que mais direitos tem o nosso amigo Antíoco de regressar à velha casa e deixar a nova, do que eu tenho de abandonar a velha e passar para a nova[29]?

---

[28] Aristo (*Aristus*) de Áscalon, irmão do mais famoso Antíoco de Áscalon, filósofos académicos do séc. II-I a. C.

[29] A designação de Velha Academia aplica-se em rigor à escola fundada por Platão e dirigida por ele e pelos seus sucessores imediatos até meados do séc. III a. C. Sob a direcção de Arcesilau a escola inclinou-se para o cepticismo, passando a ser conhecida como a Nova Academia, em que pontificaram o referido Arcesilau e, sobretudo, Carnéades (séc. II-I a. C.), um dos participantes na "embaixada dos filósofos" em 155 a. C., que tanta celeuma provocou em Roma. A tendência céptica foi prosseguida por Fílon de Larissa, um dos mestres de Cícero, a par de Antíoco. Este, porém, decidiu romper com a orientação de Fílon e regressar, em seu entender, à "pureza" da Academia Antiga de Platão. Esta irónica pergunta de Varrão deriva de ele "ter ouvido dizer" que Cícero deixara de seguir a tendência de Antíoco (Academia Velha) para regressar à de Fílon (Academia Nova). Sobre a posição de Cícero relativamente à Academia, segundo a teoria quase geral, até há pouco tempo, Cícero seguia o cepticismo de Carnéades e Fílon, desde a juventude (composição do tratado *de inuentione*) até aos seus últimos escritos. Para Rudolf Hirzel, 1883, o orador teria, desde 79 a. C. em diante, abandonado o cepticismo, inclinando-se antes para o dogmatismo de Antíoco de Áscalon. Na opinião de J. Glucker e P. Steinmetz, 1988 e 1989, respectivamente, Cícero teria mudado de orientação por duas vezes: primeiro, trocando o cepticismo de Fílon pelo dogmatismo de Antíoco (= Hirzel); depois, cerca de 45 a. C., regressando ao cepticismo de Carnéades e Fílon. W. Görler retoma a tese tradicional: Cícero manteve-se fiel ao cepticismo da Nova Academia ao longo de toda a sua carreira, v. "Silencing the Troublemaker" (*in* Powell, 2002, p. 94 = Görler, 2004, p. 249): "to state that as to the motif of silencing (temporarily) unwanted

É um facto que as posições mais recentes se apresentam como as mais justas e mais correctas. Isto apesar de o mestre de Antíoco, Fílon, homem que tu grandemente aprecias, registar nos seus escritos algo que eu o ouvi pessoalmente dizer: que não há duas Academias. Essa a razão por que condena o erro dos que aceitam que as há[30]."

"É verdade o que dizes, mas estou certo de que não desconheces o que Antíoco escreveu contra a tese de Fílon." 14

"Claro que conheço, e também todos os escritos dos adeptos da Velha Academia. Mas já não os releio há bastante tempo. Se isso não te custar, gostaria que me avivasses as ideias sobre esta questão." E logo acrescentei: "Sentemo-nos, se estais de acordo."

"Fá-lo-ei com todo o gosto" –, disse Varrão –, "estou ainda bastante cansado. Mas vejamos primeiro se aqui o nosso amigo Ático está de acordo com o que me propões."

"Claro que sim!" – disse Ático. – "Nada me dará maior prazer do que recordar todas as ideias que há tempo ouvi serem expostas por Antíoco, bem como averiguar se as suas doutrinas podem expressar-se adequadamente em latim."

E com estas palavras sentámo-nos todos em frente uns dos outros.

Tomou então a palavra Varrão nos seguintes termos: 15

"Segundo penso, e toda a gente, de resto, é unânime a tal propósito, foi Sócrates o primeiro a libertar a filosofia daquelas especulações obscuras, e pela própria natureza mantidas em segredo, de que se tinham ocupado os filósofos ante-

---

criticism, *there is no significant difference* between the works of Cicero's 'middle' (alledgelly Antiochean) and those of his latest (undoubtedly sceptical) period" (o italico é nosso).

[30] Sobre a polémica dissensão entre Fílon e Antíoco, v. Cícero, *Luculo*, IV, 11.

riores a ele[31], e a trazê-la para a vida quotidiana, com o objectivo de investigar o que é a virtude e o que é o vício, e o que são, em geral, o bem e o mal, por entender que o mundo celeste ou fica fora do alcance da nossa faculdade de conhecer, ou, ainda que pudesse ser por nós conhecido, tal conhecimento seria irrelevante para uma vida que tenha por fim o bem.

16 Em quase todas as discussões registadas fiel e pormenorizadamente por quem a elas assistiu, Sócrates conduz o encontro sem nunca afirmar nada, refuta o que os outros dizem, declara nada saber a não ser que nada sabe[32] e que a sua superioridade consiste em que os outros ignoram o que julgam saber, enquanto ele apenas sabe uma coisa, que nada sabe, e que julga ser este o motivo por que Apolo o considerava o mais sábio dos homens, uma vez que a única sabedoria que o homem pode ter consiste em não julgar que sabe o que de facto ignora. Repetia isto constantemente, mantinha sempre esta certeza, e assim todas as suas palavras consistiam em enaltecer a virtude e exortar os outros à prática das virtudes, facto de que nos podemos informar pela leitura dos livros dos
17 discípulos de Sócrates, sobretudo os de Platão. A coberto da autoridade de Platão, homem sem dúvida enciclopédico, de múltiplos interesses e de grande eloquência, instituiu-se uma forma de filosofar una e convergente, embora sob duas designações, Académicos e Peripatéticos, grupos de pensadores que se distinguiam pelo nome, mas não pelas doutrinas. Platão deixou a título de herdeiro[33] da sua filosofia

---

31 Alusão às teorias dos pré-socráticos relativas às investigações cosmológicas e metafísicas, tais como a investigação de qual o elemento primordial na construção do universo (por exemplo, a água segundo Tales de Mileto, o fogo segundo Heraclito de Éfeso, etc.).

32 Lit. "declara nada saber a não ser isso mesmo".

33 Em latim *quasi heredem*, como tradução do grego διάδοχος, lit. "sucessor".

Espeusipo[34], filho da sua irmã, e ainda dois dos seus discípulos mais sabedores e mais cultos, Xenócrates de Calcedónia e Aristóteles de Estagiros; os colaboradores de Aristóteles eram chamados Peripatéticos porque discutiam caminhando de um lado para o outro no Liceu, os outros, porque o seu local de reunião e de debate, estabelecido por Platão, era na Academia, que não passava de um outro ginásio, receberam uma designação derivada do nome desse local[35]. No entanto, uns e outros, formados na rica tradição de Platão, construíram um sistema filosófico completo e coerente, e abandonaram a linha socrática de duvidar de tudo e não afirmar coisa alguma. Daqui resultou algo que Sócrates não aprovaria: a filosofia como discurso sistematicamente articulado, com as matérias distribuídas segundo uma ordenação bem estabelecida.

A princípio, como disse, tratava-se de uma única escola **18**
com dois nomes distintos, já que entre a escola Peripatética e a Velha Academia não existia qualquer diferença. Em minha opinião, Aristóteles distinguia-se pelo seu grande talento, mas ambas as correntes remontavam à mesma nascente e defendiam a mesma dicotomia entre as coisas que devemos desejar e as que devemos antes evitar.

Mas para que estou eu aqui, como um tonto, a fazer-vos **V**
esta prelecção?" – disse Varrão. – "Não repetirei o caso proverbial do porco que ensina Minerva, mas não deixa de ser louco quem quer dar lições a Minerva."

"Peço-te que prossigas, Varrão" – atalhou Ático –, "aprecio muito a nossa cultura e a nossa gente, e dá-me prazer ouvir-te tratar estes temas em latim da maneira como o fazes."

---

[34] Este ficou de facto como "escolarca", i.e., director da Escola, após a morte de Platão.

[35] I.e., Espeusipo e os seus sucessores eram chamados "Académicos".

"E o que direi eu" – comentei –, "eu, que tomei a decisão de redigir para benefício do nosso povo um panorama geral da filosofia grega?!"

19 "Muito bem, continuemos então, já que assim o quereis!" concluiu Varrão. – "Remonta já ao próprio Platão a tripartição da filosofia numa parte consagrada ao estudo da vida e dos costumes, uma segunda ao estudo dos segredos da natureza, e uma terceira acerca do discurso, a fim de averiguar o que é a verdade e o que é a falsidade, em que reside a correcção e a incorrecção de uma proposição, que juízos são logicamente deduzidos ou são contraditórios[36].

Em primeiro lugar, aquela parte da filosofia que orienta a vida segundo a ética[37], faziam-na derivar da natureza, à qual importa obedecer, porquanto é na natureza, e só nela, que se pode procurar o sumo bem que serve de critério a tudo o mais[38]; afirmavam ainda que o objectivo mais alto, o bem supremo que se pode alcançar, está em obter da natureza tudo quando respeita à alma, ao corpo e à vida em geral[39]. Quanto

---

[36] Ou seja, a divisão da filosofia em três grandes áreas, a ética, a física e a lógica (ou dialéctica). A lógica propriamente dita, a lógica formal, essa devemo-la a Aristóteles.

[37] Lit. "a maneira de viver bem": sucede que esta expressão tem em português uma conotação negativa (viver bem = desfrutar de amplos bens materiais) que o latim não possui (viver bem = viver segundo os valores éticos).

[38] Como sujeito de "faziam-na derivar da natureza" teremos naturalmente "os filósofos da Antiga Academia", defensores da doutrina adoptada por Varrão na modalidade dogmática que lhe imprimiu Antíoco de Áscalon, em contraste com a matriz céptica favorecida por Carnéades e Fílon de Larissa. Cf. supra, §§ 12-13. Note-se, todavia, que "viver de acordo com a natureza" é uma orientação partilhada também por Epicuristas e Estóicos. A diferença entre as diversas Escolas decorre do conteúdo que cada uma privilegia no conceito de "natureza".

[39] Por outras palavras: todas as espécies de "bens" que contribuem para a felicidade humana originam-se nas respectivas necessidades, quer se trate dos "bens físicos" (como a saúde), dos "bens da alma" (como as virtudes), ou dos "bens exteriores" (como os "bens materiais": dinheiro, propriedades).

ao corpo entendiam que certos aspectos respeitavam ao todo e outros às suas partes: a saúde, a força, a beleza respeitam ao todo; às partes, por outro lado, o bom funcionamento dos sentidos, ou a especial capacidade de cada uma delas, por exemplo, a velocidade que depende dos pés, a força, das mãos, a sonoridade, da voz, a pronúncia correcta dos sons, da língua.

Relativos à alma consideram os factores que levam à com- 20
preensão do que seja a virtude; esses factores, dividem-nos em naturais e adquiridos. São naturais a facilidade na aprendizagem e a memória, ambas propriedades da mente e da inteligência. Por faculdades morais entendem a aplicação, ou seja, uma espécie de hábito, capacidade que se adquire, devido, em parte a uma exercitação contínua, em parte à razão, práticas compreendidas ambas na filosofia; quando estas práticas já tinham tido o seu início mas ainda não haviam chegado ao termo, chamavam-lhes uma espécie de marcha em direcção à virtude[40]; o termo do processo, a virtude, representa como que um aperfeiçoamento da natureza, e é, numa palavra, a melhor das faculdades que atribuem à alma[41].

---

[40] Lat. *progressio*, tradução do grego προκοπή. Não é conveniente a tradução por "progresso"; se, para os Académicos ou os Peripatéticos, pode existir uma aproximação gradual, "progressiva", em direcção à virtude, já o mesmo não é válido para o caso dos Estóicos: para o Estoicismo antigo a aquisição da virtude é momentânea, isto é, dá-se numa fracção de tempo que separa radicalmente o "estado de não-virtude" do "estado de virtude", pelo que não é lícito falar em progresso em direcção à virtude, pois esta, ou a possuímos, ou não a possuímos. No caso de Séneca, em contrapartida, já pode falar-se em progresso, porquanto este filósofo aceita a existência de estados intermédios, por exemplo, é possível progredir-se em direcção à virtude mas sem excluir-se a possibilidade de uma recaída no estado de não-virtude; mas é possível também progredir-se de modo tal que, embora se não atinja o estado de virtude, pelo menos já se tornou impossível qualquer recaída.

[41] Se a razão corresponde à concepção da filosofia como "um discurso sistemático e coerente sobre a realidade", cremos que, por "exercitação contínua", ou "Varrão" ou "Cícero" têm em vista uma concepção da filosofia similar à que modernamente foi defendida por Pierre Hadot.

21 Estas são, portanto, as capacidades da alma. Finalmente, a vida em geral (o terceiro membro da divisão feita atrás[42]): neste capítulo diziam incluir-se todos os factores que contribuem para o uso da virtude. Esta pode manifestar-se tanto nos bens da alma como nos do corpo, e ainda em certos aspectos que respeitam não tanto às capacidades naturais, mas sim à obtenção da felicidade. Eles pensavam, efectivamente, que o homem é como que parte de uma cidade e da totalidade do género humano, que está ligado aos outros homens por uma espécie de "solidariedade humana". Esta a sua concepção do bem supremo dado pela natureza ao homem; quanto aos restantes bens entendem que são dirigidos ao desenvolvimento ou à manutenção daquele: por exemplo, riqueza, meios, fama, reputação.

VI 22 Introduzem assim uma tripartição racional dos bens. São estas três classes de bens que muitos pensam deverem ser atribuídas aos Peripatéticos. Tal atribuição não é errónea, já que estes de facto as defendem. Mas já é contestável se por tal se pretende insinuar que deve estabelecer-se uma separação entre os então chamados Académicos e os Peripatéticos. Esta teoria é comum a uns e a outros, todos concordam na definição do sumo bem: procurar em primeiro lugar os bens dados pela natureza, os quais devem ser procurados pelo seu valor específico, ou todos, ou os mais importantes. Ora os mais importantes de todos são os que se encontram na própria alma, na prática da virtude. Toda a antiga filosofia era de parecer que a felicidade exigia a posse da virtude, mas que a felicidade suprema exigia que se lhe acrescentassem os bens próprios do corpo, e ainda os bens mencionados acima como aptos a favorecer a prática da virtude.

23 Desta esquematização deduz-se o princípio básico da acção humana, bem como a origem do conceito de "dever",

---

[42] Supra, § 19: "O bem supremo está ... em obter da natureza tudo quanto respeita à alma, ao corpo e à vida em geral."

que começou por consistir na preservação <da própria vida e na obtenção> das coisas por natureza necessárias. Originou-se também daqui a rejeição da indolência e o desprezo pelos prazeres, bem como a assunção de trabalhos e sofrimentos numerosos e duros, com vista à conservação da fidelidade ao bem moral, e à obtenção dos bens concordes com as prescrições da natureza; aqui está também a origem da amizade, da justiça, da equidade, valores que todos eles colocam acima dos prazeres e de muitas outras comodidades da existência. Aqui tendes, portanto, a descrição da ética dos Académicos, na sua concepção geral e nas respectivas partes, a primeira área da sua filosofia que decidi expor em primeiro lugar.

Passemos à parte seguinte, a ciência da natureza. Segundo 24
eles devemos considerar na natureza dois princípios, um que é causa eficiente, o outro que, por assim dizer, assume uma função passiva consistente em que nele o primeiro se exerce de forma a gerar um certo ente. Isto é, pensavam que na causa eficiente existia uma dada força a qual se exercia sobre uma espécie de matéria[43]. Ambos os princípios[44], porém, interpenetram-se, pois nem a matéria poderia manter-se coesa se a sua coesão não fosse assegurada por alguma força, nem a força existiria sem matéria em que se exercesse, ou, dito de outra forma, nada existe que não seja forçado a estar em algum lado. Ao produto de ambos os princípios chamavam "corpo" com, passe a expressão, uma certa 'qualidade'[45]. Espero que

---

[43] "Uma espécie de matéria": esta formulação cuidadosa denota que Cícero está a usar a palavra *materia* (habitualmente com o significado de "madeira", ou outro material usual na época) como termo técnico da filosofia, e não com o sentido corrente.

[44] No sentido do grego ἀρχαί, v. Aristóteles, *Physica*, 184ª11, 13, etc.. *SVF* I, 85 (Zenão).

[45] 'Qualidade', lat. *qualitas*, palavra derivada do pronominal *qualis*, traduz o grego ποιότης, derivado do pronominal ποιός (correspondente a *qualis*).

me deis autorização para, em assuntos pouco conhecidos, fazer o mesmo que os Gregos, que há já tanto tempo se ocupam de temas deste género: empregar palavras até agora nunca usadas."

VII 25 "Damos, com certeza" – disse Ático –, "mas podes até usar termos gregos à vontade se porventura não encontrares equivalentes latinos."

"Fico-vos grato. Esforçar-me-ei, no entanto, por falar só em latim, salvo no caso de certos vocábulos como *'filosofia'*, *'retórica'*, *'física'* ou *'dialéctica'* que, como muitos outros, já são usadas correntemente como se fossem latinos. *'Qualidades'*, portanto, é o termo que uso para traduzir o grego ποιότητες[46], termo que, mesmo em grego, não pertence à linguagem quotidiana, mas sim à dos filósofos, o que, aliás, sucede em muitos outros casos. Na verdade, a terminologia dos dialécticos nada tem de comum com a corrente, é exclusivamente sua. O mesmo se passa com quase todas as artes: ou há que criar novas palavras para nos referirmos a realidades novas, ou então alargar o uso de termos já existentes. Se os Gregos, que discutem filosofia há tantos séculos, procedem assim, por maioria de razões podemos fazê-lo nós, que só agora começamos a dar os primeiros passos."

26 "Meu caro Varrão" – disse eu –, "os teus concidadãos devem estar-te gratos, já que te não limitas a aumentar a abundância dos seus conhecimentos, como tens feito[47], mas enriqueces ainda o nosso vocabulário."

"Já que assumes a responsabilidade" – comentou Varrão –, "atrever-me-ei a recorrer a neologismos sempre que achar necessário.

Trata-se de uma das mais bem sucedidas criações linguísticas de Cícero no seu esforço de construir uma terminologia filosófica latina apta a reproduzir a riqueza da correspondente terminologia grega.

46 Plural do vocábulo citado na nota precedente.

47 Nomeadamente no que respeita à história antiga de Roma em todas as suas vertentes.

Ora bem, de entre as 'qualidades'[48], umas são principais, outras são derivadas das primeiras. As principais são todas uniformes e simples, as destas derivadas são de diversas espécies e, por assim dizer, multiformes. Assim, 'ar' (aqui estou eu outra vez a usar um helenismo em vez de um termo latino[49]), 'fogo', 'água' e 'terra' são qualidades primárias; delas derivam as espécies de seres vivos e das plantas que nascem do solo. São estes os princípios, a que chamarei 'elementos' (desta vez traduzo o termo grego[50]); destes quatro, o ar e o fogo têm força para mover e dar forma, os restantes, a água e a terra, só têm capacidade para receber, quase diria, para "padecer" forma. Aristóteles pensava que ainda existiria um quinto elemento, único e diferente dos outros quatro que mencionei, do qual proviriam os astros e a mente humana[51]. Entendem ainda os Académicos que, subjacente a tudo, existe um certo tipo de 'matéria', sem espécie definida, desprovida de toda a qualidade (à força de usar a palavra acabaremos por torná-la de uso corrente), a partir da qual todas as coisas são modeladas e fabricadas, capaz de admitir todas as formas, transformar-se de todos os modos imagináveis, tal que cada parte sua pode chegar mesmo a desaparecer, não por se reduzir a nada, mas por ir sempre dividindo-se em partes, dado que na natureza não existe nenhuma partícula tão pequena que não possa ser subdividida. Além disso, tudo quanto se move, move-se num determinado espaço vazio, e todo o espaço é infinitamente divisível. Como aquela força a que

27

28

---

48 Entenda-se: de entes dotados de determinadas qualidades, como se verá pela continuação.

49 'Ar': do latim *aer*, que não é mais do que a transcrição do grego ἀήρ; o termo latino para o mesmo significado era *uentus*, usado pelo poetas arcaicos.

50 O vocábulo grego que "Varrão" traduz por "elementos" é στοιχεῖα.

51 Este "quinto elemento", em grego πέμπτη οὐσία, lit. "quinta essência", está na origem do conceito de "quintessência", i.e., o melhor, o mais depurado dos elementos.

demos o nome de 'qualidade' está em movimento e percorre a matéria em todos os sentidos, eles entendem que a própria matéria está também sujeita a toda a espécie de alterações, dando origem àquelas coisas que eles dizem "possuir qualidade"; é a partir destas, no meio de uma natureza perfeitamente integrada e contínua, que se forma um mundo com todas as suas partes, para além do qual não existe nenhuma porção de matéria, nem nenhum corpo. São partes do mundo todas as coisas que nele se encontram e cuja existência assenta numa substância sensível, permeada por uma perfeita razão[52], a qual, por sua vez, permanece a mesma eternamente (pois
29 nada existe com poder bastante para a destruir); a essa força chamam a 'alma do mundo', que concebem como uma mente e uma sapiência perfeita a que dão o nome de 'deus', uma espécie de 'providência'[53] que cuida de todas as coisas que lhe estão sujeitas, em primeiro lugar os corpos que povoam o céu, em segundo, tudo quanto na terra diz respeito à vida humana; a esta força chamam também, por vezes, 'necessidade', porquanto nada pode acontecer senão como ela própria tem determinado, outras vezes <'causalidade'>, ou seja, uma manutenção da ordem eternamente estabelecida, fatal e imutável; ocasionalmente até lhe chamam 'fortuna', por produzir muitos efeitos imprevistos e surpreendentes para nós, devido à obscuridade, e à nossa ignorância, das causas.

VIII 30 Finalmente, a terceira parte da filosofia, a que respeita ao discurso racional[54], era tratada por ambas as escolas[55] conforme segue. Conquanto o critério da verdade se origine nos sentidos, não tem nestes o seu fundamento. É à mente que eles atribuem a função de julgar sobre as coisas, apenas a mente

---

52 Lit. "na qual existe uma perfeita razão", ou seja, a razão é imanente à forma.

53 Lat. *prudentia*.

54 Lit. "em razão e em discurso" (*hendíadis*).

55 A Academia e o Perípato.

consideravam merecedora de crédito, uma vez que apenas ela é capaz de apreender o que permanece simples, da mesma espécie e se mantém sempre tal qual é, ou seja, aquilo a que chamavam ἰδέα, nome que já lhe fora dado por Platão, e que nós poderíamos designar por 'forma'[56]. Pensavam eles 31
que todos os sentidos são imperfeitos e lentos, aparentemente incapazes de percepcionar todas as coisas que se lhes apresentam, por serem ou demasiado pequenas para serem detectadas pelos sentidos, ou de tal modo movimentadas e rápidas que nunca apresentam um aspecto único e constante, nem elas próprias permanecem idênticas, uma vez que tudo está em contínuo movimento e mudança. A toda esta parte da realidade chamavam eles o "domínio da opinião". O saber, 32
pelo contrário, entendiam que somente existe nos conceitos e nos raciocínios efectuados pela mente. Por este motivo davam grande importância às definições das coisas, que formulavam sempre, fosse qual fosse a matéria sujeita à discussão. Apreciavam também a explicação do sentido das palavras, ou seja, a razão por que cada coisa tinha este ou aquele nome (estudo que designavam por 'etimologia'[57]). Usavam também certas formas argumentativas em que se serviam de signos para representar as coisas, de modo a demonstrar a conclusão a que queriam chegar sobre a matéria em causa. Nisto consistia toda a disciplina da dialéctica, ou seja, da formulação linguística de raciocínios dedutivos; a esta, contrapunha-se o outro aspecto do uso da linguagem, a retórica, isto é, a teoria que permite dar ao discurso a capacidade de persuasão sobre o auditório[58].

---

[56] Lat. *species*, lit. "aspecto exterior, aparência, estrutura".

[57] No texto ocorre o termo grego: ἐτυμολογία.

[58] "A retórica é a outra face da dialéctica; pois ambas se ocupam de questões mais ou menos ligadas ao conhecimento comum e não correspondem a nenhuma ciência em particular. De facto, todas as pessoas de alguma maneira participam de uma e de outra, pois todas elas tentam em certa medida

33 Esta era a teoria original dos Académicos na forma que lhe foi dada por Platão. Se quereis posso expor agora as divergências de que tenho conhecimento."

"Queremos, com certeza" – respondi eu –, "se é que posso responder também em nome de Ático."

"E respondes muito bem!" – atalhou Ático. – "Varrão está a fazer uma notável síntese das posições defendidas pelos Peripatéticos e pela Antiga Academia."

IX VARRÃO:

"Pois bem, Aristóteles foi o primeiro a abalar a teoria das Formas[59] que há pouco mencionei, e que Platão maravilhosamente desenvolveu, a ponto de afirmar haver nelas, <formas>, algo de divino. Teofrasto, por seu lado, homem de estilo agradável, e dotado de um carácter em que se aliavam a honradez e uma certa espécie de nobreza, contestou de certo modo ainda mais fortemente a autoridade da antiga teoria, uma vez que roubou à virtude o seu esplendor, e enfra-
34 queceu-a ao negar que ela só por si bastava para assegurar a felicidade. O seu discípulo Estráton[60], embora fosse um homem inteligente, não merece ser incluído entre os Académicos, primeiro porque descurou aquela parte fundamental da filosofia a que chamamos 'ética'[61], depois porque se consagrou por inteiro à investigação da natureza, e mesmo nesta área divergiu bastante dos seus colegas. Em contrapartida Espeusipo e Xenócrates, que foram os primeiros a assumir a herança teórica e pedagógica de Platão, e depois destes Pólemon,

---

questionar e sustentar um argumento, defender-se ou acusar" (Aristóteles, *Retórica*, 1354ª1-6, tradução de Manuel Alexandre Júnior, Paulo F. Alberto e Abel N. Pena, Lisboa, IN-CM, 2005, p. 89).

59 É também popularmente usada a designação "teoria das Ideias".

60 Estráton de Lâmpsaco, filósofo peripatético, dirigiu a Escola entre 387-369 a. C. Conhecido também por ter tido entre os seus discípulos Aristarco de Samos, autor de uma teoria heliocêntrica do sistema solar.

61 Lit. "aquela parte da filosofia que diz respeito à virtude e aos costumes".

Crates e também Crantor, todos mantiveram a unidade da Academia, e diligentemente preservaram a teoria recebida dos seus antecessores. Mas Pólemon teve dois discípulos assíduos: Zenão[62] e Arcesilau[63]. Zenão, mais velho do que 35
Arcesilau, discutia com grande subtileza e dava mostras de ter um espírito inovador, pelo que se atreveu a reformar a teoria tradicional. Também poderei expor-vos esta teoria reformada, nos termos em que o costumava fazer Antíoco."

"Eu por mim estou de acordo!" – disse eu. – "E como vês também Pompónio acena no mesmo sentido."

VARRÃO: X 10

"Zenão não era de modo algum homem para fazer como Teofrasto e cortar os tendões à virtude; pelo contrário, colocou na dependência da virtude todos os factores que respeitam à felicidade, nada mais incluindo no número dos bens senão o bem moral[64], que considerava uma espécie de bem uniforme, e o único verdadeiro bem. As demais coisas, não 36
eram para Zenão em si mesmas nem boas nem más; algumas, porém, considerava-as conformes, outras contrárias à natureza; admitia ainda a existência de certas coisas intermédias entre os dois extremos. Às conformes com a natureza, Zenão tinha-as por aceitáveis, dignas até de um certo apreço; com as contrárias à natureza a situação era inversa. Ao que não pertencia nem a uma nem à outra classe não atribuía a menor importância. Das coisas merecedoras de aceitação, umas há 37
que merecem mais, outras que merecem menos apreço. Às merecedoras de mais apreço chamava "preferíveis", às de menos, "rejeitáveis". Nesta matéria, porém, a mudança

---

[62] Aqui trata-se de Zenão de Cício, em Chipre, futuro fundador do Estoicismo.

[63] Sobre Arcesilau, v. infra, § 44 e ss.

[64] Em lat. *honestum*, termo que cobre um leque de significados muito mais vasto do que o português "honestidade". Daí a nossa tradução de *honestum* por "bem moral".

foi mais terminológica do que doutrinal. De igual modo, entre a acção justa e a acção faltosa ele inseria como valores intermédios o cumprimento e o incumprimento do dever, mas entre as boas acções só colocou as acções justas, as acções injustas, ou seja, as faltas, colocava-as entre o que é mal; quanto aos deveres, cumpridos ou omitidos, situava-os, como disse,
38 num lugar intermédio. Enquanto os autores precedentes não faziam depender da razão todas as virtudes, mas aceitavam que algumas delas pudessem ser aperfeiçoadas pela natureza ou pelo carácter, Zenão punha na razão a origem de todas as virtudes. Enquanto aqueles admitiam que as espécies de virtudes acima referidas podiam existir separadamente, Zenão afirmava que isso não podia de modo algum ocorrer, que o uso da virtude não era ocasional, como diziam os antigos, mas uma disposição de carácter por si mesmo excelente; além do mais, ninguém pode possuir a virtude sem estar sempre a pô-la em prática. Quanto às paixões da alma, enquanto os antigos não pretendiam libertar delas por completo o homem, e aceitavam como fenómeno natural que este fosse dominado pela dor, pelo desejo, pelo medo, ou se deixasse entusiasmar pela alegria, pelo que se limitavam a tentar reduzi-las ao mínimo possível, Zenão pretendia que o sábio se libertasse por completo de todas as paixões, como se de outras
39 tantas doenças se tratasse. Diziam também os antigos que as paixões da alma são um fenómeno natural[65], que estão situadas à margem da razão, e que o desejo e a razão residem em lugares distintos da alma[66]; Zenão nem esta ideia aceitava,

---

[65] Cf. a longa discussão desenvolvida por Séneca no *de ira*, I, 5, 2 e ss., a fim de demonstrar que a ira (e possivelmente todas as paixões da alma) não só não são conformes, mas são contrárias à natureza.

[66] Recorde-se a propósito a distinção que Platão estabelece, no quadro da teoria ética das virtudes cardiais (*República*, 439c e ss.), "entre as três potencialidades da alma, a *racional* (λογιστικόν), a *passional* (θυμοειδές) e a *concupiscível*, ou *desiderativa* (ἐπιθυμητικόν), pelas quais, ordenadas em conjunto

pois pensava que as paixões são fruto da vontade, que não são mais do que o resultado de um juízo derivado de uma opinião, em suma, que a mãe de todas as paixões é uma certa forma de intemperança sem limite. Esta, em resumo, a sua teoria da Ética.

Sobre os elementos constitutivos do universo Zenão pen- **XI**
sava que o quinto elemento acrescentado pelos antigos aos tradicionais quatro[67], e que eles responsabilizavam pelos sentidos e pelo intelecto, não tinha razão de ser; pensava, pelo contrário, ser o fogo essa força natural que estava na origem de tudo, inclusive do pensamento e dos sentidos. Discordava ainda dos mais antigos por pensar ser impossível qualquer coisa corpórea ser causada por uma coisa incorpórea, como Xenócrates e os seus predecessores admitiam a alma poder fazer. Para Zenão, só um corpo pode causar ou ser causado[68].

Na terceira parte da filosofia[69] Zenão também introdu- **40**
ziu muitas alterações. Em primeiro lugar disse algumas novidades acerca dos próprios sentidos, que ele pensava serem todos afectados por um certo impulso, vindo do exterior, a que os Gregos chamavam *phantasía* (φαντασία), e nós em latim poderíamos chamar "impressão sensorial"[70]; convém insistir neste termo, porque a ele teremos de recorrer várias vezes no decurso da discussão. Mas às coisas que vemos e, por assim dizer, aceitamos através dos sentidos acrescentava agora

---

com vista à prática da justiça ou da injustiça, é construído o carácter de cada homem, bem como a constituição das comunidades humanas, que assim podem vir a ter uma participação maior ou menor na ideia de Bem" (Christian Schäfer, Hrsg., *Platon-Lexikon*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2007, s. u. *Seele*, p. 256.

[67] Supra, § 26.

[68] Daqui resulta que para o Estoicismo quer a alma dos seres vivos quer "deus", ou "alma do mundo" são "coisas corpóreas".

[69] Ou seja, o estudo do funcionamento do discurso, a dialéctica, ou lógica.

[70] O termo latino usado no original é *uisum*, lit. "visão", "coisa vista".

o "assentimento" do intelecto, assentimento que Zenão pensava ser um acto voluntário dependente apenas de nós.

41 Nós não reconhecemos como válidas todas as representações que se nos formam nos sentidos, mas apenas aquelas que, por assim dizer, "esclarecem" a evidência própria dos objectos que estão a ser vistos; quando esta impressão sensorial se torna só por si evidente, torna-se "compreensível"... Aceitais este neologismo?

ÁTICO:

"Claro que sim!" – disse. – "Pois que outra maneira tinhas tu de traduzir o grego *kataleptón* (καταληπτόν)!?"

VARRÃO:

"Ao facto de a sensação ser recebida e interpretada Zenão chamava 'compreensão', termo formado por analogia com o que fazemos aos objectos que 'apreendemos' com a mão; foi deste verbo que ele deduziu o nome, dado que antes ninguém tinha utilizado a palavra neste sentido[71]. De resto, Zenão introduziu muitos neologismos para exprimir as suas novas ideias. Ao que era apreendido apenas pelos sentidos ele chamava 'sensação', e se era apreendido de maneira tal que não podia ser refutado pela razão, a esta operação chamava 'conhecimento', caso contrário estaríamos perante um 'não-conhecimento'[72]; deste último derivava, por sua vez, a 'opinião', como forma inválida de saber, mistura de falsidade e de ignorância. Entre o conhecimento e o não-conhecimento Zenão

42

---

[71] Veja-se a correspondência, por um lado entre as duas séries de vocábulos, gregos e latinos, por outro, entre estas e a série em português:

καταλαμβάνω	/καταληπτόν	κατάληψις
(verbo)	(adjectivo)	(substantivo)
comprehendo	*comprehendibile*	*comprehensio*
compreendo -er	compreensível	compreensão

[72] "Não-conhecimento", para exprimir a antonímia com "conhecimento", em paralelo com o latim *scientia* ↔ *inscientia*. Claro que poderíamos traduzir *inscientia* por "ignorância", mas perdia-se o nexo etimológico entre os dois antónimos.

situava a 'compreensão' que acima referi, e que ele não incluía entre as impressões correctas nem as incorrectas, mas entendia que apenas ela era credível[73]. Por isso dava também crédito aos sentidos, uma vez que, como eu disse, a compreensão, para ele verdadeira e fiável, tinha a sua origem nos sentidos. Não porque a compreensão pudesse dar conta de todos os aspectos de cada coisa, mas porque não deixava de considerar todos os factores que caíssem sob a sua alçada, e também porque foi ela[74] que a natureza forneceu aos homens a título de critério do conhecimento e fundamento para o saber das coisas, a partir do qual os conceitos das coisas se formam e imprimem na mente; nestes, por seu lado, originam-se não apenas os princípios, mas mesmo vias mais largas ainda de acesso ao conhecimento racional. O erro, a superficialidade, a ignorância, a opinião, a conjectura, numa palavra, tudo quanto seja alheio a uma firme e constante convicção, tudo ele excluía do domínio da virtude e da sabedoria.

É nestes pontos, basicamente, que Zenão diverge dos seus predecessores e introduz as suas alterações à teoria por eles transmitida."

Quando Varrão terminou, comentei: **XII 43**

"Acabaste de expor, Varrão, de uma forma concisa e com perfeita clareza, a filosofia da Antiga Academia em confronto com a do Estoicismo. Também me parece, tal como ao nosso amigo Antíoco, que o que os Estóicos fizeram consistiu mais em introduzir um aperfeiçoamento na doutrina da Antiga Academia do que em inventar uma teoria completamente nova."

---

[73] Sobre a teoria do conhecimento dos Estóicos, veja-se o artigo de R. J. Hankinson "Stoic Epistemology", *in* Brad Inwood (ed.), 2005 (rep.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, pp. 59-84.

[74] Entenda-se, a "compreensão".

Disse Varrão:

"Agora é a tua vez de prosseguir, já que te afastaste do pensamento dos antigos para aceitares as inovações devidas a Arcesilau, e de nos explicares em quê e por que motivo se deu a cisão[75], para nós avaliarmos se a divergência é realmente significativa."

44 Comecei então nestes termos:

"Segundo consta, toda a disputa de Arcesilau é dirigida contra Zenão, e, parece-me, não deriva de qualquer teimosia ou vontade de vencer, mas sim da obscuridade daquelas matérias que já haviam levado Sócrates à confissão da sua ignorância; antes de Sócrates, aliás, já Demócrito, Anaxágoras, Empédocles, praticamente todos os antigos[76], admitiram que nada se pode conhecer, nada se pode apreender, nada se pode saber; que os sentidos são limitados, débeis as nossas mentes, breve o curso da vida humana e que, como dizia

---

[75] A cisão entre a Antiga e a Nova Academia. Convém esclarecer que o conceito de "Antiga" e de "Nova" depende do ponto de vista de que se parte, ou melhor, da Escola em que cada qual se insere. Em princípio, por Velha, ou Antiga, Academia entendia-se a tradição originada em Sócrates, modificada, sistematizada e transformada em Escola por Platão (Academia, sem adjectivo), e que como Escola perdurou até ao tempo de Arcesilau e de Carnéades. A este academismo, na versão que remonta a Sócrates (com a sua posição bem conhecida: "só sei que nada sei!") e ao Platão dos diálogos aporéticos costuma dar-se o nome de "academismo céptico". Antíoco de Áscalon, considerando como "novidade" a introdução do cepticismo na Academia por Arcesilau e Carnéades, resolveu passar a chamar a esta corrente "Nova Academia", para a distinguir da "Academia Antiga", a de Platão. E como ele, Antíoco, presumia que, sob a sua orientação, a Academia tinha recuperado a tradição platónica, considerava-se a si mesmo como um Académico à maneira antiga, e que portanto a "sua" Academia não era mais do que a continuação da Academia Antiga fundada por Platão. Em contrapartida, para os adversários de Antíoco, nomeadamente Fílon de Larissa e o próprio Cícero, é a Academia céptica de Arcesilau e de Carnéades que merece a designação de Antiga Academia, pelo que a expressão "Nova Academia" convém apenas ao parêntese representado pela corrente inovadora representada por Antíoco.

[76] Por "antigos" convém entender neste passo os pré-socráticos.

Demócrito, a verdade está oculta nas profundezas, tudo consiste em opiniões e convenções, a verdade não tem campo de acção, numa palavra, tudo está envolto em trevas.

Arcesilau negava, portanto, que houvesse algo susceptível de ser conhecido, nem sequer aquele único conhecimento que Sócrates reivindicava para si mesmo: o saber que nada sabia. Assim, ele pensava que tudo está escondido e oculto, que nada existe susceptível de ser observado e conhecido. Por estas razões seria preferível para todos nós nada admitir, nada afirmar, a nada dar o nosso assentimento, mas sim precavermo-nos do erro evitando decisões apressadas, erro tanto mais evidente quando damos aceitação a ideias falsas ou de resultados imprevisíveis: nada há de mais estulto do que dar pressurosamente assentimento e aprovação ao que não conhecemos nem compreendemos. Arcesilau procedia de acordo com o que a sua tese prescrevia: argumentava contra as teorias de todos os outros pensadores, conseguia persuadir muitos deles a abandonarem as suas ideias, e, como em qualquer matéria é sempre possível encontrar argumentos convincentes para defender posições contraditórias[77], conseguia defender alternadamente a adesão a uma tese e ao seu oposto. A esta forma de pensar dão alguns o nome de "Nova Academia", que a mim me parece mais a Antiga, desde que nela incluamos Platão, já que nos seus livros também nada se afirma,

45

46

[77] Referência à prática corrente entre os filósofos de compor dissertações em que se defendiam sucessivamente posições filosóficas e/ou morais contrárias entre si. Fez escândalo em Roma, por exemplo, a série de duas conferências em que Carnéades, um dos participantes da "embaixada dos filósofos"de 155 a. C., defendeu em dois dias seguidos duas teses diametralmente opostas (Quintiliano, *I.O.*, 12.1.35: "Os Académicos, embora costumem defender teses contraditórias, não conduzem a sua vida de acordo com uma delas; por exemplo, o célebre Carnéades, que proferiu com tanta energia em Roma, na presença de Catão-o-Censor, um discurso contra a justiça, com quanta discursara no dia anterior em defesa da justiça, nunca foi um homem injusto."

também se argumenta a favor de uma tese e do seu contrário, numa palavra, tudo se investiga e nada de certo se conclui[78]. Mas enfim, chamemos Antiga à doutrina que tu, Varrão, expuseste, e chamemos Nova a esta Academia que durou até ao tempo de Carnéades, o quarto escolarca depois de Arcesilau, e que a manteve dentro da linha de pensamento de Arcesilau. Carnéades dominava todas as partes da filosofia; segundo informações que colhi dos seus discípulos, sobretudo do epicurista Zenão[79], que, embora dele divergisse na maior parte das questões, não deixava de por ele sentir a maior admiração, Carnéades era um homem de extraordinárias capacidades e...

... porque é que Mnesarco[80] se irrita, porque é que Antíoco gasta tantos volumes em polémica com Carnéades? **(*Nónio*, p. 65)**

---

78 Afirmação especialmente válida para os diálogos ditos "aporéticos" porque neles não se chega a nenhuma conclusão definitiva.

79 Zenão de Sídon, filósofo epicurista, contemporâneo de Cícero.

80 Mnesarco, filósofo estóico, mencionado por Cícero, *de fin.*, I, 6 (= *SVF*, II. 34).

LIVRO II

(Fragmentos)

... se acreditássemos nisso não necessitaríamos de fios de prumo, de esquadros, nem de réguas... **(*Nónio*, p. 162 s.)**

... e a respeito da lua, podes tu dizer quais são os seus contornos, dado que ela, no quarto crescente e no quarto minguante, umas vezes mostra as pontas mais arredondadas outras mais pontiagudas...? **(*Nónio, p. 121 s.)***

... que coisa parece ser tão plana como o mar, motivo por que os poetas até lhe chamam "superfície"[81]... **(*Nónio*, p. 65)**

... *um remo inteiro mergulhado na água, à vista parece partido*... **(Sérvio, ad Verg., *ecl.*, *2. 27*)**

... e o mar não (parece) azul-escuro? Mas a água do mar batida pelos remos ganha uma cor púrpura, e em geral as águas ... de algum modo ... uma coisa tingida e misturada... **(*Nónio*, p. 162)**

... outra (cor) é própria dos adultos, uma de pessoas saudáveis, outra de doentes, uma de pessoas sóbrias, outra de embriagados... **(*Nónio*, p. 395)**

---

[81] Lat. *aequor.*

... se por vezes mergulhamos, por exemplo para urinar, olhando para cima ou não vemos nada ou vemos tudo sem nitidez ... **(*Nónio*, p. 474)**

... aos quais até um frasco cheio de perfume parece uma coisa malcheirosa **(*Nónio*, 545)**

(Quem ignora que, segundo Cícero,) o homem nada pode compreender, e ao sábio nada mais resta senão a empenhadíssima busca da verdade, porquanto, ao dar assentimento a coisas incertas, ainda que estas viessem a verificar-se verdadeiras, não poderia considerar-se imune ao erro, o que é a falta mais grave que um sábio pode cometer. **(Sto. Agostinho, *Contra os Académicos, I, III, 7*)**

... o que se lhe afigurava ser perfeitamente coerente com a aparência de verdade **(*Nónio*, p. 43)**

[AGOS.] ... "provável" ou" verosímil" chamam os Académicos ao que nos pode levar a agir mesmo sem o nosso assentimento; digo "sem o nosso assentimento" quando aquilo que fazemos nem o imaginamos, nem estamos seguros de que o sabemos ser conforme à verdade, mas mesmo assim fazêmo-lo... [Dirá um Académico:] "Tais me parecem ser todas aquelas coisas a que dei o nome de "prováveis" ou "verosímeis"; mas se lhes queres aplicar outro adjectivo não me oponho; basta-me que tenhas compreendido bem o que eu quero dizer, isto é, a que tipo de coisas é que proponho dar este nome. O sábio não deve ser um fabricante de palavras, mas sim um investigador da verdade **(S. Agostinho, *Contra os Académicos*, II, XI, 26)**

... eliminar a avareza, pôr fim ao crime, facultar a sua vida à imitação da juventude **(*Nónio*, p. 104)**

... aqueles que só tarde se interessaram a fundo pela carreira das honras, dificilmente as alcançarão, pois nada têm que os recomende ao favor dos eleitores **(*Nónio*, p. 69)**

Todos os seguidores das restantes escolas filosóficas que se consideram a si mesmo sábios deveriam atribuir ao sábio académico o segundo lugar, uma vez que cada qual reivindica para si próprio o primeiro; mas daqui pode deduzir-se com alguma probabilidade que merece justamente o primeiro lugar por juízo próprio quem segundo o juízo de todos os restantes merece o segundo posto. Imagina, por 16
exemplo, que está presente um sábio estóico, já que foi contra esta Escola que os Académicos mais aguçaram a sua crítica. Se se perguntar a Zenão ou a Crisipo quem é sábio, ambos responderão que sábio é o homem que eles descrevem como tal. Epicuro, ou qualquer outro dos adversários, contestará, e pretenderá que sábio não é outro senão o seu eficientíssimo caçador de prazeres. Daqui o litígio. Zenão afirma aos gritos, no meio dos aplausos de todo o Pórtico, que o homem não nasceu com outro fim que não fosse o bem moral, que este atrai as almas a si pelo próprio brilho que irradia, sem necessidade de recorrer a benefícios exteriores nem ceder à corrupção, e que o prazer advogado por Epicuro apenas é comum aos irracionais, cuja companhia é sacrilégio um homem, e um sábio, frequentar. Contra ele ergue-se Epicuro, apelando ao auxílio de todos os frequentadores do Jardim[82]*, como se fosse Baco*[83] *em pessoa, à frente de uma tropa de bêbados em busca de uma vítima que façam em pedaços, como Bacantes de unhas crescidas e dentes cruéis, exaltando o nome do prazer, a moleza, a quietude, apelando ao testemunho do povo, insistindo com ardor que sem prazer ninguém pode considerar-se feliz.*

---

[82] A sede da Escola de Epicuro situava-se num jardim nos arredores de Atenas; daqui que, por metonímia, "Jardim" se empregue para designar o conjunto dos epicuristas (os filósofos do Jardim).

[83] No original ocorre o nome *Líbero*, antiga divindade itálica ligada aos trabalhos agrícolas. Veio a ser identificada com o deus grego Dioniso, ou Baco, herdando também, além das funções, a sua mitologia: o cortejo das Bacantes, os sacrifícios rituais, etc.

Se um Académico interferir nesta disputa, ouvirá ambas as partes, cada uma das quais tentará atraí-lo para o seu lado. Mas se ele se pronunciar por uns ou por outros, o partido que ele rejeitar pôr-se-á aos gritos, chamando-lhe "louco", "incompetente", "atrevido". Em suma, depois de ter escutado com atenção uma parte e outra, se lhe perguntarem o que pensa declarará que tem as suas dúvidas. Pergunte-se agora a um Estóico quem é superior, se Epicuro que grita que o outro delira, se o Académico, que diz precisar ainda de mais tempo para decidir questão tão importante: ninguém duvida de que a preferência irá para o Académico. Pergunte-se em seguida a Epicuro quem prefere, se Zenão, que lhe chama "animal", se Arcesilau, que lhe disse: "É possível que tu digas a verdade, mas eu devo aprofundar a questão." Não é evidente que Epicuro achará que o Pórtico, todo inteiro, é um bando de loucos, enquanto os Académicos, à vista daqueles, lhe parecerão pessoas moderadas e prudentes? **(Sto. Agostinho, *Contra os Académicos*, III, VII, 16)**

(Diz Cícero que os Académicos) *tinham por hábito ocultar a sua doutrina, sem a revelar a ninguém salvo aos que tivessem convivido com eles até à velhice.* **(Sto. Agostinho, *Contra os Académicos*, III, XX, 43)**

LIVRO III

(Proémio)

... que no meio de uma tão grande variedade de seres vivos apenas no homem seja inato o desejo do conhecimento e da ciência[84] **(*Nónio*, p. 123)**

... se, como sucede com os que se enganam no caminho, fosse possível aos que seguem um modo de vida incorrecto arrependerem-se e corrigirem o seu erro, seria mais fácil emendar-se a irreflexão **(Lactâncio, *Inst.*, 6, 24, 1)**

... *(se alguém)* andasse sempre em rixas, sempre em lutas no meio de indivíduos violentos e sem escrúpulos, quem não consideraria um tal homem como o cúmulo da miséria e da estupidez **(*Nónio*, p. 65)**

... que disponha de algum poder, e reivindique para si mesmo a liberdade **(*Nónio*, p. 419)**

Eu por mim acho que nós não só parecemos cegos em confronto com a sabedoria, mas mesmo em relação a certas

[84] Recordem-se as palavras iniciais da *Metafísica* de Aristóteles: πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει "todos os homens são dotados por natureza do desejo de saber".

coisas que, ao menos parte, parecem deixar-se ver, comportamo-nos como imbecis e obtusos **(Lactâncio, *Inst.*, 3, 14, 15)**

[*Cícero diz, nos* Livros Académicos, *que o debate que nestes se encontra foi travado entre ele e Varrão,*] homem de longe o mais inteligente e, sem a menor dúvida, o mais culto (*de todos os seus contemporâneos*") **(Sto. Agostinho, *de ciu. Dei*, VI, 2)**

V

AS ÚLTIMAS FRONTEIRAS DO BEM E DO MAL

(De Finibus Bonorum et Malorum)

LIVRO I

Eu não ignorava, Bruto, que, ao introduzir na literatura latina os temas que o enorme engenho e o profundo saber dos filósofos desenvolveram na língua grega, este meu trabalho iria ficar sujeito a variadíssimas críticas. I 1

Há, de facto, pessoas, e não forçosamente de pouca cultura, que detestam por completo a prática filosófica. Alguns, sem dúvida, não a condenam de todo se for praticada com moderação, mas já não aceitam que se lhes dedique tamanho empenho e tão grande esforço. Outros haverá também que, bons conhecedores das letras gregas, desprezam as latinas, e dizem preferir gastar as suas energias lendo os textos gregos no original.

Suspeito, finalmente, que há-de haver quem opine que eu devia dedicar-me a outro género de escrita, por este tipo de literatura, ainda que exija talento, não estar à altura do meu estatuto político e social.

Em resposta a todos estes parece-me que posso responder em breves palavras, dizendo que contra os detractores da filosofia já retorqui o suficiente naquele livro em que fiz a defesa e o elogio da filosofia contra as censuras e os ataques que Hortênsio lhe tinha feito. Dando-me conta de que este livro tinha agradado, tanto a ti como a outros a quem reconheço capacidade para o julgar, decidi prosseguir a minha obra, com receio de dar a impressão de ser capaz de despertar o interesse das pessoas, mas não de o conservar. 2

Aqueles a quem a filosofia agrada na condição de ser praticada moderadamente estão a exigir contenção numa área de estudos em que, mal nela entramos, é impossível determo-nos ou recuarmos; torna-se assim quase mais fácil lidar com quem procura afastar-nos por completo da filosofia, do que com quem pretende impor limites a uma matéria ilimitada, e deseja uma certa mediania numa prática tanto mais importante quanto mais intensa for. Na hipótese de ser possível atingir a sabedoria, não devemos limitar-nos a alcançá-la, importa também pô-la em prática; se, pelo contrário, for difícil, mesmo assim não devemos pôr fim à procura da verdade, a menos que a tenhamos encontrado, além de que é uma vergonha queixarmo-nos de cansaço durante a busca, quando buscamos aquilo que de mais belo existe.

Se eu sinto prazer em escrever, quem há tão meu inimigo que pretenda afastar-me da escrita? Se eu decidi esforçar-me, quem tem o direito de impor uma barreira à minha actividade? Tal como o Cremes da peça de Terêncio[1], com algum sentido do humano, quer impedir o novo vizinho de

cavar, ou lavrar, ou carregar pesos às costas[2];

(o que ele pretende não é desviá-lo da actividade, mas sim de um trabalho próprio de escravos), assim também fazem

---

[1] Cícero compara os amigos que o querem dissuadir de escrever sobre temas filosóficos pelo muito trabalho que isso lhe exige a uma personagem da comédia de Terêncio, intitulada *Heautontimorumenos* "O verdugo de si mesmo". Nesta peça, o velho Menedemo, atormentado e arrependido por o filho ter fugido de casa devido à rudeza com que o pai obstaculizava os seus amores, decide encarregar-se dos trabalhos mais pesados como forma de autopunição. O ardor com que ele se entregava a tais tarefas chamou a atenção do seu vizinho Cremes (ou Cremete, como também seria possível aportuguesar o seu nome), que tentou dissuadi-lo desse esforço, afinal inglório.

[2] Terêncio, o.c., v. 69.

estes senhores, a quem parece incomodar esta minha tarefa, que, aliás, não me incomoda nada a mim.

Os mais difíceis de contentar são aqueles que dizem não **II 4**
ter interesse pela literatura em latim. Nesta classe de pessoas o que sobretudo me espanta é a repugnância que eles sentem pela língua pátria no tratamento dos temas mais importantes, em contraste com a satisfação que mostram pelas comédias traduzidas quase à letra do grego para o latim. Quem há que seja de tal maneira hostil à cultura romana que despreze e rejeite a *Medeia* de Énio ou a *Antíopa* de Pacúvio, mas diga apreciar imenso as tragédias de Eurípides sobre os mesmos temas? Dizem eles: *"Porque hei-de eu ler* Os Jovens Companheiros *de Cecílio ou* A Rapariga de Andros *de Terêncio*[3]*, em vez de ler antes as duas peças originais de Menandro*[4]*?"* O meu desacordo com tal gente vai tão longe que, conquanto a *Electra* de Sófocles seja uma peça admiravelmente escrita, entendo que mesmo assim merece ser lida a deficiente tradução de Atílio[5], poeta que Licino[6] descreveu como

Um escritor duro como o ferro, mas, não obstante, escritor **5**
que merece ser lido.

---

[3] Cecílio Estácio, comediógrafo latino (séc. III-II a. C.), considerado pelo crítico Volcácio Sedígito como o mais notável dos poetas cómicos romanos, superior mesmo a Plauto (v. Courtney, 1993, p. 93). Terêncio, outro comediógrafo, contemporâneo mais jovem de Cecílio, a quem Volcácio atribuía apenas o sexto lugar no seu texto sobre este género literário (Courtney, *ibidem*). Os títulos latinos das duas comédias mencionadas por Cícero são, respectivamente, *Synephebi* e *Andria*.

[4] Menandro, comediógrafo grego (séc. IV-III a. C.), considerado o expoente máximo da chamada Comédia Nova Ática.

[5] Talvez um Atílio comediógrafo que Volcácio põe em quinto lugar na sua lista dos comediógrafos (Courtney, 1993, *ibidem*). Em todo o caso, o facto de figurar na lista antes de Terêncio leva a pensar que não deveria ser assim tão mau poeta.

[6] Pórcio Licino, v. Courtney, o. c., p. 90.

Ignorar por completo os nossos poetas é prova, ou de preguiçosa indiferença, ou de gosto excessivamente pedante. Por mim, considero insuficientemente culto quem quer que desconheça a nossa literatura. Então nós podemos ler

Oxalá nunca no bosque ...

em latim, tal como lemos o texto grego correspondente[7], mas sentimos desagrado pela dissertação em latim sobre as ideias defendidas por Platão acerca da suprema felicidade do homem?

6 Sobretudo se eu me não limitar ao trabalho de tradutor, mas expuser o pensamento daqueles autores cujas doutrinas merecem a minha aprovação acrescentando-lhes as minhas próprias ideias e o meu estilo literário pessoal, que motivo terão eles para preferir os textos gregos aos meus, caso estes estejam bem escritos e não sejam simpless versões do grego[8]? Se o argumento for que tais matérias já foram há muito tratadas pelos Gregos, pode retorquir-se que também não serão necessários todos os autores gregos cujos textos estão à nossa disposição. Por exemplo, no que respeita à doutrina estóica, que aspecto há que não tenha sido tratado por Crisipo? No entanto não deixamos de ler as obras de Diógenes, de Antípatro, de Mnesarco, de Panécio, de muitos outros ainda, em especial do nosso amigo Posidónio. Acaso pomos de lado Teofrasto por este se ocupar de temas já antes desenvolvidos por Aristóteles? Acaso os Epicuristas se abstêm hoje de escrever o que lhes apetece sobre as matérias já abordadas por Epi-

---

7 Citação incompleta do primeiro verso da *Medeia* de Énio, adaptada, não traduzida literalmente, da tragédia homónima de Eurípides.

8 "Cicero lacks modesty, but makes a good point; his own excelent philosophical training puts him in position to make synoptic and creative use of his sources without excessive dependency on any one of them" (R. Woolf, 2001, p. 5, nota 5).

curo e pelos seus seguidores mais antigos[9]? Se os Gregos lêem os autores gregos que tratam de problemas idênticos mas encarados sob outras perspectivas, porque não hão-de os nossos compatriotas ler os nossos autores? Ainda que eu não **III 7** fizesse mais do que meras traduções de Platão ou Aristóteles, como as que os nossos poetas fizeram das peças gregas, mesmo assim não teria deixado de prestar aos meus concidadãos um grande serviço ao proporcionar-lhes o conhecimento destes dois sublimes génios. Só que não me limitei a tal tarefa, nem vejo que haja motivo para me impedir de trabalhar ao meu jeito. Alguns passos, se entender necessário, poderei traduzi-los, em especial dos dois filósofos que referi, se for caso disso e for possível fazê-lo de forma adequada, tal como Énio costuma fazer com Homero ou Afrânio[10] com Menandro.

Não recusarei, ao contrário do que faz o nosso Lucílio[11], que todos leiam o que escrevo. Oxalá contasse Pérsio entre os meus leitores! E mais ainda Cipião e Rutílio[12]: receando a apreciação destes homens, Lucílio dizia escrever para as

---

[9] Bastará mencionar o poema de Lucrécio *De rerum natura*, uma das obras mais importantes da literatura latina, apesar de o seu conteúdo ser basicamente a física de Epicuro, mas transmitida com uma genialidade poética incomparável.

[10] Lúcio Afrânio, comediógrafo (séc. II a. C.). Autor de comédias ditas *togatae* (com figuras e temas romanos), ao contrário dos autores das comédias *palliatae* (com figuras e temas gregos), como aqueles que figuram no "catálogo" de Volcácio.

[11] O satírico Lucílio, no Livro XXVI das sátiras (na realidade o primeiro que o poeta compôs), especifica a que classe de leitores se dirigem os seus poemas: nem demasiado cultivados, nem excessivamente pouco letrados! Cf. Lucílio, vv. 589-90, 591-3, 594 Krenkel. Pérsio é dito ser um homem muito culto por Lucílio (cf. Cícero, *Brutus*, 99), o qual, por isso, não o deseja entre os seus leitores.

[12] P. Cornélio Cipião Emiliano Africano II , o ideal político de Cícero; P. Rutílio Rufo, cônsul em 105 a. C.

gentes de Tarento, de Consência, da Sicília[13]. Afirmação cheia de humor, como habitualmente. Mas no tempo dele, não eram tão cultos os homens cuja opinião achava relevante, além de que os seus escritos eram de índole mais ligeira, com grande correcção de linguagem, mas de conteúdo pouco pro-
8 fundo. Agora eu, de que leitor posso ter receio, quando me atrevo a dedicar-te o meu livro, a ti, que na filosofia nada ficas a dever aos Gregos? É certo, bem sei, que o faço em resposta ao desafio que me lançaste, ao dedicar-me o teu estudo *Sobre a Virtude,* que eu tanto apreciei.

Creio, todavia, que o motivo por que alguns detestam as letras latinas é por terem dado com textos sem doutrina nem estilo, de maus autores gregos vertidos em latim ainda pior. Estarei de acordo com estes, desde que, pelos mesmos motivos, não achem também os Gregos dignos de leitura. Uma obra interessante, escrita numa linguagem elegante e precisa, quem não gostará de a ler, salvo os que pretendem só falar em grego, como aquele Albúcio que Cévola, quando Pretor, saudou em Atenas?

9 Este episódio foi narrado com elegância e sentido de humor pelo mesmo Lucílio; estas as palavras de Cévola na sua sátira:

> *Albúcio, preferiste que te tratassem como Grego, não Romano*
> *ou Sabino, conterrâneo dos centuriões Pôncio e Tritânio,*
> *homens de carácter, entre os melhores porta-estandartes.*
> *Por isso, quando eu era Pretor, saudei-te em Atenas*
> *em grego, como tu gostavas, ao cruzar-me contigo na rua:*
> *"Χαῖρε, Tito!" Os lictores, todos os homens do meu séquito:*
> *"Χαῖρε, Tito!" Desde então Albúcio detesta-me e odeia-me.*[14]

---

[13] Tarento, cidade da Calábria antiga (hoje Puglia), Consência, cidade do antigo *Bruttium* (hoje Calábria), Sicília: territórios considerados como pouco cultos.

[14] Tito Albúcio, pretor em 105 a. C., levava aos extremos o apreço pela cultura grega, o que motivou Múcio Cévola (Múcio Cévola, o *Áugure*, famoso

Múcio tinha razão. Não consigo entender donde provém 10
a insolente atitude destes que afirmam só sentir desprezo pelas coisas nacionais. Não é agora a altura de me pronunciar sobre isto. Mas acredito, e já o declarei muitas vezes, que a língua latina, não só não é pobre, como geralmente se pensa, mas até é mais rica do que a grega[15]. Quando tivemos ao nosso alcance modelos a quem imitar, nós, quero dizer, os bons oradores ou poetas, acaso nos faltou algum daqueles recursos que tornam a linguagem rica, precisa, brilhante?

A minha posição é esta: assim como estou convicto de IV
nunca ter faltado ao serviço que o povo Romano de mim exigiu, quer na actividade forense, quer nas dificuldades e perigos da política, acho que devo igualmente, na medida das minhas forças, fazer todo o possível por tornar mais cultos os meus concidadãos graças à minha obra, à minha cultura, aos meus escritos; não pretendo guerrear com os que preferem ler os textos gregos, desde que, de facto, não finjam e os leiam, pretendo, isso sim, ajudar os que desejem servir-se de ambas as literaturas, ou que, desde que haja textos em latim, não sintam grande falta dos gregos.

Quanto aos que achavam preferível eu escrever sobre 11
outros temas, esses devem fazer-me a justiça de reconhecer que já produzi muitas obras, mais do que qualquer outro autor romano, e que talvez ainda venha a escrever outras se a vida mo permitir; mais ainda, quem se habituar a ler com aten-

---

jurista do séc. I a. C.) a troçar dele, saudando-o em grego nas ruas de Atenas, no que foi seguido por todos os seus homens. Χαῖρε, lit. "alegra-te, sê feliz" é uma forma de saudação usual em grego, equivalente ao latim *aue!* – "Detesta-me e odeia-me", lit. "(ele) é meu inimigo público (*hostis*) e privado (*inimicus*)".

[15] "Dou-me perfeitamente conta de como é difícil explicar em versos latinos as difíceis teorias dos Gregos, sobretudo porque há que recorrer a muitas palavras novas, dada a excassez do nosso vocabulário e a novidade da matéria a tratar": deste modo se queixava Lucrécio da dificuldade de expor em latim a filosofia de Epicuro (*de rerum natura*, I. 136-9).

ção estes meus escritos consagrados à filosofia, decerto verificará que não há matérias cuja leitura seja mais profícua. O que há na nossa vida que deva ser procurado com tanto empenho como, não só a filosofia na sua globalidade, mas o problema específico que vou debater neste meu livro: qual é a fronteira, o ponto máximo, o extremo que sirva de referência a todas as decisões respeitantes ao modo de viver e agir de uma forma digna e racional, qual o bem que a natureza deva procurar e que seja o mais importante de entre todos os bens desejáveis, e qual o mal mais profundo que se deva evitar? Atendendo a que entre os maiores filósofos é enorme a discórdia acerca desta questão, poderá alguém julgar ser incompatível com a dignidade que cada um pretende atribuir-me esta investigação sobre o ponto mais relevante e verdadeiro
12 em todos os aspectos da vida humana? Entre os primeiros cidadãos de Roma discute-se se o filho de uma escrava deve ou não ser contado como rendimento da mesma <escrava>[16], tese sustentada por P. Cévola e M'. Manílio[17], mas contestada por M. Bruto[18] (matéria que exige subtileza, que é tudo menos inútil para os cidadãos, tanto que eu próprio sempre tenho lido e continuarei a ler a literatura jurídica ou outra afim), e não se há-de dar importância à filosofia, cujo objecto é a totalidade da vida? Ainda que a literatura jurídica seja mais vendável, a filosófica é sem dúvida mais rica. Mas esta apreciação deve ser feita pelos leitores <respectivos>. Eu estou convencido de que no presente trabalho consegui explanar

---

[16] A escrava, sendo propriedade do seu senhor, pode proporcionar a este um rendimento traduzido no(s) filho(s) que vier a ter e que, naturalmente, serão também propriedade do mesmo senhor. São os "escravos nascidos em casa" a que os romanos davam o nome de *uernae*, por oposição aos *serui* que, em princípio, tinham de ser comprados.

[17] Juristas do séc. II a. C., v. E. P. Bremer, *Iurisprudentia antehadriana*, 1896 (rep. 1985), I, pp. 25-27 (Manílio), 32-34 (Cévola).

[18] M. Júnio Bruto, contemporâneo dos precedentes, v. Bremer, o.c., pp. 22-25.

completamente a problemática das fronteiras do bem e do mal; na medida do possível, dei a conhecer não apenas a minha posição pessoal, mas ainda uma visão global da posição das diferentes escolas filosóficas.

Para começar pelo tema mais fácil, referirei em primeiro **V 13**
lugar a teoria de Epicuro, a mais conhecida do grande público. Poderás verificar que a minha exposição se distingue pelo seu pormenor superior à forma habitual como a expõem os seguidores do epicurismo; o que eu pretendo é chegar à verdade, e não persuadir nenhum adversário. Há algum tempo, num encontro com L. Torquato[19], homem de cultura em todos os domínios, este defendeu com todo o rigor a teoria epicurista do prazer, enquanto eu apresentei a argumentação contrária; presente ao debate esteve ainda C. Triário, um jovem sério e erudito como não há muitos[20]. Deu-se a circunstância de **14**
ambos terem vindo saudar-me na minha vila de Cumas[21]; trocámos algumas observações sobre literatura, matéria por que um e outro tinham o maior interesse. Por fim disse Torquato:

"Já que te encontramos, por uma vez, livre de ocupações, gostaria bem de ouvir quais os motivos por que tu, não digo que odeias o nosso Epicuro, como fazem quase todos os que não aceitam as suas teses, mas pelo menos não concordas com elas, ao passo que a mim ele me parece ter libertado o espírito dos homens dos principais erros que os afectam[22], além

---

[19] L. Mânlio Torquato, pretor em 50 a. C. (data fictícia do diálogo), seguiu o partido pompeiano, e morreu em combate em 48 a. C.

[20] Sobre Triário (Gaio Valério Triário) v. Cícero, *Brutus*, 265-6 (passos em que igualmente se faz referência a Torquato).

[21] Onde estava Cícero recentemente chegado da Cilícia, província em que exercera as funções de propretor. Cumas era uma localidade na Campânia, na qual algumas personalidades romanas dispunham de vilas de recreio.

[22] Sobre a imagem de Epicuro como o herói que libertou a humanidade de todas as superstições que manietavam o espírito humano (sobretudo a superstição religiosa, exemplificada com o sacrifício inaceitável de Ifigénia

de ter analisado quais os factores pertinentes para se gozar de uma plena e total felicidade. Creio bem que tanto tu como o nosso amigo Triário não gostam de Epicuro porque ele não se preocupa com o estilo como fazem Platão, Aristóteles ou Teofrasto. Custa-me, porém, a admitir que penses não serem verdadeiras as ideias que ele defende."

15 "Vê como estás enganado, Torquato!" – disse eu. – "Não é o estilo deste filósofo que me incomoda, já que ele consegue expressar bem aquilo que pretende e escreve de uma maneira que eu entendo perfeitamente. Aliás, da parte de um filósofo, se ele escrever bem não o repreendo por isso, se o estilo não for brilhante, também não me queixarei. O que não me satisfaz é o conteúdo do seu pensamento, e isto em muitos aspectos. Mas, <como diz o provérbio>, *'cada cabeça, cada sentença'*, e eu posso perfeitamente estar enganado."

"Mas em que aspecto é que Epicuro não te satisfaz?" – perguntou Torquato. – "Tenho-te por um juiz imparcial, desde que entendas bem as suas ideias."

16 "A menos que Fedro e Zenão[23], a cujas lições eu assisti, me tenham enganado, embora apenas me tivessem persuadido da sua fidelidade <ao mestre>, penso conhecer bastante bem todas as teses de Epicuro. Tive o ensejo de ouvir muitas vezes estes dois mestres, em companhia do meu amigo Ático. Este tinha admiração por ambos, e era amigo íntimo de Fedro: diariamente trocávamos impressões sobre a matéria de cada lição, e nunca houve qualquer divergência sobre eu não ter percebido bem algum ponto, mas apenas sobre o que eu não aprovava."

---

em Áulide para que Ártemis, e os restantes deuses, permitissem a partida da armada que ia atacar Tróia), v. Lucrécio, *De rerum natura*, I, 62-79.

[23] Filósofos da escola Epicurista (da geração anterior a Cícero), cujas lições este teve ocasião de escutar, em Roma (Fedro) e em Atenas (Zenão de Sídon), aquando da sua estada nesta cidade precisamente para estudar filosofia.

"Mas o que é que não aprovavas?" – perguntou Torquato. **VI 17**
– "Isso é que eu gostava de ouvir."

"Primeiro" – disse eu –, "no que toca às ciências da natureza, a teoria de que ele mais orgulha, toda ela é importada: no essencial diz o mesmo que Demócrito, com ligeiras alterações, mas o que ele julga serem correcções, parecem-me a mim alterações para pior. Os elementos a que chama "átomos", ou seja, corpos maciços e por isso indivisíveis, pensa <Demócrito> que se movem num vazio ilimitado, em que não é possível distinguir o que está 'em cima', ou 'em baixo', ou 'no meio', o que está 'no centro' ou 'na periferia'; movem-se de modo tal que, ao chocarem uns com os outros, formam moléculas, e destas formam-se, por sua vez, todas as coisas que existem e nós podemos observar; devemos ainda pensar que esse movimento dos átomos nunca teve princípio, mas existe por toda a eternidade. Ora Epicuro, enquanto **18**
segue Demócrito, quase não comete erro algum. No entanto, naquilo que ambos pensam, há muita coisa com que não concordo, em especial este ponto: na análise da natureza há dois princípios que devemos procurar, por um lado a 'matéria' de que todas as coisas são feitas, por outro, qual a 'energia'[24] responsável pela formação de cada coisa individual; ora, quer Demócrito quer Epicuro apenas se pronunciaram sobre a

[24] O texto latino de Cícero diz literalmente o seguinte: *(alterum) quae uis sit quae quidque efficiat* "(por outro lado) qual é a força que forma cada coisa individual". Ou seja, para Demócrito (e Epicuro) na natureza há dois constituintes primários: a matéria e a "força", a matéria de que cada coisa é feita, a força que, agindo sobre a matéria, leva à formação de cada coisa. Claro que a física dos antigos está muito distante da física moderna, mas cremos significativo que Demócrito (e os seus seguidores) tenha dado o passo importante de conceber uma força, cuja essência, segundo Cícero, não explicitaram, mas que, pelo menos, não afastaram do nosso universo para a situar num mundo olímpico povoado de deuses mais ou menos absurdos. Porquê então não traduzir *uis* por "energia"? Por este termo ser demasiado conotado com a física contemporânea?

matéria, e deixaram por explicar qual a energia e a causa responsáveis por cada coisa. Este erro é comum aos dois filósofos; o descalabro que se segue é da responsabilidade de Epicuro: defende este que esses corpúsculos indivisíveis e sólidos se movem linearmente de cima para baixo devido ao seu próprio peso, e que esse é o movimento natural de todos os átomos. Em seguida, este homem inteligente, dando-se conta de que, se todos eles se movessem linearmente de cima para baixo, como há pouco disse, nunca seria possível um átomo chocar com outro qualquer <....> inventou uma solução à medida: disse que cada átomo se desviava um pouco da trajectória, o mínimo possível, para dar como resultado as reuniões, combinações e entrelaçamentos entre eles, e assim se formaria o universo, todas as suas partes e tudo quanto nele existe. Toda esta teoria não passa de uma ficção pueril, que nem sequer produz o resultado pretendido. O facto é que este mesmo desvio é definido como arbitrário (Epicuro diz que os átomos se desviam sem causa, quando nada há de mais absurdo para um físico do que admitir que podem ocorrer fenómenos sem causa), além de que roubou sem motivo aos átomos o movimento natural de todos os corpos pesados que consiste, como ele próprio explicou, em descer de uma posição superior para uma inferior; logo, acabou por não conseguir chegar ao resultado que pretendia com esta ficção. Se, de facto, todos os átomos sofrerem um desvio nunca haverá combinações entre eles; se alguns sofrerem desvios e outros mantiverem o seu percurso a primeira consequência seria delimitar um espaço para os átomos que se movem em linha recta e outro para os que se movem na oblíqua, a segunda, que os próprios choques desordenados dos átomos (e neste ponto também Demócrito tropeçou) nunca poderiam ocasionar este nosso mundo perfeitamente ordenado. Além disso os físicos nunca poderiam admitir a existência de uma partícula indivisível; e Epicuro nunca admitiria esta proposição se tivesse preferido aprender geometria com o seu amigo Polieno,

em vez de querer dar-lhe lições. O Sol parecia a Demócrito ser grande, como homem sabedor que era, e bom conhecedor da geometria; Epicuro achava que o astro media apenas um pé, ou seja, tinha o tamanho que parece ter à vista, talvez um pouco maior, ou um pouco menor. Por conseguinte, 21
os pontos que altera, fá-lo para pior, os que aceita são todos da autoria de Demócrito: os átomos, o vazio, as imagens, a que um e outro dão o nome de εἴδωλα *eídôla*, e que, ao virem ao nosso encontro, despertam em nós tanto a visão como o pensamento; a própria ausência de limites do universo, a que chamam ἀπειρία *apeiría*, deriva totalmente de Demócrito, bem como o incontável número de mundos que diariamente nascem e se extinguem. Embora nenhuma destas teorias mereça a minha aprovação, não desejo que Demócrito, tão elogiado pelos restantes filósofos, seja vilipendiado precisamente pelo único que aceita as suas teses.

Naquela outra parte da filosofia em que se discute a meto- VII 22
dologia da dialéctica e da argumentação, a que em grego se dá o nome de λογική *logikê*, aí é que esse vosso mestre se mostra, segundo me parece, completamente desarmado. Eliminou as definições; não ensina o método de dividir e repartir <os conceitos>; não ensina como se processa e se conclui um raciocínio, nem de que modo se solucionam as falácias, nem mostra como se resolvem as ambiguidades; atribui aos sentidos o critério para ajuizar sobre os fenómenos, quando, se eles tomam como verdadeira uma coisa falsa, considera que se torna impossível ajuizar do verdadeiro e do falso. <***>[25]

<***> O ponto essencial da filosofia <de Epicuro> é a 23
aceitação do prazer e da dor como os princípios que a própria natureza, segundo ele diz, aceita e reconhece como básicos. São estes para ele os valores de referência sobre os fins que devemos prosseguir e sobre os que devemos evitar. Esta

[25] Os editores postulam nesta ponto uma lacuna de tamanho indeterminável.

tese, da autoria de Aristipo, foi defendida com melhores e mais francos argumentos pelos Cirenaicos; em todo o caso afigura-se-me a posição mais indigna do homem que se pode conceber. Em meu entender a natureza criou-nos aptos para prosseguirmos fins mais nobres. Pode ser que esteja enganado, mas também não acho possível imaginar que o primeiro romano que teve o cognome de "Torquato" ou despojou o inimigo do seu "torque" para em resultado dessa acção sentir algum prazer de ordem física, ou que combateu contra os Latinos junto ao Véseris, durante o seu terceiro consulado, também por prazer[26]. Mais ainda, o facto de ter mandado decapitar o filho parece, pelo contrário, tê-lo privado de muitos prazeres, já que o fez colocar a majestade de Roma e do seu comando acima dos sentimentos naturais e do amor paterno.

24 E que dizer de T. Torquato, que exerceu o consulado juntamente com Cn. Octávio, e da severidade com que tratou aquele seu filho que havia emancipado para o dar em adopção a D. Silano? Os embaixadores da Macedónia acusavam-no de se ter deixado corromper quando era Pretor: Torquato

---

[26] O primeiro romano a usar o cognome Torquato foi um general que, aquando da invasão gaulesa em 361 a. C., venceu em duelo um guerreiro gaulês a quem despojou do seu *torques*, uma espécie de colar que os chefes gauleses usavam como insígnia de poder. O seu nome completo passou então a ser Tito Mânlio Imperioso Torquato. V. este episódio narrado em T. Lívio, *Ab Vrbe condita*, VII. 10. Nas guerras latinas em 340 a. C. Torquato, que era um dos cônsules em exercício, proibiu os duelos entre combatentes romanos e latinos. Sucedeu que o seu filho desrespeitou a ordem, bateu-se em combate individual contra um guerreiro latino, mas, apesar de ter saído vencedor, foi mandado executar pelo pai por desobediência. Este outro episódio pode ler-se também em T. Lívio, VIII, 7-8. Como sucede com frequência nas suas obras, Cícero recorre com frequência a paradigmas ilustrativos retirados da história romana para representar os valores que defende. Neste passo o contraste entre os heróis antigos e a filosofia epicurista seria esmagador, não fosse o facto de o Torquato deste diálogo ter morrido em combate em defesa do seu partido, supra nota 19.

mandou-o comparecer na sua presença, ouviu os argumentos de uma e da outra parte e sentenciou que o filho não se comportou na sua magistratura à altura dos seus antepassados, pelo que o proibiu de voltar a aparecer na sua frente[27]. Parece-te que ao agir assim ele estava a pensar no prazer?

Mas deixemos de lado os perigos, os sacrifícios, o sofrimento a que os melhores cidadãos se sujeitam para defender a pátria e os familiares, o que os leva, não só a não obterem qualquer prazer, mas mesmo a terem de privar-se de todos eles e a preferirem aceitar quaisquer sofrimentos a faltar a alguma parte que seja dos seus deveres. Consideremos antes outras situações, mais ligeiras na aparência, mas não menos significativas. Que espécie de prazer te causam a ti, Torquato, 25
ou aqui ao nosso Triário, o estudo e o conhecimento das letras e da história, a leitura dos poetas e a conservação na memória de tão grande número de versos? Não me vais responder, *"que tudo isto te dá tanto prazer, como os seus feitos deram aos Torquatos de outros tempos"*. Não é neste sentido que Epicuro, ou Metrodoro[28], ou qualquer outro membro da Escola <falam de prazer>, caso possuam algum bom senso e tenham ouvido falar destes casos. Quando se põe a pergunta porque é que há tantos Epicuristas, há quem advogue outros motivos, sobretudo há quem pense que a maioria das pessoas é atraída por pensarem que, no entender de Epicuro, a prática da justiça e da moral, só por si, é uma causa de alegria, ou seja, de prazer. Estas almas cândidas não compreendem que toda a doutrina epicurista soçobraria se o seu entendimento fosse este! Se fosse admissível que estas práticas, mesmo sem qualquer referência ao corpo, fossem espontaneamente e por

---

[27] Este episódio ocorreu em 165 a. C. no consulado, como refere Cícero, de T. Mânlio Torquato e Cn Octávio. A narração deste episódio deve ter feito parte de um dos livros perdidos da história de T. Lívio.

[28] Discípulo de Epicuro; autor de várias obras cujos títulos são conservados por Diógenes Laércio, x, 24.

si só causas de satisfação, também a virtude e o conhecimento da natureza seriam por si só desejáveis, o que Epicuro não aceita de modo algum.

26 Aqui tens o que não aceito na doutrina de Epicuro. Quanto a outros aspectos, gostaria que ele tivesse sido um homem mais informado (até tu serás levado a pensar que ele é pouco conhecedor daquelas artes que fazem de quem as domina pessoas cultas), ou que não tivesse desviado os outros dos estudos. A ti, pelo menos, vejo bem que não conseguiu desviar!"

VIII Quando acabei, mais para provocar Torquato do que para me ouvir, Triário, com um ligeiro sorriso, observou:

"Acabaste de praticamente excluir Epicuro do coro dos filósofos. O que lhe deixaste de seu senão o facto de tu compreenderes o que ele dizia, independentemente do modo como se expressasse? Na ciência da natureza adoptou como sua uma teoria alheia, e ainda assim, uma que tu não aprovas; e quando pensava estar a emendá-la, só a tornava ainda pior. Não concebeu nenhuma forma de lógica. Ao promover o prazer a supremo bem, além de propor um objectivo bem modesto, recorreu de novo ao pensamento alheio, uma vez que Aristipo já tinha proposto o mesmo, e com melhores argumentos. Por fim afirmaste que ele era pouco

27 culto."

"É inevitável, Triário" – disse eu –, "que, quando discordamos de alguém, devemos explicar quais os pontos que não aprovamos. O que me impediria a mim de ser epicurista se aprovasse as suas ideias, ainda por cima se aprender a sua doutrina fosse uma espécie de brincadeira? É por isto que entre pessoas que não estão de acordo se deve evitar toda a espécie de recriminações: insultos, más criações, atitudes coléricas, trocas de palavras azedas durante o debate – tudo isto

28 me parecem procedimentos indignos da filosofia."

"Estou inteiramente de acordo" – disse então Torquato –, "não se pode discutir sem contestar, mas não é possível

discutir com correcção recorrendo à cólera e à obstinação. Quanto aos teus argumentos, tenho resposta para eles."

"Acaso pensas" – atalhei – "que teria dito o que disse se não tivesse vontade de ouvir o que tu pensas?"

"O que preferes, que passe em revista todos os aspectos da doutrina de Epicuro, ou que me limite à questão do prazer, que é o verdadeiro pomo da discórdia?"

"Deixo isso ao teu critério!" – respondi.

"Nesse caso" – disse ele – "vou explanar apenas esta única questão, a mais importante de todas; sobre a filosofia da natureza falarei noutra altura; terei então oportunidade de provar-te a teoria da declinação dos átomos, a do tamanho do Sol, e também como é que Epicuro detectou e corrigiu diversos erros de Demócrito. Vou, portanto, falar sobre o prazer; não será nada de novo, mas estou confiante em que tu aceitarás o que eu disser."

"Muito bem" – disse eu –, "não serei obstinado, se provares as tuas afirmações aceitá-las-ei de bom grado."

"Provarei" – respondeu Torquato – "desde que mantenhas a imparcialidade que agora mostras. Eu prefiro é fazer uma exposição seguida, em vez de proceder por perguntas e respostas." **29**

"Conforme queiras!" – disse.

Torquato iniciou então a sua dissertação:

"Vou seguir a metodologia aconselhada por Epicuro, o criador desta doutrina, ou seja, vou estabelecer o que é, e como é, aquilo que vamos investigar, não porque pense que vós o ignorais, mas para que a exposição decorra racional e metodicamente. O que procuramos saber é qual é a fronteira última do bem, a qual, segundo o parecer de todos os filósofos, deve servir de critério de avaliação de todos os demais bens, sem que ela própria seja avaliada <por qualquer outro critério>. Esse critério é, para Epicuro, o *prazer*, em seu entender o máximo dos bens, enquanto a dor será o máximo dos **IX**

30 males, ideia que ele demonstra como segue: todo o ser vivo, desde o momento em que nasce, procura o prazer, que considera ser o seu bem supremo, e evita a dor, que considera o mal supremo e que, por isso, tenta afastar de si o mais possível; fá-lo antes de perder a inocência, ajuizando os valores segundo a natureza, isento de corrupção e de mácula. Deste modo Epicuro rejeita qualquer intervenção da razão neste processo, bem como a necessidade de discutir por que motivo o prazer deve ser procurado e a dor evitada; entende ele que isto é algo que se sente, tal como sentimos que o fogo é quente, a neve é branca, o mel é doce, fenómenos que não é necessário demonstrar com complicados raciocínios, basta darmo-nos conta deles. Existe uma diferença entre um argumento e uma conclusão racionais, por um lado, e uma mera chamada de atenção, por outro: no primeiro caso procuramos desvendar algo que está oculto, como que embrulhado; no segundo, chama-se a atenção para algo que está patente à vista de todos. Atendendo a que, se privarmos o homem dos sentidos, nada lhe resta <que permita formar um juízo sobre os fenómenos>, necessariamente devem ser as faculdades naturais a julgar o que é conforme, e o que é contrário à natureza. Ora as faculdades naturais o que sentem, e como ajuízam os motivos por que se deve procurar ou evitar alguma
31 coisa senão em função do prazer e da dor? Alguns dos nossos pretendem aprofundar este ponto, pelo que negam ser suficiente ajuizar do que é bom e do que é mau, e são de parecer que é possível ter deste facto uma compreensão racional que leve a desejarmos o prazer por si mesmo e a evitarmos a dor por si mesma. Acrescentam que no nosso espírito existe uma noção natural e inata <do bem e do mal> que nos permite sentir que um deve ser procurado e o outro evitado. Outros ainda, com os quais eu estou de acordo, considerando que muitos filósofos apresentam muitas razões por que nós não devemos incluir o prazer entre os bens nem a dor entre os males, pensam que não é oportuno

darmos a causa como ganha de antemão, mas antes que é nosso dever argumentar, fundamentar metodicamente e apresentar razões que permitam uma discussão séria sobre o prazer e a dor.

Mas para que possais perceber como e onde nasceu este X 32
erro dos que condenam o prazer e exaltam a dor, vou analisar em pormenor toda a questão, e expor os argumentos usados pelo próprio criador desta doutrina verdadeira, autêntico arquitecto da felicidade humana. Ninguém rejeita, detesta ou evita o prazer em si só por ser prazer, mas por causa dos grandes sofrimentos a que se expõem os que não sabem buscar o prazer de uma forma racional; igualmente não há ninguém que goste, procure e queira sofrer só pela dor em si, mas porque às vezes as circunstâncias proporcionam que do esforço e do sofrimento resulte algum grande prazer. Para dar um exemplo vulgar, qual de nós se põe a praticar um duro exercício físico se deste não pensa vir a tirar algum benefício? Quem poderá censurar com justiça alguém que queira gozar de um prazer de que não resultará qualquer dor, ou
evitar uma dor que não origine nenhum prazer? Em contra- 33
partida censuramos e consideramos merecedores de todo o nosso desprezo aqueles que, amolecidos e corrompidos pelas delícias dos prazeres presentes, não se previnem, cegos pelo desejo, contra as dores e as maleitas de que um dia hão-de sofrer, tal como merecem ser objecto de similar acusação os que faltam aos seus deveres por moleza de alma, ou seja, para se isentarem de trabalhos e de penas. Nestes casos, contudo, a distinção é fácil e pronta de fazer. Se temos tempo livre, se dispomos de liberdade de escolha e não temos coisa alguma que nos impeça de fazer tudo quanto nos agrada, deveremos assumir em pleno o prazer, e também evitar todo o sofrimento. Em certas circunstâncias, quando há deveres a cumprir ou obrigações a satisfazer, sucede muitas vezes termos de rejeitar o prazer e de não nos eximirmos aos incómodos. Nestes casos o sábio terá de fazer a sua escolha: ou rejeitar

uns prazeres para alcançar outros maiores, ou suportar uns sofrimentos para evitar outros mais graves[29].

34 Desde que eu tenha bem interiorizada esta ideia, que razão terei para temer não ser capaz de a adaptar aos Torquatos meus antepassados? Tu fizeste menção deles ainda há pouco, no que revelaste não só sentido da história, mas também amizade e simpatia para comigo; mas pelo facto de enalteceres os meus maiores não creias que me seduziste ou me tornaste menos convicto na resposta. Eu ponho-te a questão: como interpretas tu as suas acções? Pensas tu que eles, ao atacarem o inimigo armado, ou ao agirem contra os próprios filhos, contra o seu próprio sangue, foram cruéis ao ponto de não tomarem minimamente em atenção as suas vantagens, os seus interesses? Mas isso é uma coisa que nem as feras fazem, quero dizer, lançarem-se ao ataque tão desordenadamente que não conseguimos perceber qual o objectivo dos seus movimentos agressivos! Crês tu que estes notáveis heróis praticaram os seus famosos gestos sem nenhuma moti-
35 vação? Que objectivo os guiou, vê-lo-ei daqui a pouco; agora vou demonstrar que os seus feitos, notáveis sem qualquer dúvida, se alguma motivação tiveram, essa não foi a virtude por si mesma. *"Arrancou o torque ao seu adversário."* E teve de se proteger bem, para não ser ele o vencido. *"Enfrentou um grave perigo."* Sim, perante o olhar dos seus soldados. *"O que ganhou ele com o seu acto?"* Admiração e apreço, os mais firmes apoios de uma vida ao abrigo do medo. *"Castigou o filho com a morte."* Se o fez sem motivo, bem gostaria eu de não descender de um homem tão descontrolado e cruel; mas se garantiu com a sua dor a disciplina dos soldados sob o seu

[29] Epicuro, *Carta a Meneceu*, 129: "Nós não escolhemos todos os prazeres, há situações em que evitamos muitos prazeres quando deles resulta um sofrimento superior, e também consideramos que as dores podem valer mais do que os prazeres quando, após suportarmos um longo período de sofrimento, acabamos por aceder a uma forma mais elevada de prazer."

comando e protegeu do medo ao adversário o seu exército empenhado numa duríssima guerra, neste caso agiu para salvaguarda dos seus concidadãos, da qual ele entendia depender a sua própria. Esta motivação tem um vasto campo de 36
aplicação. É neste princípio que costumam fundamentar-se os vossos discursos, sobretudo os teus, em que tanto apelas às lições da história, discursos em que defendeis que os feitos gloriosos dos grandes homens que recordais não tiveram por objectivo obter qualquer recompensa salvo a fama derivada da sua integridade; mas tal princípio é totalmente refutado desde que seja aceite aquele outro que há pouco formulei, ou seja, que às vezes deixamos de ter certos prazeres por desejarmos obter outros maiores, ou nos sujeitamos a certos sofrimentos para evitarmos outros sofrimentos maiores ainda.

Mas baste por agora o que disse acerca dos feitos ilustres XI 37
e gloriosos dos grandes homens. Em breve demonstrarei como todas as virtudes concorrem para um único fim, que é o prazer. Tenho, no entanto, de explicar o que é, e que atributos tem o prazer, para eliminar duma vez o erro dos ignorantes, e perceber-se com clareza até que ponto é séria, contida e austera esta doutrina tida por afecta apenas ao gozo, à volúpia, à moleza. O facto é que nós, <epicuristas>, não procuramos apenas aquele prazer apelativo, agradável à nossa própria natureza, e apreendido com satisfação pelos sentidos; pelo contrário, para nós o máximo prazer é a sensação da ausência total da dor. Na realidade, quando cessa uma dor qualquer, o gozo que sentimos consiste na libertação e na inexistência de qualquer mal estar; tudo quanto então sentimos é prazer, tal como tudo o que nos agride é dor, pelo que é lógico designar por "prazer" toda a privação da dor. Tal como a comida e a bebida eliminam a fome e a sede, e o desaparecimento do mal-estar provoca a sensação de prazer, assim também em qualquer outro caso o afastamento da dor ocasiona
a obtenção do prazer. Por conseguinte, Epicuro não admite 38
um estado intermédio entre a dor e o prazer, pois aquele

estado de absoluta ausência de dor que a alguns parece ser intermédio, não é um simples prazer, mas sim o máximo prazer. Quem quer que analise a natureza do estado em que se encontra, necessariamente, ou sente prazer ou dor. A privação completa da dor, considera Epicuro que origina o prazer supremo, um prazer tal que, se é possível variar ou diferenciar-se, é por completo impossível aumentar de intensidade.

39 Lembro-me de ouvir contar ao meu pai, com educado sentido de humor, para troçar dos Estóicos, que havia no Ceramico, em Atenas, uma estátua de Crisipo sentado e com a mão estendida, num gesto que aludia ao gozo que ele sentia ao fazer um destes seus silogismos:

– *"Essa tua mão, no estado em que presentemente se encontra, tem algum desejo?"* – *"Absolutamente nenhum."* – *"Mas se o prazer fosse um bem com certeza que o desejaria!"* – *"Sim, creio que sim!"* – *"Logo o prazer não é um bem!"* Dizia o meu pai que estas palavras, nem uma estátua as diria, se pudesse falar. A conclusão deste silogismo pode aplicar-se na perfeição aos Cirenaicos[30], não a Epicuro. Se apenas se considerasse prazer aquela sensação que, por assim dizer, excita os sentidos, certamente os afectaria e se insinuaria neles com suavidade, e nem a mão nem qualquer outra parte do corpo poderia estar isenta de dor sem uma agradável sensação de prazer. Mas se, conforme pensa Epicuro, o prazer supremo consiste em não sentir nenhuma dor, em primeiro lugar deveria, Crisipo, ser-te concedido com razão que a tua mão, no estado presente, não tinha nenhum desejo, mas ser-te-ia concedido também, desta vez sem razão, que se o prazer fosse um bem ela o desejaria. A verdade é que não desejaria o prazer, porquanto quem está isento de dor já está, por definição, a sentir prazer.

[30] Para os Cirenaicos o prazer resulta imediatamente de um estímulo sensorial; ora a mão estendida denota que não está a receber nenhum estímulo, logo não pode sentir prazer.

Com este exemplo é muito fácil perceber por que motivo **XII 40**
o prazer é o mais elevado dos bens. Imaginemos alguém no
gozo de prazeres grandes, abundantes e contínuos, quer morais
quer físicos, e sem nenhuma dor que o afecte ou ameace vir
a afectar: podemos nós conceber um estado mais aprazível e
mais desejável? Necessariamente, alguém que se encontrasse
neste estado gozaria também de firmeza de ânimo, sem temor
da morte e do sofrimento, porque a morte não é apreensível
pelos sentidos, e a dor, se ainda vem longe, é ligeira, e se é
grave costuma ser breve, pelo que a curta duração é lenitivo
da intensidade, e a fraca intensidade compensa a longa dura-
ção. Quando se está, portanto, num tal estado em que não se **41**
sente qualquer receio da divindade[31], nem dor pelos praze-
res já passados, antes alegria pela possibilidade de os recordar
com frequência, que estado melhor se poderia desejar? Ima-
gina agora um homem esmagado pelos maiores sofrimentos
morais e físicos que é possível desabarem sobre alguém, sem
descortinar qualquer esperança de eles virem a ter algum alí-
vio, sem sentir nenhum prazer no presente ou perspectiva de
o ter no futuro: poderá porventura imaginar-se sequer uma
situação mais desesperada do que esta? Ora se uma vida repleta
de dor é algo que deve fazer-se tudo para evitar, então tam-
bém o supremo mal consistirá em viver na companhia da dor;
complementar desta ideia é a de que o máximo bem consiste
em viver na companhia do prazer. A nossa mente não conhece
outro ponto em que possa fixar-se senão no ponto extremo:
a dor é a bitola pela qual aferir os receios e as angústias, além
dela nada mais existe que, pela sua própria natureza, lhe possa
causar preocupação ou ansiedade.

---

[31] Recorde-se como para Lucrécio um dos grandes benefícios trazidos por Epicuro à humanidade foi a libertação do medo dos deuses (*De rerum natura*, I, 62 ss.).

42 Além disto, tudo quanto procuramos obter ou evitar, numa palavra, todas as nossas acções têm o seu início ou no prazer ou na dor. Uma vez que isto é assim, é óbvio que todas as acções justas e aceitáveis da nossa vida devem ser aferidas pela existência ou não do prazer. Por conseguinte, como é este o maior dos bens, o último, a fronteira decisiva (aquilo a que os Gregos chamam τέλος *télos*[32]), aquela que não é aferida por nenhuma outra coisa, mas pela qual todas são aferidas, devemos declarar que o supremo bem consiste em viver com alegria.

XIII Os que identificam o sumo bem com a virtude[33] e que, iludidos pelo esplendor do nome, não se apercebem das exigências da natureza humana, libertar-se-iam desse seu enorme erro caso se dispusessem a escutar Epicuro. Essas vossas excelentes e formosas virtudes, se não forem acompanhadas de prazer, quem as achará louváveis ou desejáveis? Assim como não damos valor à ciência médica pela arte <da medicina> em si, mas sim por nos proporcionar boa saúde; assim como a arte do piloto, que consiste em conhecer as técnicas de navegação, é apreciada pela sua utilidade, e não pela arte em si mesma, assim também a sabedoria, que deve ser considerada como a "arte de viver", não seria desejável se não produzisse algum resultado: ora ela é precisamente desejada porque se assemelha a um artista na arte de procurar e obter o prazer.

---

32 O conceito de τέλος é bastante bem recoberto pelo termo latino *finis* que figura no título desta obra de Cícero. Mas nenhum vocábulo português possui todas as conotações dos termos grego e latino, donde as dificuldades que encontramos na versão desse mesmo título.

33 Referência óbvia ao Estoicismo, escola filosófica que em quase todos os pontos fundamentais defende o contrário do que defendem os epicuristas, u. g., os Estóicos aceitam o destino, os Epicuristas o acaso, os Estóicos negam a existência do vazio no universo, os Epicuristas aceitam-no como indispensável ao seu atomismo; os Estóicos fazem da virtude, do bem moral o máximo dos bens, os Epicuristas defendem como único bem o prazer, etc.

(Atentai bem no que pretendo dizer ao falar em prazer, não 43
vá a hostilidade à palavra pôr em cheque todo o meu discurso.) Uma vez que a vida humana é vítima da ignorância do que é de facto bom e mau, e que devido a esta falha as nossas almas se vêem muitas vezes privadas dos maiores prazeres e torturadas pelas mais violentas dores, há que recorrer à sabedoria que, libertando-nos de medos e desejos e pondo fim à incerteza em que nos colocam todas as falsas opiniões, se perfila como nossa guia em direcção ao prazer. Apenas a sabedoria nos expulsa do espírito a melancolia, apenas ela evita que fiquemos estarrecidos de medo; graças ao seu aconselhamento torna-se-nos possível viver com tranquilidade, depois de extinto o ardor de todos os desejos. Os desejos são insaciáveis, não se limitam a derrubar os indivíduos, destroem famílias inteiras, e com frequência deitam a perder toda uma nação. Da cupidez nascem os ódios, as desavenças, as discór- 44
dias, as revoltas, as guerras. Nenhum destes fenómenos se faz sentir apenas no exterior, nenhum deles afecta com ímpeto cego somente os outros, dissidências e discórdias existem também no íntimo das nossas almas; daqui resulta necessariamente que a vida se torna imensamente amarga, de tal modo que apenas o sábio, destruída e reduzida a nada toda a vacuidade, toda a ilusão, é capaz de viver sem amargura e sem medo dentro, contentando-se com os limites impostos pela natureza.

Que divisão mais útil e mais apropriada para uma vida 45
correcta do que aquela que Epicuro estabeleceu entre os desejos? Dividiu-os ele em três géneros: o primeiro, dos desejos naturais e necessários, o segundo, dos naturais mas não necessários, e o terceiro, dos nem naturais nem necessários. A razão de ser desta partição está em que os desejos necessários não exigem nem muito trabalho nem muita despesa para serem satisfeitos; os desejos naturais também não são muito exigentes, porquanto a própria natureza proporciona as riquezas suficientes <ao homem>, fáceis de obter e em número

limitado; os desejos fúteis, esses não conhecem nem moderação nem termo[34].

XIV 46 Se nós vemos que a vida humana é negativamente afectada pelo erro e pela ignorância, se vemos que apenas a sabedoria, por um lado nos liberta do assalto dos baixos desejos e do terror do desconhecido, e por outro nos ensina a suportar com calma as injúrias da fortuna e nos mostra o caminho para o sossego e a tranquilidade, porquê hesitar em dizer que a sabedoria deve ser desejada em função do prazer e a ignorância evitada pelos transtornos que causa?

47 Pela mesma ordem de ideias diremos que a moderação não deve ser procurada por si mesma, mas sim porque traz a paz aos espíritos, e os serena e acalma por meio de uma espécie de concórdia. É a moderação que nos aconselha a seguir a razão tanto quanto ao que devemos procurar como ao que devemos evitar. É que não basta julgar o que devemos fazer ou não fazer, é preciso persistir no juízo que fizemos. Muitos há que, incapazes de manter e prosseguir no rumo que eles próprios fixaram, vencidos e submetidos a uma falsa imagem do prazer, entregam-se manietados aos baixos desejos sem darem atenção às prováveis consequências; igualmente, por um prazer diminuto e não necessário, que poderia até ser conseguido por outros meios, e sem o qual poderiam até passar, ora são afectados de doenças graves, ora dissipam os seus bens, ora praticam actos indecorosos, muitas vezes até
48 caem sob a alçada da lei e do direito penal. Aqueles que, pelo

---

[34] Cf. Epicuro, *Máximas fundamentais*, 29: "Os desejos dividem-se em naturais e <necessários, naturais mas> não necessários, e nem naturais nem necessários, mas resultantes de uma falsa opinião. (Os naturais e necessários são, segundo Epicuro, os que põem termo ao sofrimento, por exemplo beber quando se tem sede; os naturais mas não necessários são os que apenas enfeitam o prazer, mas não eliminam a dor, como os manjares sofisticados; os nem naturais nem necessários, são <por exemplo> as coroas ou a elevação de estátuas."

contrário, desejam gozar os prazeres sem que deles retirem quaisquer sofrimentos, que se mantêm fiéis ao rumo traçado, que não se deixam vencer pelo prazer a ponto de fazerem o que sentem não dever fazer, esses, ao renunciarem ao prazer <vulgar> acabam por alcançar o supremo prazer. Muitas vezes até se sujeitam a uma certa dor para evitar, caso o não façam, sofrer uma ainda maior. Daqui se conclui que nem a intemperança deve ser evitada por si mesma, nem a moderação deve ser procurada porque evita os prazeres, mas sim porque consegue alcançar outros maiores.

XV 49 O mesmo raciocínio deve ser aplicado à coragem. A aceitação do esforço e a submissão ao sofrimento não são coisas por si mesmas aliciantes, como não o são a resistência, a assiduidade, as vigílias, a tão louvada capacidade de trabalho, nem sequer a coragem; praticamos estas virtudes para podermos viver sem preocupações nem receios, e para libertar de sofrimento, na medida do possível, quer o espírito quer o corpo. Assim como o medo da morte perturba todas as instâncias de uma vida tranquila, assim como é prova de espírito fraco e timorato sucumbir ao sofrimento ou suportá-lo sem coragem, assim como por essa fraqueza de alma muitos perderam os familiares, muitos os amigos, alguns a pátria, e vários também se perderam a si mesmos; assim também um espírito forte e nobre está liberto de cuidados e angústias, desde que despreze a morte, estado que, aliás, partilha em pé de igualdade com os que ainda não nasceram, está preparado para a dor desde que se lembre que as dores maiores terminam com a morte, as mais pequenas têm muitos intervalos de atenuação, e das médias somos nós senhores, capazes de as suportar se forem toleráveis, caso contrário, dispostos a sair da vida, quando ela deixar de nos agradar, com o espírito tranquilo com que saímos do teatro. Podemos deduzir destes factos que nem a timidez ou a falta de bravura, nem a coragem e a capacidade de resistência devem ser, respectivamente, censuradas ou elogiadas por si mesmas, mas sim rejeitadas aquelas

como causa de sofrimento, desejadas estas como motivo de prazer.

XVI 50 Resta a justiça para finalizar esta revista das virtudes; mas é semelhante aquilo que há a dizer. Do mesmo modo como eu expliquei que sabedoria, moderação e coragem estão tão associadas ao prazer que dele não podem apartar-se ou dissociar-se, o mesmo se deve pensar da justiça, que, não só nunca é prejudicial a ninguém, como, pelo contrário, a sua finalidade e natureza dão sempre algum contributo para a tranquilidade do espírito, além de proporcionar a esperança de que nunca faltará ao homem nenhuma das coisas que uma natureza não corrompida possa desejar. Do mesmo modo como a imprudência, a cupidez, a pusilanimidade atormentam sempre a alma, são sempre um factor de cuidado e perturbação, também <a desonestidade, quando> se instala na mente de alguém, torna-se factor de perturbação só pela sua presença; se <a pessoa> realizou algum delito, ainda que não detectado, nunca pode estar confiante em que nunca venha a ser descoberta. Quase sempre as desonestidades começam por dar origem a suspeitas, vêm depois os rumores, os boatos, mais tarde surge um acusador, finalmente o juiz; muitos, por exemplo no teu consulado[35], denunciaram-se a si mes-
51 mos. Os que se julgam bem protegidos, bem ao abrigo de que as suas manobras permaneçam desconhecidas dos outros, temem, no entanto, o juízo divino, e interpretam as preocupações que lhes roem o espírito, quer de noite, quer de dia, como sendo um castigo enviado pelos deuses imortais. Todo o contributo proporcionado pelos próprios delitos no

35 O consulado de Cícero em 63 a. C., marcado pelo triunfo sobre Catilina, é um tópico a que o orador nunca perde uma oportunidade de referir-se. A este respeito merece uma referência a elaboração de dois poemas épicos, de que ele era o herói, com os títulos *De consulatu suo* "Sobre o seu consulado" e *De temporibus meis* "Sobre a minha época", de que apenas subsistem alguns fragmentos graças a citações feitas pelo próprio.

sentido de diminuir as dificuldades da vida, é contrabalançado, no sentido de as aumentar, não só pela consciência dos actos praticados, como pelas penas previstas na lei e pelo ódio que inspiram nos outros cidadãos! Muitos há que ignoram a justa medida na cupidez do dinheiro, das honras e do poder, dos prazeres vulgares, dos banquetes, e dos demais tipos de desejo que nenhuma presa fraudulentamente conquistada consegue saciar, antes acende ainda mais: gente desta, precisa mais de repressão do que de ensinamentos. O uso correcto 52
da razão incita os homens sãos de espírito à prática da justiça, da equidade, da boa fé; a desonestidade nada aproveita a quem carece de eloquência e capacidade de decisão[36], pois nem conseguirá com facilidade o objectivo que procura, nem saberá conservá-lo caso o obtenha. Quem, pelo contrário, dispuser de recursos materiais e intelectuais, mais facilmente poderá utilizar a liberalidade para conquistar as boas graças e a estima, que lhe proporcionarão uma vida tranquila, sobretudo porque não terão nenhum motivo para cometerem irregularidades.

Os desejos naturais são fáceis de satisfazer sem causar pre- 53
juízos a ninguém; aos fúteis[37] não devemos dar a mínima importância, porquanto não têm sequer por finalidade nada de verdadeiramente desejável, além de que toda a injustiça traz consigo mais inconvenientes do que benefícios trazem os bens que a mesma injustiça proporciona. Não têm, portanto, razão os que dizem que a justiça é um bem desejável por si mesmo, mas sim porque é a causa de inúmeras alegrias.

---

36 Qualidades que fazem um bom político: quem as não possui, por muito que recorra à corrupção, nunca conseguirá fazer uma carreira brilhante: implícita alusão aos dotes políticos que Cícero tinha a consciência de possuir.

37 Lat. *inanes*, lit. "vazios". O mesmo valor semântico está presente também na linguagem de Epicuro, quando escreve, na *Carta a Meneceu*, 127, que "dos desejos, uns há que são naturais, enquanto outros são *vazios* (κεναί *kenaí*)".

Ter ou despertar amizades é um grande prazer, na medida em que torna a nossa vida mais segura e mais cheia de satisfação. Por conseguinte também não entendemos que a desonestidade deva ser evitada só por causa dos incómodos que ocasiona a quem é desonesto, mas sobretudo porque, às pessoas em cuja alma se instala, nunca as deixa por assim dizer respirar ou gozar de tranquilidade.

54 Se nem o elogio das próprias virtudes, em que especialmente se compraz o discurso dos outros filósofos[38], consegue ser bem sucedido se não for dirigido com vista ao prazer, e se somente o prazer nos atrai e alicia pela sua própria natureza, não pode haver dúvida de que é ele o maior, o mais sublime de todos os bens, nem de que a felicidade consiste apenas em viver com prazer[39].

XVII 55 Vou agora expor brevemente os outros pontos que decorrem desta convicta e firme doutrina. Não existe a mínima dúvida de que é correcta a concepção do prazer e da dor como os limites últimos do bem e do mal; onde as pessoas falham é na determinação dos factores que a eles conduzem. Nós, <Epicuristas>, defendemos que os prazeres e as dores da mente são provenientes dos prazeres e das dores do corpo (neste pormenor aceito a objecção que puseste: há epicuristas que professam uma opinião diferente[40], o que é insusten-

---

[38] O tópico das virtudes, conquanto recorrente nas principais correntes filosóficas, é especialmente tratado pelos Estóicos, que consideram ser o bem moral, o *honestum* na terminologia de Cícero ou Séneca, como o *finis bonorum*, ou seja, o mais importante, ou, melhor dizendo, o único *verdadeiro* bem.

[39] Devemos fazer justiça a Epicuro e aos seus seguidores: o seu objectivo não consiste apenas em levar *uma vida de prazer* (como traduzem Rackham: *a life of pleasure*, e O. Gigon: *in einem Leben in der Lust*), dadas as conotações negativas associadas aos termos "prazer", "pleasure" e "Lust". Mais feliz é a tradução de Woolf, 2001: *living pleasantly*. A tradução *viver com prazer* pretende significar que os Epicuristas têm o seu valor máximo no "prazer", mas que esse prazer não corresponde ao que vulgarmente se entende pelo termo. Por outras palavras, hedonismo sim, mas com limites.

[40] V. supra, § 25.

tável[41]; se alguns o fazem, é por ignorância). Embora o prazer da mente nos proporcione alegria e a dor nos cause mal-estar, é certo que tanto um como a outra têm a sua origem no corpo e é ao corpo que dizem respeito; mas tal não impede que, quer os prazeres quer as dores da mente, possam ser muito superiores às do corpo. Através do corpo não podemos sentir nada senão o que está presente no tempo e no espaço, ao passo que através da mente sentimos também o passado e o futuro. Embora soframos sempre que temos um sofrimento físico, é certo que este pode ampliar-se imenso se pensarmos que está iminente sobre nós um algum mal eterno e ilimitado. Uma situação similar verifica-se no prazer, que será mais intenso se não temermos nada do género. Percebe-se com clareza que o maior prazer ou maior sofri- 56
mento mentais dão uma maior contribuição para que tenhamos uma vida, ou feliz ou desgraçada, do que a dada por qualquer deles no plano físico em igual período de tempo. Não pensamos também que, caso desapareça o prazer, caímos de imediato na aflição, a menos que, porventura, uma dor surja no lugar do prazer; pelo contrário, sentiremos satisfação se não sofrermos de qualquer dor, ainda que não sintamos nenhum daqueles prazeres que excitam os sentidos; por aqui se pode ver quanto prazer existe na ausência da dor.

Assim como nos entusiasmamos com os bens que espe- 57
ramos vir a ter, assim também nos alegramos com os que guardamos na memória. Os tolos torturam-se ao recordarem os males passados, ao passo que os sábios renovam os prazeres passados quando os recordam. Há algo de inato em nós que nos leva a ocultar, por assim dizer, as desgraças num con-

[41] Tradução não literal. A expressão latina, traduzida à letra, seria: "(tu, Cícero, dizias que) se algum dos nossos (= se alguns Epicuristas) professam uma opinião diferente, a (sua) causa cai". Esta frase, "a causa cai(r)", correspondente ao latim *cadere causa*, é uma expressão técnica da linguagem jurídica, equivalente a "perder a acção" ("não ter ganho de causa").

tínuo esquecimento, enquanto nos lembramos com tranquila alegria dos momentos agradáveis. E quando contemplamos o passado com o espírito alerta e atento, sucede que a amargura acompanha as más recordações, e a alegria as boas.

XVIII Que magnífica via se abre assim à nossa felicidade, via larga, direita, sem rodeios! Como é evidente que nada de melhor pode suceder ao homem do que estar por completo isento da dor e do sofrimento, e poder, por outro lado, gozar dos maiores prazeres da mente e do corpo, não estais a ver como não eliminamos nenhum dos factores que facilitam a vida, de modo a podermos alcançar o supremo bem que nos propomos? Epicuro, o homem que vós dizeis consagrar-se excessivamente aos prazeres, proclama alto e bom som que não é possível viver feliz se não se viver com sabedoria, honestidade, justiça, e que não se pode viver com sabedoria, honestidade e justiça senão com prazer. Também uma nação não pode ser feliz em contínua revolução, nem uma família cujos chefes estão em guerra; tanto menos ainda uma mente em desavença e discórdia consigo mesma pode saborear uma partícula que seja de prazer transparente e livre de impedimentos. Quem continuamente obedece a projectos e decisões contrárias e inconciliáveis nenhum sossego, nenhuma tranquilidade poderá encontrar.

59 Se graves dificuldades físicas impedem que se tenha uma vida feliz, quanto maior não é o impedimento causado por doenças de ordem mental! Ora o que são os desejos insaciáveis e fúteis de dinheiro, de prestígio social, de poder, de prazeres libidinosos senão doenças mentais?

Acrescentem-se as doenças, os sofrimentos, as tristezas, que corroem de cuidados a mente dos homens, que não compreendem não ser possível ter alguma dor de ordem mental separada de uma dor física, presente ou futura. Não há tolo que não sofra de algum destes males, nenhum, portanto, que não se sinta infeliz. Junte-se ainda a morte iminente como um rochedo sobre a cabeça de Tântalo, junte-se a superst-

ção, que nunca deixa estar tranquilo quem por ela se deixa dominar. Além disso, <os tolos> não recordam os bens passados nem desfrutam dos presentes; vivem na expectativa do futuro, mas como este nunca é seguro, sentem-se esmagados pela ansiedade e pelo medo; sofrem sobretudo quando se dão conta, tarde demais, de como foram inúteis todos os seus esforços para amontoar dinheiro, cargos públicos, propriedades, prestígio. Inflamados pela esperança de gozarem todos os prazeres, acabaram por não alcançar nenhum em troca dos muitos e grandes trabalhos assumidos.

Temos aqui alguns outros, de espírito mesquinho, reles, **61**
desesperados de tudo, mal intencionados, invejosos, azedos, bichos do mato, maledicentes, misantropos; outros saltitam com ligeireza de namoro em namoro, outros são vaidosos, atrevidos, maldosos, tão imoderados como cobardes, nunca constantes no que pensam – e todas estas causas fazem com que, para eles, tudo seja um mal-estar ininterrupto! Em suma, se de entre os tontos nenhum há que seja feliz, também dos sábios nenhum é infeliz. Nisto a nossa posição é superior e mais correcta do que a dos Estóicos. Negam estes que haja algum outro bem além daquela entidade mais ou menos nebulosa a que chamam "nobreza moral"[42], conceito indefinido, mas com um nome grandioso; pensam ainda que a virtude, apoiada nesta "nobreza moral", não precisa para nada do prazer, e contenta-se consigo mesma para a obtenção da felicidade.

Estas mesmas ideias, contudo, podem ser expostas de um **XIX 62**
modo tal que mereçam, não só que não as rejeitemos, mas até que as aprovemos. Na realidade, Epicuro apresenta o sábio como alguém que é sempre feliz: tem desejos mas bem limitados, não dá importância à morte, pensa a verdade sobre os deuses imortais sem que estes lhe inspirem medo, e, se achar

[42] Lat. *honestum*, que habitualmente traduzimos por "bem moral", e que se materializa na vida humana sob a forma da "virtude".

que tal é melhor para si, não hesita em retirar-se da vida[43]. Com estes pensamentos sempre presentes, terá sempre uma vida com prazer. Não conhece ocasião alguma em que a parte do prazer não seja superior à do sofrimento. Porquê? Porque recorda com agrado os bens passados, goza dos presentes sempre com a noção de quantos eles são e de até que ponto são agradáveis, e não vive na dependência do futuro, antes aguarda por ele enquanto vai desfrutando do presente. Afasta-se o mais possível daqueles vícios que há pouco enumerei e, ao comparar a vida dos tolos com a sua, sente-se invadido pelo prazer. Quando alguma dor o afecta, nunca esta tem tanta intensidade que obrigue o sábio a ter menos motivos de pra-
63 zer do que de angústia. Tinha toda a razão Epicuro quando afirmava que a fortuna muito pouca incidência tem na vida do sábio, e que a este basta a sua própria capacidade de decisão racional para resolver as situações mais importantes e mais sérias; e dizia ainda que a vida não nos proporcionaria um prazer maior se fosse eterna, do que no-lo proporciona a vida efémera que sabemos ser a nossa[44].

---

[43] Por outras palavras, "em suicidar-se". Séneca, citando Epicuro, escreve: "É um mal viver na necessidade, mas não há qualquer necessidade em viver na necessidade. Como não seria assim? Em todo o lado estão patentes as vias para a liberdade: muitas, curtas e fáceis. Agradeçamos à divindade o facto de ninguém poder ser obrigado a permanecer vivo: é-nos possível dar um pontapé na necessidade" (*Cartas a Lucílio,* 12.10 = ed. Fund. Gulbenkian, p. 36). Noutro passo observa: "Não é doloroso ser escravo quando ... basta um passo para alcançar a liberdade" (*Consolação a Márcia,* 20. 3). Por isso, com razão anota Max Pohlenz: "Seneca dankt der Vorsehung, daß sie dem Menschen das Scheiden aus dem Leben leicht gemacht hatte. Erst diese Gewißheit gibt die volle Sicherheit gegenüber dem Schicksal und die innere Freiheit. Denn wenn das Leben unerträglich zu warden droht, bleibt immer der Freitod als letzter Ausweg und Erlöser" (Maz Pohlenz, *Die Stoa,* 1970, 4.ª ed., p. 323).

[44] Epicuro, *Máximas fundamentais,* 19: "A eternidade dá-nos um prazer igual ao que nos dá um pequeno período de tempo, desde que a medida da sua intensidade seja tirada pela razão."

Quanto à vossa dialéctica[45], Epicuro não encontra nela nada que torne melhor a nossa vida ou mais fácil a nossa capacidade de argumentação.

À física, pelo contrário, dá a máxima importância, pois através desta ciência a razão pode apreciar o sentido das palavras, e a natureza não só da linguagem, como também das inferências e contradições lógicas. Graças ao conhecimento de todos os aspectos da natureza nós eliminamos a superstição, libertamo-nos do medo da morte, e não nos afligimos por causa do muito que ignoramos, e que tantas vezes nos ocasiona terrores aflitivos; finalmente o nosso carácter só ganhará em conhecer o que a natureza de nós exige. Numa palavra, se dominarmos bem e firmemente esta ciência, na obediência àquela espécie de regra[46] que, por assim dizer, caiu do céu para nos facilitar o conhecimento da natureza, e que nos serve de critério para aferir todos os nossos juízos, nunca seremos convencidos por nenhum discurso a alterarmos o nosso pensamento. Efectivamente, se não tivermos perscru- 64
tado a natureza nunca poderemos confiar nos dados dos sentidos. Sim, porque aquilo que o nosso pensamento concebe deriva inteiramente dos sentidos; se todos os dados sensoriais forem verdadeiros, como Epicuro demonstra através da razão, ser-nos-á possível conhecer e percepcionar alguma coisa.

---

[45] Ou seja, a lógica, a que tanto Estóicos como Académicos davam grande importância.

[46] Alusão irónica ("regra caída do céu"!) ao critério de aferição da realidade (grego κανών = latim *regula* > port. "régua; regra"), que, para Epicuro, consistia nas sensações, v. Diógenes Laércio, X. 31. Por isso Epicuro negava todo o valor à lógica (dialéctica), o que 'Cícero' lhe censurou energicamente no início deste diálogo (supra, § 22): "He abolishes definitions, Cicero complains. He teaches nothing about dividing and distributing; he has nothing to say on how reasoning is carried on and conclusions reached; he has nothing to say on how sophisms may be resolved and ambiguities cleared up. He places the criteria of reality (*iudicia rerum*) in the senses" (J. M Rist, *Epicurus – An Introduction*, Cambridge University Press, 1972, p. 14).

Os pensadores que desprezam os sentidos e dizem que nada podemos conhecer, esses, em resultado de não darem valor às sensações, nem sequer conseguirão comprovar aquilo que dizem. Mais ainda, eliminada a possibilidade do conhecimento e da ciência elimina-se também toda a capacidade de reger racionalmente a nossa vida e de cuidar das nossas tarefas. Da física retiramos a coragem para não temer a morte, a firmeza contra o terror derivado da religião, a tranquilidade de espírito resultante de eliminarmos a ignorância dos mistérios naturais, a moderação derivada da compreensão da natureza dos nossos desejos e dos respectivos géneros: deste modo, como há pouco expliquei, a partir do critério pelo qual aferimos o conhecimento e do juízo que este nos permite elaborar, obteremos a capacidade de distinguir o verdadeiro do falso.

XX 65 Para terminar esta minha dissertação falta ainda referir um ponto absolutamente fundamental: refiro-me ao problema da amizade, a qual, segundo vós afirmais, é impossível existir se fizermos do prazer o máximo bem. A este respeito Epicuro dizia que, de todas as coisas que a sabedoria nos faculta para que possamos viver felizes, nenhuma é mais importante, mais proficua, mais agradável do que a amizade. Mais do que pelas suas palavras, Epicuro demonstrou esta verdade sobretudo pela sua vida, pelos seus actos, pelo seu carácter. Até que ponto a amizade é importante, bem o demonstram os antigos mitos: em tão numerosas e variadas situações, nestas histórias, provindas da mais remota antiguidade, não encontramos mais do que três pares de amigos, começando com Teseu e terminando com Orestes[47]. Epicuro, em contrapartida,

[47] O primeiro desses pares de amigos registados na mitologia é constituído por Teseu e Pirítoo; sobre estes heróis e as circunstâncias da sua amizade, v. Plutarco, *Vidas paralelas: Teseu*, 30. O terceiro par é o constituído por Orestes e Pílades; a sua amizade é objecto de um belíssimo tratamento literário na tragédia *Ifigénia entre os Tauros* de Eurípides (e da não menos bela

quantos grupos conseguiu juntar numa casa, e bem pequena, por sinal, de grandes e verdadeiros amigos unidos por um fortíssimo sentimento, tal como ainda hoje sucede com os adeptos do Epicurismo?![48] Mas falemos da amizade em si, e não dos casos pessoais.

Há três modos, segundo me parece, como a questão da 66
amizade tem sido considerada pelos membros da nossa Escola. Para uns o nosso prazer relativo aos amigos não é tão desejável em si mesmo como o que respeita às nossas pessoas; dão a impressão <a certos críticos> que a firmeza da sua amizade é um tanto débil; no entanto, segundo creio, defendem a sua posição com habilidade. Dizem eles que, tal como as virtudes de que acima falámos, também a amizade é indissociável do prazer. De facto, como a vida isolada e sem amigos está cheia de ameaças e de medos, a própria razão aconselha-nos a procurarmos amizades graças às quais o nosso ânimo possa não só ganhar confiança, como também alimentar a esperança de futuros prazeres. Ódio, inveja, desprezo são sen- 67
timentos adversários do prazer; do mesmo modo a amizade não é só quem mais fielmente favorece o prazer, é também a sua verdadeira causa eficiente, tanto para os amigos como para os próprios, quer o prazer de que gozamos no presente, quer aquele de que também alimentamos a esperança para um futuro, imediato ou distante.. Ora, como sem amizade não poderemos ter na vida nenhuma alegria firme e permanente, e como não poderemos conservar a amizade se não

---

Iphigenie devida ao génio de Goethe). O terceiro par, que Cícero subentende situar-se cronologicamente entre os outros dois, está na base da intriga desenvolvida por Homero na *Ilíada:* a amizade que ligava Aquiles a Pátroclo.

[48] Registe-se o contraste entre a escassez de verdadeiros amigos nos longos séculos míticos da idade dos heróis e a verdadeira multiplicação que se operou na vida real graças à acção de um único filósofo, Epicuro. Registe-se ainda, porém, para a história a amizade entre Cícero e Tito Pompónio Ático, tanto mais de salientar quando os dois homens eram seguidores de distintas filosofias, Cícero académico, e Ático epicurista.

amarmos os amigos tanto como a nós mesmos, aqui temos outro resultado proporcionado pela amizade, que deste modo se combina com o prazer. De facto, tanto nos alegramos com a alegria dos nossos amigos, como igualmente sofremos
68 com as suas angústias. Pela mesma ordem de ideias, o sentimento do sábio em relação aos amigos será idêntico ao que tem em relação a si mesmo; e igualmente se sujeitará para dar prazer aos amigos aos mesmos esforços a que se submete quando tem por fim o próprio prazer. O que dissemos acerca das virtudes e do modo como elas são inerentes ao prazer, pode igualmente dizer-se acerca da amizade. É notável o que disse Epicuro, sensivelmente nestes termos: *"A mesma convicção que deu à nossa mente a força de pensar que nenhum mal existe eterno ou sequer duradouro, também nos fez perceber que no decurso da nossa vida o mais firme apoio que temos é o da amizade."*[49]

69 Há um segundo grupo de Epicuristas, um pouco mais tímidos perante os vossos ataques[50], mas apesar disso bastante perspicazes, que, no caso de julgarmos a amizade desejável apenas em função do nosso próprio prazer, receiam que o edifício da amizade ameace iminente ruína. Pensam consequentemente que os primeiros encontros, as primeiras ligações, a vontade de estabelecer relações mais estáveis possam derivar do prazer, mas que com o reforçar da relação se vai estabelecendo a familiaridade e o sentimento da amizade de tal maneira que, embora a ligação entre os amigos não tenha qualquer utilidade, eles acabem por sentir a amizade como um fim em si mesmo. Afinal, se nós nos habituamos a gostar de certos locais, templos, cidades, ginásios, do campo de

---

[49] Tradução quase literal de Epicuro, *Máximas fundamentais*, 28; "O mesmo pensamento que nos tranquiliza <dizendo> não haver nenhum mal eterno nem sequer duradouro vê na amizade a principal segurança que encontramos nas circunstâncias <da nossa vida>."

[50] Tanto os Estóicos como os Académicos são acérrimos adversários do Epicurismo.

Marte[51], dos cães e cavalos que nos acompanham no desporto ou na caça[52], com enorme maioria de razões o podemos fazer no que concerne à companhia de outros seres humanos!

Há ainda quem pense ser por uma espécie de pacto entre **70** os sábios que estes não estimam menos os amigos do que a si mesmos. É esta uma realidade que podemos compreender, e que muitas vezes encontramos na prática: o facto óbvio de que a as relações de amizade são o melhor caminho para desfrutarmos de uma vida plena e feliz.

Por todos estes motivos podemos verificar como, não só a teoria da amizade em nada é prejudicada por considerarmos o prazer como o supremo bem, mas, mais do que isso, sem este o vínculo da amizade não poderia sequer existir.

Por conseguinte, se tudo quanto eu disse é mais evidente **XXI 71** e mais claro do que a luz do sol, se todas <estas razões> foram colhidas na fonte da natureza, se todo o meu discurso confirma as suas teses com os dados dos sentidos, que são testemunhas incorruptíveis e honestas, se até os recém-nascidos e os animais incapazes de se expressarem por palavras quase que declaram, <inspirados> pela lição e exemplo da natureza, que nada é agradável senão o prazer e nada é repelente senão a dor, sentimentos de que <os Epicuristas> ajuízam com total inocência e simplicidade, não devemos nós agra-

---

[51] Campo de Marte: zona de Roma que, nos tempos antigos, servia de terreno de exercício para o exército. Como era uma zona não edificada servia também de parque de diversão, passeio, jogos, para os romanos. Também nele se realizavam os comícios (assembleia do povo). A pouco e pouco foi recebendo diversos edifícios públicos, desde o Circo Flamínio (séc. III a. C.) até ao teatro de Pompeio (52 a. C.). No texto de Cícero lê-se apenas "campo", donde as traduções "playing-grounds" (Rackham), "playing-fields" (Woolf).

[52] Parece-nos também muito exagerada a tradução de *ludicra exercendi aut uenandi consuetudo* ("...que nos acompanham no desporto ou na caça") por "gladiatorial shows and fightings" (Rackham): nesta altura ainda estamos bastante distantes dos tempos de Nero ou Domiciano, quando a populaça de Roma apenas desejava *panem et circenses* "pão e circo"!

decer reconhecidos ao homem que, por ter, pode dizer-se, escutado a voz da natureza, por tê-la entendido e assimilado, se consagrou a guiar os mortais sãos de espírito pelo caminho que leva a uma vida calma, tranquila, sossegada, em suma, feliz?[53] Se <Epicuro> te parece pouco cultivado, isso deve-se ao facto de pensar que a única verdadeira erudição é a
72 doutrina que leva à felicidade. Se ele tivesse gasto o seu tempo na leitura dos poetas, como eu e Triário fazemos para seguir os teus conselhos, leitura de que se não colhe nenhum proveito salvo um certo deleite infantil, ou se, como fez Platão, se aplicasse ao estudo da música, da geometria, da matemática e da astronomia, saberes que, por partirem de pressupostos falsos, nunca podem chegar a resultados verdadeiros, e que, se fossem verdadeiros, em nada contribuiriam para tornar mais alegre e melhor a nossa vida..., então havia <Epicuro> de praticar essas artes e negligenciar esta arte de viver, tão rica, tão trabalhosa e, afinal, tão proveitosa para nós? Não era Epicuro quem carecia de erudição, inculto é quem entende dever continuar até à velhice a estudar matérias que é uma vergonha não ter aprendido na infância!"

Terminada a exposição, acrescentou: "Acabei de expor-vos o meu pensamento, na intenção, <Marco Túlio>, de me dares depois a conhecer a tua opinião: nunca até hoje me foi dada uma oportunidade para tal à medida dos meus desejos."

[53] Cf. Lucrécio, *De rerum natura*, V, 1-5.

LIVRO II

Neste momento ambos se puseram a olhar para mim, dando a entender estarem dispostos a escutar-me. Tomei então a palavra: I 1

"Antes de mais peço-vos que não me tomeis por um filósofo que vai fazer uma conferência sobre a doutrina específica de alguma Escola, tipo de procedimento que nunca apreciei mesmo da parte de filósofos <profissionais>[54]. Quando é que Sócrates, considerado de pleno direito o pai da filosofia, alguma vez fez semelhante coisa? Esta prática era corrente no seu tempo por parte daqueles homens conhecidos pelo nome de "Sofistas"[55]; de entre estes foi Górgias de Leonti-

[54] Cícero não pretende com estas palavras negar que ele próprio seja um filósofo no sentido de ser um pensador, um homem que reflectiu sobre as matérias compreendidas no termo *filosofia*, que se deparou ao longo da vida, como orador, advogado, homem de acção, com muitas situações merecedoras de um tratamento, passe a expressão, "filosófico". Ele não era, contudo, aquilo que poderíamos chamar um filósofo "profissional", ou, talvez melhor dizendo, um "professor de filosofia", no sentido de ser alguém que não pensa directamente sobre as suas acções, mas se limita a pensar sobre as acções e os pensamentos de outros.

[55] Acerca dos Sofistas, depois de sínteses clássicas como as de W. Jaeger (*Paideia*, Lisboa, pp. 311-357), ou de M. H. Rocha Pereira, *Estudos de História da Cultura Clássica – I – Cultura grega* (Lisboa, Fund. Gulbenkian), podem ver-se algumas visões mais modernas (e polémicas) em Barbara Cassin (éd.), *Positions de la sofistique – Colloque de Cerisy*, Paris, Vrin, 1986, e em Barbara Cassin, *L'effet sofistique*, Paris, Gallimard, 1995 (sobre Górgias: pp. 23-148).

nos o primeiro que ousou solicitar em público que lhe pusessem questões, ou seja, que lhe dissessem sobre que assunto é que gostariam de o ouvir discorrer. Uma ocupação atrevida, diria até impudente, não fosse dar-se o caso de este hábito se
2 tornar depois corrente entre os nossos filósofos. Sabemos, todavia, que tanto Górgias como os outros Sofistas, como se pode perceber pela leitura de Platão, eram postos a ridículo por Sócrates. Este, dialogando com eles e colocando-lhes questões, costumava solicitar as opiniões dos seus interlocutores e depois fazer as suas observações pessoais às respostas que obtinha. Este procedimento não foi praticado pelos seus seguidores, mas foi retomado por Arcesilau[56]. Este decidiu que, quem o quisesse ouvir falar, em vez de lhe pedir que expusesse as suas ideias, começasse por dar a sua opinião <sobre um dado assunto>; Arcesilau então intervinha e refutava as opiniões que escutara. Os seus auditores, na medida do possível, defendiam em seguida o seu modo de pensar[57]. Nas outras escolas de filosofia, aquele que põe alguma pergunta fica calado, procedimento que agora se pratica até na Academia. Quem deseja ouvir o filósofo falar sobre algum assunto diz algo deste género: *"Parece-me que o supremo bem consiste no prazer!"*; o mestre faz um discurso contínuo a refu-

---

[56] Arcesilau de Pítane (séc. IV-III a. C.), escolarca da Academia, imprimiu a esta a orientação céptica que perdurou até ao tempo de Antíoco de Áscalon (vida e obra em Diógenes Laércio, IV, 28-45). Há autores que chamam a este período da Academia, a *Academia Média*. Preferimos, contudo, manter as designações a que se cinge Cícero, que considera apenas dois períodos, a Academia Antiga e a Academia Nova: sobre esta questão, v. os *Academici libri*.

[57] "Os seus auditores" = lat. *eum qui audiebant*, lit. "aqueles que o escutavam". A expressão pode designar também os discípulos do filósofo, pelo que a interpretação deste passo poderá ser outra: Arcesilau ouvia as opiniões do auditório e refutava-as, em vez de fazer uma exposição das suas ideias particulares; os seus discípulos, porém, preferiam ser eles a expor o seu pensamento (é esta a interpretação de Rackham).

tar esta tese: daqui pode concluir-se com facilidade que quem diz *"que lhe parece alguma coisa"* não está ele próprio a defender essa tese, mas sim a desejar ouvir a sua refutação. O meu 3
procedimento é mais prático: Torquato disse não só que doutrina seguia, mas também por que razão. Eu por mim penso, embora me tenha agradado muito o seu discurso contínuo, que será mais cómodo, debater um a um cada ponto determinado; depois de percebido quais os pontos que cada qual está disposto a aceitar ou, pelo contrário, a rejeitar, tirar-se-á a inferência dos pontos acordados e, deste modo, obtém-se uma conclusão. Quando o discurso flui como uma torrente, embora se faça menção de toda a espécie de argumentos, não é possível a quem escuta fixar-se em nenhum. Quer dizer, não se consegue dominar o fluxo do discurso.

Toda a investigação centrada sobre uma dada questão e conduzida segundo uma determinada metodologia deve começar pela delimitação do tema, à maneira do que se faz com as fórmulas <jurídicas> do tipo *A MATÉRIA EM CAUSA É A SEGUINTE*[58], o que permite aos interlocutores acordarem sobre a matéria de que vão falar.

Esta regra foi proposta por Platão no *Fedro*[59]; Epicuro II 4
aprovou-a, e mantém o parecer de que toda a discussão deverá observá-la . No entanto não se apercebeu do passo a dar imediatamente. De facto ele recusa-se a definir os vocábulos que usa, quando pode dar-se o caso de a definição ser imprescindível para haver acordo entre os dialogantes sobre qual o objecto da discussão, como sucede com o caso que estamos agora a discutir. Pretendemos averiguar qual é o maior

[58] Sobre o conceito de fórmula jurídica e a respectiva estrutura, v. Gaio, *Instituições – Direito privado romano*, IV, 30 e ss. (ed. Fund. Gulbenkian, pp. 422 ss.).

[59] Platão, *Fedro*, 237 b: "Seja qual for o tema, meu rapaz, há um ponto prévio que todos devem observar antes de encetarem uma discussão: saberem bem qual a matéria que vão discutir."

dos bens[60]: poderemos nós descobrir qual ele é se não tivermos chegado a um acordo prévio, quando falamos no limite do bem, sobre o que se entende por "limite", e o que se
5 entende que seja "o bem"? Ora uma definição consiste precisamente em, por assim dizer, desvelar as coisas que estão ocultas, isto é, em esclarecer o que cada coisa é; foi o que tu fizeste algumas vezes, mesmo sem te dares conta disso. Tu definias o que se entende por "limite", ou "ponto extremo", ou "fim último" como aquele critério por que são devidamente aferidas todas as acções, mas que não é aferido por qualquer outra coisa. Excelente definição! Quanto ao que é o "bem", se tivesse sido necessário, talvez o tivesses podido definir como "o que é desejável por natureza", ou o que é "proveitoso", "útil", ou, simplesmente, nos agrada. Pois bem, se isso não te custa, já que não és por completo avesso às definições, e as dás quando queres, gostaria que definisses o que entendes por "prazer", já que é à volta deste conceito que gira toda a discussão."

6 "Por favor" – disse Torquato –, "haverá alguém que ignore o que seja o prazer, ou que careça de uma definição para entender melhor o que ele é?"

"Esse alguém poderia ser eu" – atalhei –, "se não se desse o caso de eu achar que sei claramente o que é o prazer, de ter no espírito um conceito bem firme e completo do que ele seja. Mas digo-te que o próprio Epicuro o ignorava, e daí as suas hesitações; ele dizia com frequência que é necessário nós expressarmo-nos com perfeita consciência do sentido exacto das palavras, e no entanto não sabia exactamente o significado da palavra "prazer", isto é, a que coisa nos referimos quando articulamos a palavra "prazer".

---

[60] Lat. *quaerimus ... finem bonorum*, "investigamos (qual) o limite, a fronteira, o ponto máximo dos bens."

Torquato sorriu, e respondeu: III

"Seria sem dúvida notável que o homem que considerava o prazer como o bem supremo, o ponto mais alto, o limite máximo dos bens desejáveis não soubesse o que era, que espécie de coisa era o prazer!"

"Mas é um facto" – disse eu –, "ou é Epicuro que ignora o que é o prazer, ou os ignorantes são todos os homens, independentemente da parte do mundo em que vivem."

"Onde queres chegar?" – perguntou ele.

"Quero dizer que toda a gente entende por "prazer" os estímulos que recebemos dos sentidos, nos afectam, e nos provocam uma sensação deliciosa." 7

"Então e tu achas que Epicuro ignorava esse tipo de prazer?"

"Nem sempre" – respondi –, "às vezes até o conhecia bem demais, quando declarava não entender onde podia sequer existir algum bem senão o que provém do gozo que sentimos ao comer, ao beber, ao ouvir música ou ao fazer sexo. Ou será que ele nunca disse isto?"

"Até parece que devo envergonhar-me de tais afirmações" – respondeu Torquato –, "ou que não sou capaz de explicar em que sentido ele disse o que disse!"

"Não duvido de que o possas fazer facilmente" – disse eu –, "nem há razão para que te envergonhes de estar de acordo com um sábio, aliás, tanto quanto sei, o único que ousou proclamar-se a si mesmo sábio . Não me parece que Metrodoro alguma vez se tenha sentido tal, pelo contrário, uma vez em que Epicuro o saudou como sábio ele recusou-se a aceitar o benefício de semelhante elogio; e quanto aos famosos "Sete Sábios", foram assim considerados por consenso universal, não por autoproclamação. Mas de momento 8
limito-me a considerar que ao falar em "prazer" Epicuro dá à palavra o mesmo sentido que o comum das pessoas. Toda a gente se refere àquela sensação agradável que recebe-

mos dos sentidos, e a que se dá o nome de ἡδονή em grego, *uoluptas* em latim."

"O que pretendes então?" – perguntou <Torquato>.

"Dir-te-ei o que pretendo" – respondi –, "mais por desejo de aprender do que para te criticar, a ti ou a Epicuro."

"Também eu preferirei aprender algo em que possas esclarecer-me, em vez de censurar-te" – respondeu.

"Sabes certamente o que é para Hierónimo de Rodes[61] o sumo bem, pelo qual entende que tudo o mais deve ser aferido?"

"Sei" – respondeu Torquato –, "o máximo bem para ele consiste em não sofrer."

"E sabes também" – prossegui – "o que ele pensa acerca do prazer?"

9 "Diz que o prazer não é desejável por si mesmo."

"Pensa, portanto, que 'prazer' é uma coisa, e 'não sofrer' é outra coisa diferente."

"É certo" – respondeu –, "mas nisso ele está fortemente enganado; conforme te disse há pouco, o limite máximo do prazer consiste na remoção total da dor."

"Mais logo veremos qual o sentido exacto da expressão *não sofrer*" – disse eu. – "Por agora, a menos que sejas demasiado obstinado, deverás reconhecer que 'prazer' significa uma coisa e 'não sofrer' é uma coisa diferente."

---

[61] Hierónimo de Rodes (séc. III a. C. ?), peripatético; Diógenes Laércio cita algumas vezes a sua obra τὰ Σποράδην ὑπομνήματα *Memórias esparsas*, de que recolhe várias informações sobre diversos filósofos, u.g., II. 14 (sobre Anaxágoras); foi também autor de uma obra Περὶ ἐποχῆς *Sobre a suspensão do juízo*, na qual chamava "escravo" a Fédon, o célebre discípulo de Platão (Diógenes Laércio, II. 105. – Decidimos transcrever a forma erudita do seu nome – Hierónimo –, em vez de o aportuguesarmos como "Jerónimo" apenas para vincar que se trata de um autor muito pouco conhecido que trabalhou numa área bem distinta daquela em que se notabilizou um outro Hierónimo, S. Jerónimo, esse sim, muito conhecido pela sua versão da Bíblia hebraica (e não só!).

"Nesse ponto preciso serei mesmo obstinado: nada é mais verdadeiro <do que 'prazer' e 'ausência de dor' terem o mesmo significado>."

"Responde-me, então" – perguntei –, "quando temos sede e bebemos, sentimos prazer?"

"Quem poderá negá-lo?"

"E esse prazer é equivalente ao desaparecimento da sede?"

"É um prazer de outro género" – disse Torquato –, "a extinção da sede produz um prazer *duradouro*, diferente daquele outro prazer que sentimos enquanto *estamos matando*[62] a sede."

"Então porque designas com a mesma palavra duas coisas tão diferentes?"

"Não te lembras do que há pouco disse[63], que quando todo o sofrimento desaparece o prazer varia, mas não aumenta?" 10

"Lembro-me bem" – respondi –, "tu expressaste-te em óptimo latim, mas com pouca clareza. A palavra *uarietas* 'variedade' é de facto latina, e emprega-se em sentido próprio quando falamos de objectos de cores variadas; por analogia pode empregar-se a propósito de muitas outras coisas diversas: pode falar-se de 'variedade' a propósito de um poema[64], de um discurso, do carácter de uma pessoa, das contingências da vida, e também há a variedade do prazer, quando notamos que muitas circunstâncias distintas dão origem a

---

[62] Cícero refere aqui, como derivando do ensinamento de Epicuro, a concepção de dois tipos diferentes de "prazer": um prazer a que chama "estável", isto é, que corresponde a um "estado", logo, duradouro; e um segundo tipo de prazer que, nas palavras de Torquato, *in motu est* "está em movimento", consiste, portanto, não num estado mas sim num "processo" (= estamos fazendo). Cf. a observação de Woolf, 2001, p. 29, nota 9 (que emprega, para distinguir os dois tipos de prazer, os adjectivos "estático" e "cinético").

[63] Supra, I. § 38.

[64] É o caso das sátiras latinas, género literário caracterizado pela variedade temática e, nos primeiros tempos (com Énio e as primeiras obras de Lucílio), também pela variedade das formas métricas utilizadas.

variados tipos de prazer. Se falasses de 'variedade' neste sentido eu compreender-te-ia, como de resto compreendo mesmo sem tu o dizeres. O que não consigo perceber é essa variedade a que te referes quando dizes que, quando não temos nenhuma dor, estamos a gozar o máximo prazer, mas quando comemos alguns alimentos que ocasionam certos movimentos agradáveis nos sentidos sentimos um prazer 'em movimento', que dá de facto variedade aos prazeres, mas não provoca qualquer acréscimo no prazer de não sentir qualquer dor: repito, não entendo como a *isto* chamas *prazer*."

IV 11 "Porventura poderá" – perguntou ele – "haver alguma sensação mais agradável[65] do que não sentir qualquer dor?"

"Admitamos que não haja nada melhor" – respondi –, (ainda não é isso que estou a investigar), o que pergunto é: por essa ordem de ideias o prazer será, por assim dizer, uma espécie de "indolência"[66]?

"Exactamente!" – disse Torquato –, "e esse prazer é mesmo tal que nenhum há que lhe seja superior."

"Se isso é assim, se para ti o supremo bem tem essa configuração, isto é, se não é mais do que somente não sentir dor, por que razão não postulas isto como princípio, e como
12 tal o afirmas e sustentas? Que necessidade há de introduzir o prazer no conjunto das virtudes, como uma meretriz num círculo de damas respeitáveis? A palavra 'prazer' é desagradável, tem má reputação, é suspeita. Por isso mesmo é que vós costumais repetir com frequência que nós não com-

---

65 Para significar "agradável" Cícero (ou melhor: 'Torquato'), emprega o adjectivo *suauis*; cf. a propósito os versos famosos com que Lucrécio inicia o Canto II do seu poema: "É grato (*suaue*), quando os ventos furiosos agitam o vasto mar, contemplar de terra alguém em grande dificuldade. Não porque cause qualquer prazer assistir ao sofrimento alheio, mas porque é grato ver os males de que nós estamos isentos."

66 "Indolência", cujo sentido corrente é sinónimo de "moleza", "preguiça", significa etimologicamente "ausência (prefixo negativo *in-*) de dor".

preendemos o que Epicuro tem em mente quando fala em 'prazer'. Quando me vêm com tal objecção (o que acontece com imensa frequência), embora eu seja usualmente muito calmo nestas discussões, às vezes acabo por ficar irritado. Será que eu não entendo o que significa ἡδονή em grego, ou *uoluptas* em latim? Qual das duas línguas desconheço? E por que razão eu desconheço, mas todos quantos se afirmam Epicuristas conhecem perfeitamente o significado de ambas <as palavras>? É certo que vós demonstrais eloquentemente que para um futuro filósofo a cultura literária não interessa para nada! Tal como os nossos antepassados foram buscar Cincinato[67] ao arado para o eleger ditador, assim vós andais por todas as aldeias a arrebanhar discípulos, homens de bem, certamente, mas pouco eruditos! Quer isto dizer que eles per- 13
cebem as palavras de Epicuro, mas eu não percebo nada? Para que vejas que eu percebo, começarei por dizer-te que *uoluptas* significa exactamente o mesmo que ἡδονή. Sucede com frequência sentirmos dificuldade em achar um equivalente latino exacto de um termo grego: neste caso não foi preciso procurar muito. Não será possível encontrar um vocábulo latino que corresponda melhor do que *uoluptas* ao valor semântico do vocábulo grego. Todos os falantes de latim, onde quer que vivam, entendem por esta palavra duas coisas: alegria no espírito, agradável sensação de bem estar no corpo. Uma personagem de Trábe[68] emprega a expressão

[67] L. Quíncio Cincinato, herói semilendário da república primitiva, nomeado ditador em 458 e 439 a. C. Os emissários do Senado que lhe foram entregar esta magistratura encontraram-no trabalhando, arando as suas terras no campo com os bois, tarefa a que regressou assim que deu por terminada a sua missão (T. Lívio, *Ab Vrbe condita*, III. XXVI, 7, ss.). É o paradigma ideal das virtudes dos romanos antigos,

[68] Um dos autores das chamadas comédias *togatae*, isto é, em que as personagens envergavam trajes romanos (nomeadamente a *toga*). Destes autores, salvo alguns ínfimos fragmentos e breves referências, praticamente tudo se perdeu.

"excessivo prazer[69] *do espírito"* para significar "alegria", como faz a personagem de Cecílio que diz de si mesma *"estar alegre de todas as espécies de alegria*[70]". Mas há uma diferença, já que empregamos *uoluptas* mesmo falando do espírito (o que é um erro, segundo pensam os Estóicos, que o definem nestes termos: "uma excitação do espírito à margem da razão, quando julga estar desfrutando de um bem efectivo"), ao passo que não usamos *laetitia* "alegria" ou *gaudium* "contentamento" com referência ao corpo. Mas segundo o sentir de
14 todos os falantes do latim, emprega-se *uoluptas* quando temos uma sensação agradável[71] que afecta algum dos sentidos. O termo *iucunditas,* aliás, se quiseres também o podes usar a respeito do espírito (o verbo *iuuare* "agradar, ser agradável" tanto se emprega para o espírito como para o corpo, e o mesmo se passa com o adjectivo derivado *iucundus* "agradável"); por aqui podes perceber que entre alguém dizer

Estou tão cheio de alegria que não consigo estar quieto[72],

ou afirmar

Tenho a alma completamente a arder[73],

frases que exprimem, respectivamente, um sentimento de grande alegria ou uma sensação de enorme sofrimento, há uma possibilidade intermédia, <a de alguém que diz>:

[Este facto chegou agora mesmo ao nosso conhecimento[74]*,]*

---

69 Lat. *uoluptas.*

70 Lat. *laetitia.* Cecílio, v. 254 Warmington.

71 Lat. *iucunditas.*

72 Verso de uma comédia de autoria incerta.

73 Cecílio Estácio, comédia incertsa, v. 224 Warmington.

74 Terêncio, *Heautontimorumenos,* 53. – Reynolds mantém o verso no texto, mas insere-o entre parênteses rectos, o que significa que aceita a exclusão proposta por P. G. McC Brown, 1997, por considerar o verso interpolado. De facto, só com muito boa vontade será possível entender este verso como exprimindo um estado intermédio entre a alegria e a tristeza.

<frase> que não exprime nem alegria nem angústia; ora uma distinção semelhante verifica-se no caso das pessoas que, ou gozam a satisfação dos maiores prazeres corporais, ou sofrem as dores mais intensas – e, entre umas e outras, as que não estão a sentir nem prazer nem dor.

Achas que respeito como deve ser o significado exacto **V 15**
das palavras, ou será que ainda preciso de lições de grego ou de latim? Vê bem, por conseguinte, já que estou convencido de conhecer bem a língua grega, se não se dará antes o caso de, quando não percebo o que Epicuro quer dizer, a culpa ser dele, que fala de maneira a não ser entendido. A incompreensão pode resultar de duas causas, ambas desculpáveis: uma, quando se usa deliberadamente um estilo demasiado obscuro, como fazia Heraclito[75], "donde lhe veio a alcunha de σκοτεινός *skoteinós* 'o Obscuro', precisamente por falar da natureza numa linguagem hermética"[76]; outra, quando é a obscuridade da matéria, e não a das palavras, o que dificulta o entendimento, como sucede com o *Timeu* de Platão[77]. No caso de Epicuro, segundo me parece, o que se passa não é que ele não quisesse, se porventura pudesse, falar com toda a clareza; <de resto>, nem a matéria de que trata é obscura, como a dos físicos, nem necessita de uma linguagem especial, como a dos matemáticos, pelo, contrário, ocupa-se

---

[75] Filósofo pré-socrático (séc. VI-V a. C.).

[76] Esta frase entre aspas tem todo o aspecto de ser uma citação, mas de que autor não se sabe ao certo: Rackham sugere a possibilidade de se tratar do poeta satírico Lucílio; Gigon-Straume-Zimmermann aventam a hipótese de ser "(ein) Zitat aus einer römischen Komödie, dir wir nicht kennen" (Gigon-Straume-Zimmermann, 1988, p. 445).

[77] Diálogo da última fase da produção platónica. Trata-se de uma exposição, a cargo do filósofo pitagórico de nome Timeu, da origem e estrutura do universo devida a um deus criador, ou demiurgo. Esta obra de Platão foi estudada e traduzida, ou adaptada, para latim por Cícero, cujo texto sobreviveu em parte e figurará, em tradução portuguesa, em outro volume dos seus "Textos Filosóficos".

de um assunto claro, fácil de entender, acessível ao comum das pessoas.

Vós não negais que nós saibamos o que seja o "prazer", mas sim o que <Epicuro> pretende dizer; dito de outra maneira, o que se passa não é que ignoramos o sentido da palavra, mas sim que Epicuro a usa num sentido que é só seu,
16 e não no sentido corrente. Se ele pretende dizer o mesmo que Hierónimo, para quem o supremo bem consiste em "viver sem sofrimento algum", porque prefere falar em "prazer" em vez de em "ausência de dor", como este faz, e sabe muito bem o que quer dizer? Quando, ao falar em "prazer", entende simultaneamente a sensação resultante de um movimento (ele chama "doce" à forma de prazer 'cinético'[78], e <prazer> "estático" ao que resulta da ausência de dor), onde pretende ele chegar? Ele nunca conseguirá que uma pessoa que se conheça bem, ou seja, que compreenda a sua natureza e os seus sentidos, entenda "ausência de dor" e "prazer" como expressões sinónimas. Chama-se a esta atitude, Torquato, forçar os sentidos, extrair das nossas mentes o significado das palavras que lá temos gravado. Quem ignora que a natureza <humana> conhece três estados possíveis: um, quando sentimos prazer, dois, quando sofremos; e um terceiro, em que estou neste momento, e creio que vós também, em que não sentimos nem sofrimento, nem prazer; sente prazer, por exemplo, quem está num banquete, sente dor, quem está a ser torturado. Não vês tu que entre a enorme multidão dos seres humanos há um estado intermédio, em que não se sente prazer nem dor?"

---

[78] Isto é, prazer que consiste num movimento (*in motu*). O adjectivo "cinético" (= grego κινητικός *kinetikós*) é empregado por Rackham e Woolf para traduzir a ideia que Cícero exprime pelo sintagma *in motu* "em movimento", e tem a vantagem de se contrapor a "estático", que, por sua vez, corresponde em latim ao sintagma *in stabilitate*). Obtemos assim um jogo de expressões paralelas, em latim e em português: *uoluptas in motu* <> *prazer cinético* – *uoluptas in stabilitate* <> *prazer estático.*

"Não penso assim" – replicou Torquato –, "em meu 17
entender, toda a pessoa que não está a sofrer está a sentir prazer, digo mesmo, o maior dos prazeres."

"Parece-te então que sentem o mesmíssimo prazer tanto quem não tem sede e prepara uma bebida para outro, e quem tem sede e a bebe?"

"Pára com as perguntas, por favor!" – atalhou Torquato; VI
– "eu bem o queria desde o princípio, porque já pressentia que iríamos cair nas artimanhas dialécticas."

"Preferes, portanto" – perguntei –, "que a discussão prossiga à maneira dos retores, e não à dos dialécticos?"

"Como se o discurso contínuo" – disse ele – "fosse apanágio exclusivo dos oradores, e não dos filósofos!"

"Segundo Zenão, o Estóico" – observei –, "toda a capacidade oratória, como de resto já Aristóteles tinha referido, realiza-se segundo duas modalidades; a retórica, dizia ele, assemelha-se à palma da mão, a dialéctica, ao punho cerrado, porque os oradores espraiam-se mais, enquanto os dialécticos são mais concentrados. Mas vou fazer-te a vontade, e tentarei falar à maneira retórica, mas à retórica dos filósofos, e não segundo a minha retórica judicial, pois esta última é um tanto menos sofisticada, já que temos de falar perante o povo. Mas ao desprezar a dialéctica, Torquato, a qual reúne em si 18
toda a ciência que nos permite saber o que cada coisa é, ajuizar das suas qualidades e estabelecer a metodologia da investigação e do debate, Epicuro claudica na sua exposição, segundo me parece, pois não consegue planificar correctamente as suas ideias, como ainda há pouco pudemos verificar. De acordo convosco o supremo bem é o prazer. Ora a primeira coisa a fazer seria definir o que é o "prazer", pois de outra forma não conseguiremos chegar a uma conclusão definitiva. Se ele tivesse esclarecido esta questão, não se teria enredado em dificuldades. Poderia ter de "prazer" a mesma concepção que Aristipo, ou seja, uma sensação doce e agradável que afecta os sentidos, a que até os animais, se falassem, poderiam cha-

mar "prazer", ou, se preferisse falar num seu dialecto privado, e não na língua comum

a todos os Dánaos e Micénicos
e mais ao povo da Ática,[79]

bem como a todos os outros Gregos citados nestes anapestos, poderia designar por "prazer" apenas a "ausência de dor", e rejeitar a definição de Aristipo; ou então, se gostasse das duas definições, como de facto gosta, poderia juntar a "ausência de dor" ao "prazer" e assumir, não apenas um, mas sim dois "supremos bens"!

19 Muitos e grandes filósofos têm concebido como sumo bem um composto de duas facetas[80]; por exemplo Aristóteles combinou a prática da virtude com a prosperidade bem realizada[81], Califonte[82] acrescentou o prazer à honestidade, Diodoro[83] juntou à mesma honestidade a ausência de sofrimento. O mesmo poderia ter feito Epicuro se unisse a definição dada por Hierónimo à antiga definição de Aristipo. Estes dois pensadores têm posições distintas, por isso dão

---

[79] "Dánaos", nome colectivo para designar os "Gregos" na epopeia homérica. Este fragmento poético deve provir de qualquer tragédia latina não identificada. Possivelmente estes versos pertenceriam ao párodo, ou entrada do Coro em cena, usualmente composto em anapestos, unidade métrica formada por duas sílabas breves seguidas de uma sílaba longa, considerado um ritmo próprio da marcha.

[80] A teoria subjacente a este desenvolvimento é a chamada *Carneadea diuisio*, i.e., a consideração não só de todos os filósofos que defendiam esta ou aquela concepção do supremo bem, mas também de todas as concepções teoricamente possíveis sobre este tópico. Esta teoria será apresentada e desenvolvida infra, V. 16-23.

[81] Cf. u.g., *Ética a Nicómaco*, 1098 b 12 ss.

[82] Califonte, filósofo (séc. III ou II a. C.) de obediência desconhecida (Gigon), ou epicurista (segundo Rackham).

[83] Diodoro de Tiro. Peripatético (séc. II a. C.).

definições diferentes, e, como ambos sabem falar grego muito bem, nem Aristipo, para quem o sumo bem é o prazer, inclui a ausência de dor no prazer, nem Hierónimo, que decretou como sumo bem a ausência de dor, usou alguma vez o termo 'prazer' para designar esse não-sofrimento, tanto mais que ele nem sequer incluiu o prazer entre as coisas desejáveis. **VII 20**

Trata-se, portanto, de duas coisas distintas, e não apenas, como tu pensas, de duas expressões linguísticas. Uma coisa é estar isento de dor, outra é sentir prazer. A duas coisas tão díspares quereis não somente aplicar uma única designação (o que eu ainda poderia aceitar), mas pretendeis fazer de duas uma só, o que é de todo impossível. Ora Epicuro, que aceita as duas componentes, deveria lidar com ambas, o que faz de facto, mas mantém uma só designação comum. E como ele enaltece o "prazer" em muitos passos, e usa sempre a mesma palavra que todos usamos, ousa afirmar que nem sequer suspeita que se possa admitir a existência de algum bem separadamente do tipo de prazer de que fala Aristipo. E faz esta afirmação no livro que dedicou na íntegra ao estudo do supremo bem. Num outro livro, em que em frases muito sintéticas condensa as suas teses fundamentais, livro que, segundo se diz, mais parece uma colectânea de oráculos sapienciais, escreve estas palavras, que tu, Torquato, decerto conheces de cor (quem de entre vós não decorou as κυρίαι δόξαι[84] de Epicuro, ou seja, as sentenças mais pensadas, em que se condensam os ensinamentos fundamentais para que possamos atingir a felicidade?).

Ouve com atenção, para verificares se eu traduzi bem as **21** suas palavras: *"Se tudo quanto proporciona prazer aos libertinos os livrasse do medo dos deuses, da morte e da dor, e lhes ensinasse quais os limites a pôr aos seus desejos, nada teríamos <a censurar-lhes>, pois eles estariam assim a gozar de toda a espécie de prazeres, sem*

[84] *Kyríai dóxai* "Máximas fundamentais".

a mínima fracção de dor, de sofrimento, ou seja, sem sentirem nenhum mal."[85]

Neste momento Triário não conseguiu conter-se, e perguntou: "Por favor, Torquato, é verdade que Epicuro disse isto?" (A mim pareceu-me que ele sabia muito bem a resposta, mas queria ouvir Torquato confirmar.)

Este, porém, não teve o mínimo receio, e reconheceu-o francamente: "Por essas mesmas palavras; mas vós não entendeis onde ele quer chegar."

"Se <Epicuro> pensa uma coisa e diz outra", <- exclamei, –> "nunca chegarei a entender o que ele pretende dizer; mas acho que diz precisamente aquilo que pensa. Agora quando ele diz que os libertinos não devem ser censurados se forem sábios, diz algo de tão absurdo como seria dizer que não devemos censurar os assassinos se eles não forem gananciosos, nem recearem os deuses, a morte ou a dor. Que sentido tem então conceder uma excepção aos libertinos, e imaginar que pode haver alguns que, conquanto vivam luxuriosamente, não incorrem na censura do 'príncipe dos filósofos' a pretexto de, pelo menos, não cometerem outras fal-
22 tas? Mas não é verdade, Epicuro, que tu deverias criticar os libertinos precisamente porque vivem com o fito de gozarem de toda a espécie de prazeres, quando, segundo a tua tese, o maior dos prazeres consiste em não sentir dor? Encontraremos decerto muitos debochados que, por um lado não querem saber da religião *"a ponto de comerem da bandeja <das oferendas>"*[86], e por outro desprezam a morte a ponto de estarem sempre a repetir <o verso da comédia> *Hímnis:*

---

[85] Tradução quase integral da máxima 10 da colectânea. Apenas algumas inexactidões: onde Cícero escreve *(d)o medo dos deuses,* no original lê-se, lit., "os medos (causados) pelo pensamento nos fenómenos celestes" (τοὺς φόβους ... τοὺς τε περὶ μετεώρων)

[86] Expressão de cunho proverbial, para denotar a tendência desmesurada para a gula.

A mim bastam-me seis meses de vida, o sétimo ofereço-o ao Orco![87]

Os remédios contra a dor vão com certeza procurá-los na "farmácia" de Epicuro: *"Se é grave <a dor>, dura pouco; se é duradoura, é ligeira!"*[88] Mas há uma coisa que não entendo: como pode um libertino pôr um freio aos seus desejos?![89]

Que sentido tem então dizer: *"Nada tenho a censurar-lhes se puserem um limite aos seus desejos"?* Isto equivale a dizer: *"Não repreendo os debochados se eles não forem debochados."* Pela mesma ordem de ideias também não censurarás os desonestos desde que sejam pessoas de bem. Aqui temos um homem austero que acha não dever censurar sequer a luxúria, e por Hércules, Torquato, para dizermos a verdade, se o sumo bem é o prazer faz muitíssimo bem em não censurar! Eu por mim não me limito a considerar debochados, como vós fazeis, os que vomitam para cima da mesa, saem dos banquetes em braços, e voltam no dia seguinte a encher-se ainda com a digestão por fazer, criaturas que, diz-se, nunca conseguem ver nem o pôr nem o nascer do Sol e que vivem na miséria depois de dissiparem todo o património[90]. Nenhum de nós pensa que os debochados deste género levam uma vida agradável. Imaginemos antes indivíduos bem arranjados, elegantes, com excelentes cozinheiros e padeiros <ao seu serviço>, comendo toda a espécie de peixes, de aves, de caça, tudo exótico e rebuscado, que evitam ficar enfartados, **VIII 23**

"a quem"

---

[87] Comédia de Cecílio Estácio, v. 64 Warmington. O Orco é o Inferno, o mundo dos mortos.

[88] Epicuro, *Epístola a Meneceu*, 133: *"Das desgraças, ou a duração ou a intensidade do sofrimento duram pouco"*.

[89] Se se pedisse a Epicuro a definição de "libertino", um dos traços distintivos seria fatalmente a incapacidade de refrear os desejos!

[90] Tópico frequente nos poetas satíricos latinos. A título de exemplo, v. Pérsio, *Sátiras*, III. Vv. 98-106.

como escreve Lucílio,

> *"da garrafa cheia servem um vinho* χρυσίζον[91]
> *ao qual nem prensa nem filtro roubaram nada do aroma"*[92],

com acompanhamento musical, e todos os demais luxos que, caso faltem, Epicuro proclama ignorar o que seja a boa vida; acrescentem-se belos e jovens escravos a servirem à mesa, sigam o mesmo padrão as roupas, as pratas, os vasos de Corinto[93], a própria sala, todo o edifício – os debochados deste tipo têm sem dúvida uma bela vida, mas eu nunca diria
24 deles que são felizes. Daqui não se conclui que o prazer não seja prazer, mas sim que o prazer não é o supremo bem. A Lélio[94], que foi em jovem discípulo do estóico Diógenes[95], e mais tarde de Panécio[96], não foi dado o cognome de Sábio por ignorar quais as coisas que tornam a vida agradável (uma coisa é o saber da inteligência, outra coisa é o saber do palato!), mas sim por não lhes atribuir qualquer importância.

---

[91] Χρυσίζον *khrysízon* "dourado, cor de ouro".

[92] Versos de Lucílio, 1172-73 Krenkel. Texto pouco seguro. A nossa tradução segue o texto Gigon-Styraume-Zimmermann, que procura corrigir algumas falhas quer de Reynolds (Cícero), quer de W. Krenkel (Lucílio).

[93] Vasos em bronze, muito apreciados em Roma.

[94] Gaio Lélio, mais tarde cognominado "Sábio" (grego σοφός), pelo que os seus três nomes segundo o modelo latino usual eram *Caius Laelius Sapiens*, nobre político romano do séc. II a. C., amigo íntimo de P. Cornélio Cipião Emiliano, cujos ideais de natureza cultural partilhava. Cícero atribui-lhe o papel principal no seu diálogo *De amicicia* "Sobre a amizade".

[95] Diógenes de Babilónia, discípulo e sucessor de Crisipo (Radice, *Stoici antichi*, pp. 1384-1450.

[96] Panécio, estóico do período dito "Estoicismo médio". Amigo também de Cipião Emiliano, a cujo círculo cultural pertencia. V. Panezio, *Testimonianze e frammenti*, ... edizione ... a cura di Emmanuele Vimercati, Milano, Bompiani, 2002.

"Ó erva azeda[97]*, o que se diz de ti, mesmo sem se saber bem quem*
[és!
Era sobre ele que Lélio, o σοφός*, costumava soltar clamores*
quando censurava um por um os nossos comilões."

Fazia muito bem Lélio, como σοφός que era, quando dizia:

"Ó Públio Galónio, és um sorvedouro, um desgraçado!
Nunca jantaste bem na tua vida, embora consumas todos
os teus bens num lavagante e num gigantesco esturjão!"

Quem isto diz é um homem a quem nada importa o prazer, para negar que jante bem o outro, para quem o prazer é tudo na vida; note-se que ele não diz que o outro não comeu tudo quanto queria (mentiria se o fizesse), nega é que ele tenha comido bem. Com sensatez e seriedade, Lélio distingue entre "prazer" e "bem". Daqui se conclui que quem janta "bem" janta sempre à sua vontade, mas quem janta à sua vontade nem sempre janta bem. Lélio, esse, jantou sempre bem. 'Bem': em que sentido? É Lucílio que o diz: 25

cozido
e condimentado;"

sim, mas qual era o prato principal?

"Uma interessante conversação",

e depois?

"Se o perguntas, um belo convívio!"[98]

---

[97] Planta – as chamadas "azedas" – que se usava para acalmar as dores do estômago que apoquentavam os *glutões* ou, mais benevolamente: os *gourmets* do tempo. A metonímia denota a frequência com que esta personagem teve de recorrer a este meio de tratamento.

[98] Lucílio, vv. 1136-37 Krenkel. A descrição do jantar de Lélio, o Sábio, tem características diametralmente opostas à do banquete de Galónio, o Epicurista!

Quero dizer: ele vinha para o jantar com o espírito tranquilo, apenas para saciar os desejos naturais. Tinha por isso toda a razão quando dizia que Galónio nunca havia jantado bem, tinha razão quando lhe chamava *"desgraçado"*, porque todas as suas faculdades não tinham outro fim senão satisfazer a gula. Que ele jantava até se fartar, ninguém o nega. Então porque não jantava 'bem'? Porque "jantar bem" significa fazê-lo com moderação, frugalidade, decência, ao passo que <Galónio> comia alarve, imoderada e indecentemente, logo, não 'jantava bem'. Lélio nem sequer considerava o sabor das azedas mais natural que o do esturjão de Galónio, para ele todo o sabor era indiferente[99], o que não seria se pensasse que o sumo bem era o prazer.

IX "Deve, portanto, eliminar-se o prazer, não apenas para agir com decência, mas também para usar uma linguagem
26 própria de pessoas civilizadas. Como podemos, então, determinar qual o sumo bem na nossa vida, se, ao que parece, nem sequer sabemos o que significa "jantar bem"? Ora o que diz o nosso filósofo? *"Há três géneros de desejos: <um>, naturais e necessários; <dois>, naturais mas não necessários; <três>, nem naturais nem necessários."*[100] Para começar, fez a divisão de uma forma imprópria, já que de dois géneros ele fez três. Isto não é dividir, é fazer em bocados. Os discípulos, os que estudaram lógica (que Epicuro detesta!), costumam fazer assim <a divisão>: *"Há dois géneros de desejos, os naturais e os vazios; e há duas <espécies> dos naturais, os necessários e os não necessários."* A divisão assim estaria bem feita. É incorrecto tomar
27 uma espécie resultante da divisão e inclui-la no género. Mas deixemos passar isto. <Epicuro> não aprecia a elegância da exposição, prefere falar de forma confusa; pois faça como é

---

[99] Influência de Panécio, já que para os estóicos tudo é indiferente, salvo o sumo bem, que deve procurar-se atingir, e o supremo mal, que devemos evitar a todo o custo.

[100] V. supra, I. 45.

seu hábito, desde que pense correctamente. Agora há um ponto que eu de modo algum aprovo, quando muito tenho de tolerá-lo: ouvir um filósofo falar sobre os limites a pôr aos desejos. Então o desejo pode ter limites? Não, tem de ser eliminado, arrancado pela raiz. Haverá alguém cujos desejos nós possamos considerar como justificáveis? Se assim fosse, poder-se-ia ser avarento, mas com moderação, adúltero, mas na justa medida, e libertino, na mesma proporção! Que espécie de filosofia é esta que não põe um termo à perversidade, e se contenta com uma certa mediania no vício? Com esta última divisão já posso estar de acordo, embora sinta a falta da elegância. Dê-se assim a uns <o nome de "desejos naturais">, e reserve-se o nome de "apetites" para outro fim, para poder condenar estes à pena capital quando falarmos da avareza, da intemperança, e dos <outros> vícios mais graves.

Desta <repartição dos desejos> pode <Epicuro> servir-se 28
à vontade, e com frequência. Neste ponto não o censuro, pois é natural que um filósofo tão importante e conhecido defenda com coragem as suas teses. Mas quando ele parece usar o termo "prazer" com o mesmo significado que toda a gente lhe dá, e o faz com excessiva frequência e entusiasmo, mete-se por vezes em grandes trabalhos: dá a impressão que nenhum acto é tão baixo que não possa ser cometido a fim de proporcionar prazer, na condição de escapar ao conhecimento público. Em seguida, corado de vergonha (reacção que só demonstra a força da natureza), <Epicuro> procura refúgio nesta outra tese: ao prazer que consiste em não ter dor não é possível acrescentar o que quer que seja. Só que a este estado de não sentir dor não se chama <em linguagem corrente> "prazer". *"Não me interessam as palavras!"* – <diz ele>. Mas não é exacto que estamos a falar de duas realidades distintas? *"Hei-de encontrar muitas pessoas, muitíssimas mesmo, menos interessadas nessas minudências e menos maçadoras do que vós, a quem com facilidade persuadirei do que eu quiser."* Nesse caso, porquê hesitar em afirmar que, como não sentir dor é o prazer supremo, então não sentir prazer

deverá ser a suprema dor? Porque não? *"Porque o contrário de 'dor' não é 'prazer', mas sim 'privação da dor'."*

X 29 Sucede que <Epicuro> não se dá conta de que esta sua proposição é a melhor prova contra o tipo de prazer que, caso o eliminemos, ele já não entende o que devemos considerar "bem"; esse tipo de prazer é aquele que obtemos através do palato, dos ouvidos, e dos demais sentidos, mas para enumerar todos os casos ter-se-ia de solicitar autorização prévia! Dizia eu que este tipo de prazer que o nosso austero e grave filósofo considera o único bem, acaba, na realidade, por revelar-se algo que nem sequer é desejável, porque, segundo ele próprio explica, nós não precisamos deste tipo de prazer
30 quando estamos ao abrigo da dor! Tantas contradições! Se <Epicuro> tivesse aprendido a definir ou a dividir <os conceitos>, se desse alguma atenção à linguagem, se se ativesse ao significado corrente das palavras, nunca teria caído num buraco destes! Vê agora como ele procede. Chama "prazer" a algo que nunca teve semelhante nome; onde há duas coisas considera haver apenas uma. O que ele chama "prazer cinético" (nome que dá aos prazeres suaves e algo adocicados), umas vezes fá-los tão inocentes que até parece estarmos a ouvir M'. Cúrio[101], outras enaltece-os de tal maneira que chega a dizer que, sem eles, nem consegue sequer imaginar o que seja o bem. A um tal discurso já nem devia ser um filósofo a pôr cobro, mas sim um censor[102]; e o mal não está

---

[101] Mânio Cúrio (nome completo *Manius Curius* Dentatus), herói da época republicana, cônsul por três vezes (290, 275 e 274 a. C.), modelo das virtudes ancestrais da antiga Roma. Distinguiu-se nas guerras contra os Samnitas e contra Pirro, rei do Epiro.

[102] Os dois censores, magistrados eleitos de cinco em cinco anos, tinham o encargo de fazer o recenseamento da população (*lustrum*), de fixar a pertença a uma determinada classe censitária (i.e., em função dos bens de cada um), de zelar pela moralidade pública, etc. Esta magistratura, de duração limitada a um ano e meio, era considerada a mais importante do *cursus honorum* "carreira das honras" senatorial.

apenas nas palavras, está também nos costumes. <Epicuro> diz não censurar a dissipação[103] desde que imune a insaciáveis desejos e temor <pelos resultados>. Neste passo até parece estar a angariar discípulos, como se os jovens que querem ser libertinos devessem primeiro tornar-se filósofos.

A origem do supremo bem para cada espécie de seres animados, <Epicuro> vai procurá-la, creio, ao momento do nas- 31
cimento. *"Assim que um ser animado nasce, deleita-se logo com o prazer, e procura-o por o considerar um bem; igualmente rejeita a dor como sendo um mal."*[104] Quer ele dizer que os seres vivos ainda não corrompidos sabem ajuizar na perfeição sobre o que é mal e o que é bom <para eles>. Estas palavras tu mesmo as disseste, é a vossa linguagem. Tanto dislate junto! Uma criança que ainda mal sabe balbuciar julgará qual é o melhor dos bens recorrendo ao "prazer estático" ou ao "prazer cinético!?" (Se essa for a vontade dos deuses, até aprenderei a terminologia de Epicuro!)

Se escolher o "estático" é por instinto natural, que tem em vista a autopreservação, o que não me custa aceitar. Se escolher o "prazer cinético", como corresponde à vossa ideia, nenhum prazer será considerado tão torpe que mereça ser rejeitado; simultaneamente, o ponto de partida do ser animado acabado de nascer não poderá ser o supremo prazer[105], que tu definiste como correspondendo à ausência de dor.

A comprovação desta ideia, Epicuro não a foi buscar às 32
crianças nem aos animais, que para ele são um espelho da natureza, isto é, não chegou ao ponto de afirmar que foi por instinto natural que umas e outros se puseram à procura do

---

[103] Lat. *luxuria*, termo que tem o sentido de "excesso", "extravagância", "deboche", "luxo, ostentação", além do valor que conserva em português.

[104] Cf. supra, I. § 30.

[105] Uma vez que o ser vivo acabado de nascer começa por ser movido pelo instinto de conservação.

'prazer de não sentir dor'. O instinto natural não desperta os desejos da mente, o estado de não sentir dor não dispõe de nenhum aguilhão que desperte a mente (neste ponto também Hierónimo caiu em erro), apenas o prazer efectivo causado pelas sensações é capaz de produzir esse efeito. É sempre com base neste facto que Epicuro demonstra que é natural a busca do prazer, porquanto o prazer cinético atrai a si quer as crianças quer os animais, coisa que não faz o prazer estático consistente na ausência de dor. Como conciliar estas duas ideias: que o instinto natural provém de um tipo de prazer, mas que é o outro tipo que se considera o melhor dos bens?

XI 33 Os animais, quanto a mim, não possuem faculdade de julgar. Os animais podem não ser corrompidos, mas podem ser <naturalmente> violentos[106]. Um pau pode ser torcido e recurvado por meios técnicos, ou pode ser encontrado assim na natureza; também a natureza dos animais pode não ser corrompida por alguma forma perversa de tratamento, mas devido à sua própria natureza. Também não é a natureza que move a criança a procurar o prazer, mas sim a lei da sobrevivência, que faz com que ela se mantenha sã e salva. Todo o ser vivo assim que nasce estima o seu ser e todas as respectivas componentes, aprecia sobretudo as duas principais, a mente e o corpo, depois as componentes de ambos. Tanto na mente como no corpo existem algumas faculdades mais importantes; o ser vivo, a princípio, dá-se confusamente conta delas, depois começa a saber distingui-las, procurando as que lhe foram dadas pela natureza em primeiro lugar, e rejeitando as

34 opostas. Se o prazer faz ou não parte das primeiras características naturais, é uma questão difícil de decidir; mas entender que, para além do prazer, nada mais conta, nem os membros, nem os sentidos, nem a actividade intelectual, nem a

[106] "Podem não ser corrompidos": quer dizer, pode dar-se o caso de animais mansos por natureza se tornarem agressivos em virtude do tratamento que lhes é dado.

integridade do corpo, nem a saúde – isso a mim parece-me sinal da maior falta de senso.

É deste ponto que decorre necessariamente toda a teoria do bem e do mal. A posição de Pólemon, bem como a anterior de Aristóteles, considera como princípios fundamentais aqueles que atrás referi. Daqui nasceu a doutrina da Antiga Academia e dos Peripatéticos: o limite do bem[107] situa-se, para estes, no "viver segundo a natureza", isto é, praticar a virtude e usufruir dos bens primordiais proporcionados pela natureza. À virtude Califonte limitou-se a acrescentar o prazer, Diodoro a ausência da dor. ★ ★ ★ [108] Todos os pensadores que enumerei estabelecem o que é para si o maior dos bens: para Aristipo, o simples prazer, para os Estóicos o viver de acordo com a natureza, que consiste, para eles, em seguir a virtude, ou seja, viver de acordo com o bem moral; este princípio pode interpretar-se assim: viver com plena consciência de quais os acontecimentos que decorrem da natureza, adoptando os procedimentos que estão de acordo com a natureza e rejeitando os que se lhe opõem. Assim temos 35
três delimitações que excluem o bem moral: a primeira, de Aristipo ou de Epicuro, a segunda de Hierónimo, a terceira de Carnéades[109]; outras três em que entra o bem moral com algum acréscimo, ou seja, as de Pólemon, de Califonte, de Diodoro; uma delimitação simples, da autoria de Zenão, que consiste exclusivamente na decência, isto é, no bem moral; quanto às de Pírron, de Aríston e de Herilo, já há muito que foram postas de lado. Os restantes foram consequentes, ao

---

[107] Lat. *finis bonorum* "a fronteira, o último limite, o ponto máximo do bem".

[108] Lacuna nos mss., postulada por Madvig, onde se faria uma primeira referência aos pensadores que Cícero refere mais adiante.

[109] Em boa verdade, Carnéades não tem nenhuma teoria sobre o supremo bem, porquanto, na sua qualidade de céptico, se limitava a demolir as teorias alheias.

fazerem o supremo bem acordar-se com o ponto de partida, como é o caso de Aristipo, ao tomar como ponto máximo o prazer, de Hierónimo, a ausência de dor, de Carnéades, a fruição dos instintos naturais. Quanto a Epicuro, se ao declarar como ponto de partida o prazer estivesse a pensar no sentido que Aristipo dá ao termo, deveria fazer como este, e dar-lhe o título de supremo bem; mas se por 'prazer' entendesse o mesmo que Hierónimo, então deveria ter tomado como ponto de partida o prazer nesta acepção.

36 Quanto ao facto de ele atribuir aos sentidos a competência para julgar o prazer como um bem e a dor como um mal, está a atribuir aos sentidos mais do que as nossas leis nos permitem quando actuamos como juízes em processos de direito privado. Nós não podemos julgar senão os casos que caem dentro da nossa jurisdição. É por isso inútil o costume que têm os juízes de, ao pronunciarem uma sentença, declararem: *"Se este <caso> cai na minha jurisdição!"*, porquanto, se o caso não fosse da competência do juiz, a sentença seria inválida mesmo sem as ditas palavras. Quais são as competências dos sentidos? Julgar se algo é doce ou amargo, macio ou áspero, se está perto ou longe, parado ou em movimento,
37 se é quadrado ou redondo. Por conseguinte, só a razão pode dar uma sentença justa, usando os recursos da ciência das coisas divinas e humanas a que com propriedade se pode chamar "sabedoria", e recorrendo ainda às virtudes, a que a razão atribui a soberania sobre tudo, mas que tu, <Epicuro>, nomeaste auxiliares e servas dos prazeres. Segundo o veredicto unânime de todas elas, <a razão> sentenciará que o prazer, não só não tem qualquer direito a ocupar sozinho o posto de supremo bem, que nós procuramos, mas nem sequer deve colocar-se no mesmo plano que a moralidade.

38 Idêntica sentença será dada sobre a ausência de dor. É de excluir também a posição de Carnéades, e não será aceite nenhuma determinação do sumo bem em que haja participação do prazer ou da ausência de dor, ou, pelo contrário,

exclusão do bem moral. Restam, portanto, duas posições sobre que a razão deve meditar uma e outra vez. Ou decidirá que não existe outro bem senão o bem moral, nem outro mal senão a perversidade, e que tudo o mais, ou não tem a mínima importância, isto é, não merece ser procurado nem evitado, mas apenas escolhido ou recusado; ou então dará a primazia à virtude não só ligada à perfeição moral, mas enriquecida também com a presença dos impulsos naturais e os demais factores que dão consistência à vida. Uma decisão correcta será dada pela razão depois de observar se a controvérsia entre estas duas posições está nos factos ou nas palavras.

Eu vou obedecer à autoridade da razão e imitar o seu **XIII 39**
procedimento. Na medida do possível, tentarei reduzir os pontos controversos, retirando por completo da filosofia todas as teses simples, isto é, aquelas em que a virtude não participa; em primeiro lugar, a tese de Aristipo e dos outros Cirenaicos, que não se envergonharam de atribuir o título de sumo bem àquela forma de prazer que mais aliciante é para os sentidos, com rejeição até <dessa vossa>[110] ausência de
dor. Estes homens não perceberam que, assim como o cavalo **40**
nasceu para correr, o boi para arar, o cão para farejar, também o homem nasceu para duas actividades, como diz Aristóteles, para conhecer e para agir, como uma espécie de deus mortal[111]; pelo contrário, quiseram que este divino animal, tal como a lenta e mole ovelha, tivesse nascido para o prazer de comer e procriar, o que me parece o cúmulo do absurdo.
E isto contra a tese de Aristipo, que tinha feito desse prazer, **41**

[110] Lat. *contemnentis istam uacuitatem doloris.* Lit. "desprezando essa ausência de dor". Em latim o demonstrativo *iste, istud* da segunda pessoa tem uma conotação negativa: "essa" coisa aí, "isso...", entendendo-se "isso que não presta", e similares. Nesta frase devemos imaginar Cícero olhando com alguma sobranceria para Torquato, enquanto lhe diz: até os Cirenaicos desprezavam *essa vossa ridícula, mesquinha* teoria da ausência de dor!

[111] Leiam-se a título de exemplo os primeiros parágrafos do Livro I da *Metafísica.*

o único a que todos chamamos "prazer", não só o máximo, mas mesmo o único prazer possível. Vós sois doutro parecer. Mas <Aristipo>, como eu disse, errou, pois nem a forma do corpo[112], nem a inteligência e a razão que caracterizam o homem apontam para que ele tenha nascido com a única finalidade de usufruir do prazer. Também não devemos seguir Hierónimo, para quem o supremo bem é aquele estado que vós referis por vezes, ou melhor, demasiadas vezes, isto é, a ausência de dor. E isto porque, admitindo que a dor é um mal, estar isento de um mal não implica que se seja feliz. Talvez Énio tenha querido dizer isso:

Quem está livre de males, já está bem de sobra[113];

Mas nós não creiamos que a felicidade consista em repelir o mal, mas sim em alcançar o bem, e não por submissão inerte ao prazer, como quer Aristipo, ou por ausência da dor, como prefere <Hierónimo>, mas sim através da acção e da busca do conhecimento.

42 Estes mesmos argumentos podem ser usados para refutar a tese de Carnéades sobre o sumo bem[114], embora este não a tenha proposto por julgá-la válida, mas sim para a empregar na controvérsia em que estava envolvido com os Estóicos. <O sumo bem de Carnéades>[115], na medida em que esteja associada à virtude, parece ganhar autoridade e contribuir para a plenitude da felicidade, que no fundo é o que está aqui em jogo. Quem acrescenta algo à virtude, seja o

---

112 É um τόπος, um lugar comum da literatura antiga opor a postura do homem com o rosto virado para o céu à dos animais com a cabeça pendente para o solo, vivendo para satisfazer as necessidades corporais, v., por exemplo, Salústio, *Conjura de Catilina*, I, 1; Ovídio, *Metamorfoses*, I, 78-86.

113 Énio, *Hécuba*, v. 212 Warmington.

114 Cf. supra, nota 109.

115 Recorde-se que para Carnéades o sumo bem consistia "na fruição dos instintos naturais" (supra, § 35).

prazer, ao qual a virtude não atribui a mínima importância, seja a ausência da dor, a qual, ainda que livre do mal, nem por isso passa a ser o sumo bem, faz um acréscimo pouco relevante. Não consigo sequer compreender porque fazem tão mesquinhos e vãos acrescentos. Parece até que lhes exigem pagamento pelo acréscimo feito à virtude, e por isso adicionam não só coisas de baixo preço, mas ainda por cima uma a uma, em vez de adicionarem em bloco ao bem moral tudo quanto a natureza aprova sem rebuços.

Quanto aos bens naturais, que para Aríston e Pírron pare- 43
ciam ser de tal modo irrelevantes que chegavam a afirmar não haver qualquer diferença entre estar de óptima saúde ou a sofrer de uma grave doença, já de há muito, e com razão, que se deixou de argumentar contra as suas teses. Ao pretenderem pôr a tónica exclusivamente na virtude acabaram por tirar a esta toda a possibilidade de escolha entre as diversas opções, sem sequer lhe proporcionarem nem um ponto de partida nem um ponto de apoio, e acabaram assim por reduzir a nada a própria virtude que tinham abraçado. Herilo, por seu lado, ao atribuir todo o valor ao saber, pecou por somente considerar um único bem, mas que nem é o sumo bem, nem basta para governar todos os aspectos da vida. A sua posição foi, portanto, posta de lado já há muito; depois de Crisipo, então, nunca mais ninguém discutiu as suas ideias.

Só vós restais, portanto, em jogo. O confronto com os **XIV**
Académicos é, de certo modo, inconclusivo, porque estes de positivo nada afirmam e, como que perdendo toda a esperança de obter algum conhecimento, preferem cingir-se ao que se lhes afigurar verosímil. Mais trabalhosa será a contro- 44
vérsia com Epicuro, por um lado porque ele admite a existência de dois tipos de prazer, por outro porque, ao longo do tempo, primeiro ele, depois os seus amigos, depois muitos outros seguidores defenderam a sua doutrina; vá lá saber-se porquê, apesar da sua diminuta autoridade, exerce uma enorme influência e toda a gente faz coro com ele. Ora se nós não os

refutarmos, toda a virtude, toda a decência, todos os valores perdem a razão de ser.

Em suma, postas de lado todas as demais doutrinas, fica na liça, não o meu duelo com Torquato, mas sim o da virtude contra o prazer. Esta controvérsia foi levada a sério por Crisipo, homem sagaz e escrupuloso, que centrou a discussão sobre o supremo bem precisamente na comparação <entre "virtude" e "prazer">. Estou convencido de que, se conseguir demonstrar que a virtude deve ser desejada pelo seu valor próprio, por si mesma, toda a vossa doutrina cairá por terra. Seguirei o caminho mais breve, conforme o tempo requer, e abordarei todos os pontos que referiste, Torquato, se a memória não me atraiçoar[116].

45 Entendemos por "bem moral"[117] algo que, à margem de qualquer utilidade prática, e sem ter em vista quaisquer prémios ou rendimentos, merece ser apreciado apenas por si mesmo. O que isto seja pode compreender-se, não tanto a partir da definição que dei, embora alguma coisa se possa dela tirar, como a partir do consenso geral de todos os homens, sobretudo das doutrinas e dos actos dos melhores, daqueles homens cujas acções se devem, na maioria dos casos, ao facto de elas serem dignas, de serem justas, de serem conformes à moral, embora saibam que daí não tirarão nenhum proveito material. Conquanto haja muitas outras diferenças entre os

---

116 Observe-se que Cícero, como Académico, não propõe uma doutrina própria sobre a questão do supremo bem. Limita-se, sim, a optar por aquela posição que, no contexto específico do debate entre "virtude" e "prazer", se lhe afigura mais verosímil, i.e., a opção pela virtude. Não deveremos, porém, levar esta escolha à conta daquilo a que às vezes se chama, ou melhor, se chamava, o "eclectismo" de Cícero, como se o pensamento do autor romano fosse uma espécie de manta de retalhos fabricada mais ou menos *ad hoc* em função das necessidades do momento.

117 Como já temos notado em outros passos, "bem moral" corresponde a *honestum* na terminologia de Cícero.

homens e os animais, a principal é que os homens dispõem, como dom da natureza, de razão, de uma inteligência aguda e vigorosa, capaz de realizar num instante, e em simultâneo, muitas operações mentais, capaz de perceber as causas[118] e as consequências de todas as coisas, de estabelecer analogias, de pôr em paralelo realidades distintas, de relacionar o futuro com o presente, de planear a arquitectura de uma vida coerente consigo mesma. Foi também a razão que fez o homem apreciar o convívio com os outros homens, com quem participa graças aos dons naturais, à linguagem, aos costumes, de modo que avança muito para além da estima que o une aos familiares e amigos, ligando-se socialmente, primeiro aos concidadãos, depois ao total da humanidade, e ganhando a consciência, como Platão escreveu em carta a Arquitas, de que não nasceu apenas para si próprio, mas também para a pátria e para os familiares, de modo a que para si apenas sobra uma pequeníssima parte[119]. A mesma natureza deu ao homem o **46**
desejo inato de conhecer a verdade, o que se nota facilmente pela vontade que temos de saber o que se passa no céu quando estamos livres de outras ocupações; partindo deste impulso inicial, apreciamos tudo quanto seja verdade, isto é, que seja fiável, simples, constante, e, por outro lado, detestamos tudo quanto seja inútil, falso, enganador, como a fraude, o perjúrio, a traição, a injustiça. A razão tem em si qualquer coisa de grande e sublime, mais apropriada para comandar do que

---

[118] Mais tarde Vergílio pronunciará o verso famoso: *Felix qui potuit rerum cognoscere causas* "feliz o homem que soube determinar as causas de todas as coisas" (*Geórgicas*, II. 490).

[119] Pseudo-Platão, *Carta IX, a Arquitas de Tarento*, 358 a: *"É preciso que te mentalizes bem de que cada um de nós não nasceu apenas para si mesmo, mas que do nosso nascimento uma parte cabe à pátria, outra aos nossos progenitores, outra aos restantes amigos, e uma parte importante ainda aos acontecimentos que têm o direito de exigir a nossa participação."*

para obedecer[120]; julga as circunstâncias da vida como não apenas suportáveis, mas até fúteis; é algo de elevado e excelente, que nada teme, não cede o lugar a ninguém, é sempre
47 invencível. Além destes três géneros de virtudes referidos[121] há ainda um quarto, tão belo como os outros e deles originado, composto de ordem e moderação[122]. Detectamos a sua imagem reflectida no aspecto e dignidade do corpo, e passa-se daqui para a moralidade das palavras e dos actos. As três qualidades que primeiro referi contribuem ainda para induzir na quarta o medo da irreflexão, o cuidado em não lesar ninguém com alguma palavra ou acto inapropriado, o receio de fazer ou dizer tudo quanto pareça ser indigno de um homem.

XV 48 Aqui tens, Torquato, acabada e perfeita, a imagem do bem moral, que, no seu todo, comporta aquelas quatro virtudes que tu próprio enumeraste[123]. Ora o teu amigo Epicuro diz ignorar por completo que aspecto e qualidades atribuem ao bem moral os <filósofos>[124] que aferem por este o supremo bem. Se estes julgam todas as coisas em função do bem moral, e neste não incluem o prazer, Epicuro diz que a linguagem deles *"é barulho sem conteúdo"* (cito as suas próprias palavras), e diz mais, que não entende nem vê qual a doutrina subjacente à expressão "bem moral"[125]. Na linguagem corrente,

---

[120] Cf. Salústio, *Conjura de Catilina*, I. 2: *"As nossas capacidades distribuem-se pela mente e pelo corpo; usamos a mente para comandar, o corpo para servir; a primeira é comum a nós e aos deuses, o segundo, a nós e aos animais."*

[121] A paixão pelo saber, a justiça, a coragem.

[122] Ou seja, a virtude da temperança (σωφροσύνη *sôphrosýnê*).

[123] V. no Livro I, os §§ 42-43 (sabedoria), 47 (temperança), 49 (coragem), 50-51 (justiça).

[124] Nomeadamente os Estóicos.

[125] Recordamos que o termo latino que traduzimos por "bem moral" ou é *honestas* (como sucede nesta frase), ou *honestum* (vertido na frase seguinte por "honesto", que aqui assenta melhor ao contexto linguístico).

só se diz "honesto" o que adquiriu prestígio no entendimento popular. *"Ora <este prestígio>"* – diz <Epicuro> – *"é muitas vezes mais agradável se combinado com outras formas de prazer, mas é sempre procurado em função do prazer."*

Não estás a ver até que ponto é grande o desacordo? Um **49**
filósofo célebre, que abalou com a sua influência não só a Grécia e a Itália, mas até todos os povos bárbaros[126], nega-se a compreender o que seja a virtude se esta não consistir no prazer, salvo talvez os actos que merecem o aplauso da multidão. Quanto a mim, penso que esse <aplauso> é frequentemente imoral, e só não é imoral aquilo que a multidão aplaude quando é, pela sua própria natureza, algo de justo e digno de apreço; por outras palavras, um acto não é virtuoso por ser louvado pelo vulgo, mas sim porque o é, ainda quando a multidão o ignora e silencia, e será sempre louvável pela sua particular beleza e dignidade. Deste modo, vencido pela natureza das coisas, à qual é impossível fazer frente, <Epicuro> reconhece noutro passo o mesmo que tu ainda há pouco disseste, que não se pode ter uma vida feliz senão dentro da moralidade[127]. Que quer ele dizer aqui com "moralidade"? O mesmo que "felicidade"? Então o que ele diz é: não se pode viver virtuosamente se não se viver virtuosamente? Ou o que ele quer dizer é: *se não se gozar do apreço da multidão*? A ideia dele é que não se pode ser feliz sem esse apreço? Mas há coisa mais vergonhosa do que fazer a vida do sábio ficar na dependência das apreciações dos ignorantes? Que entende ele aqui então por "moralidade"? Decerto que nada, salvo o que merece apreço pelo seu valor intrínseco. Se <o critério do apreço> fosse o prazer, o valor, em vez de **50**

[126] Sem qualquer conotação pejorativa: são bárbaros todos os povos que não falam grego ou latim, o que não os impede de poderem ser altamente civilizados.

[127] V. supra, Livro I, 57.

"apreço", transformar-se-ia em "preço"[128]. <O Epicuro> que coloca o bem moral tão alto que chega a dizer que sem ele é impossível ser feliz, não é o mesmo homem que faz esse mesmo bem moral depender da popularidade, pelo que, sem esta não é possível alguém ser feliz; não, mesmo para ele a virtude não pode ser outra coisa senão o que é justo, o que merece apreço por si próprio, pelo seu valor, pela sua natureza, pelas suas intenções.

XVI 51 Por conseguinte, Torquato, quando dizias que segundo Epicuro ninguém pode ser feliz se a sua vida não for conforme à moralidade, à sabedoria e à justiça, parece-me que o que estavas a fazer era enaltecer a tua posição pessoal. As tuas palavras tinham uma tal energia causada pela dignidade do que essas palavras significavam que até parecias mais alto; por vezes detinhas-te e olhavas para nós como que a dar testemunho de que uma vez por outra Epicuro tecia louvores à moralidade e à justiça. Ficava-te bem empregar certas palavras, daquelas que, se os filósofos as não usassem, a filosofia não nos serviria para nada! Foi por amor a estes vocábulos, tão raramente empregados por Epicuro, como 'sabedoria', 'coragem', 'justiça', 'moderação'[129], que certos homens de extraordinário talento se aplicaram ao estudo da filosofia.

52 *"A visão é"* – Platão o diz – *"o nosso sentido mais apurado, mas nem por isso conseguimos contemplar a sabedoria. Se tal nos fosse possível, que grande paixão ela suscitaria em nós!"*[130] Mas

---

[128] A frase de Cícero, traduzida à letra, seria: *"Se (alguma coisa) for apreciada pelo prazer (que dá), que espécie de apreço é esse que pode ser comprado num talho?"* Isto é, o valor de algo torna-se qualquer coisa como um "valor meramente comercial". Este passo do orador traz-nos à memória uma outra de Óscar Wilde; *"Sabemos o preço de tudo, mas não sabemos o valor de nada"*, frase que inspirou o título de uma obra do economista Raj Patel: *O valor de nada* (Lisboa, Editorial Presença, 2010).

[129] As quatro virtudes de que Cícero falou, supra, §4 45-47.

[130] Platão, *Fedro*, 250 d: *"A visão é o mais apurado dos nossos sentidos corpóreos, mas não é graças a ela que vemos a sabedoria (φρόνησις); que enormes*

porquê? Porventura por ela ter capacidade para congeminar formas requintadas de prazer?! E por que razão se enaltece a justiça? Qual a origem deste provérbio, já gasto de tão antigo: *"Com quem mesmo às escuras...?"*[131] Uma situação há em que este dito se aplica optimamente: em tudo o que fazemos devemos ser movidos pelo carácter do nosso acto, e não pela presença, ou não, de testemunhas. Carecem de peso, não têm o **53**
mínimo significado os sofrimentos que, segundo dizias, atormentavam os delinquentes, quer pela consciência de culpa, quer pelo terror dos castigos já impendentes, quer pelo medo dos que possam surgir no futuro. Não devemos imaginar que um mau carácter é um sujeito tímido, sem confiança em si mesmo, que se atormenta com tudo quanto faz e está sempre com medo de tudo; pelo contrário, é alguém que tem a astúcia de avaliar tudo em função da utilidade, é alguém hábil, esperto, experimentado, capaz de descobrir a maneira de cometer a falta às ocultas, sem testemunhas, sem sequer cúmplices. Julgas que estou a falar de L. Túbulo[132], que, quando **54**
no exercício da pretura tinha de presidir a julgamentos de

---

paixões por esta não nasceriam em nós, se fosse possível recebermos através da vista uma imagem da sabedoria tão nítida como as que nos proporcionam outros objectos de paixão." Apenas uma observação: o adjectivo usado por Platão que traduzimos por *"enormes (paixões)"* é δεινοὺς ... ἔρωτας *deinoùs ... érôtas* "terríveis ... (amores)", lit. "que causam medo".

[131] V. Cícero, *De officiis*, III. 77: *"foi entre os homens do campo que surgiu este provérbio, já tão gasto de velho que é: quando eles queriam elogiar a boa fé e a honestidade de alguém <diziam>: é alguém com quem se pode jogar mesmo às escuras"* (portque é incapaz de fazer batota).

[132] Nome completo: *Lucius Hostilius Tubulus*, pretor romano (séc. II a.C., pretor em 142), exemplo de magistrado corrupto, v. Cícero, *De natura deorum*, I, 63. Cícero cita neste passo uns versos do poeta satírico Lucílio em que figura esta personagem: *"Que diremos nós dos sacrílegos, dos hereges, dos perjuros?* 'Se alguma vez Lúcio Túbulo, // ou Lupo, ou Carbão, ou o filho de Neptuno', *como diz Lucílio*, 'acreditassem // nos deuses, algum deles seria assim tão perjuro ou tão corrupto?" (Para a reconstituição dos versos de Lucílio, v. Krenkel, vv.1328-30).

casos de homicídio, recebia dinheiro tão às claras para influenciar a sentença que, no ano imediato, o tribuno da plebe P. <Múcio> Cévola pôs à consideração da plebe a possibilidade de se abrir um inquérito contra ele. O plebiscito[133] decretou que o Senado abrisse o inquérito, o qual foi confiado ao cônsul Cn. Cepião[134]: Túbulo partiu de imediato para o exílio, sem ousar comparecer ao interrogatório, tão evidente era o seu crime.

XVII Não é já o caso de um indivíduo desonesto, mas sim o de um desonesto astuto o que se passou com Quinto Pompeio[135], quando negou ter estabelecido qualquer pacto com os Numantinos[136]. Desta vez não é questão de um homem que tenha medo de tudo, mas antes de mais de alguém que não tem problemas de consciência, ou que não experimenta a mínima dificuldade em amordaçá-la. Trata-se de um homem dissimulado, ao abrigo <de qualquer suspeita>, e tão longe de denunciar-se a si mesmo que dá até a impressão de sentir-se desgostoso quando se dá conta de alguma desonestidade cometida por outros: não é assim que definimos o que é "ser esperto"?

55 Lembro-me de ter assistido à reunião em que P. Sextílio Rufo expôs a sua situação aos amigos: fora instituído herdeiro de Q. Fádio Galo, em cujo testamento estava escrito que <o testador> lhe tinha pedido que entregasse toda a herança à filha <de Galo>. Sextílio negava a existência de semelhante pedido, e podia fazê-lo impunemente: ninguém

---

133 Plebiscito: parecer emitido pela plebe romana sobre um determinado problema posto à sua consideração por um magistrado (o tribuno da plebe).

134 Nome completo: *Cnaeus Seruilius Caepio*, cônsul em 141 a. C.

135 Cônsul em 141 a. C.

136 Depois de ter atacado, sem sucesso, a cidade de Numância, na Península Ibérica, o cônsul Q. Pompeio, para disfarçar o seu fracasso, informou o Senado de que tinha estabelecido um pacto de cessação de hostilidades com os Numantinos, mas quando o Senado enviou um outro general para o substituir, ele negou a existência de semelhante pacto.

estava em condições de o desmentir. Nenhum de nós acreditou <na história>, porque era mais verosímil que o mentiroso fosse o beneficiário da mentira, do que o testador, que declarou por escrito ter feito um pedido que a lei o obrigava a fazer. E Sextílio acrescentava ter jurado que nada ousaria fazer contra as determinações da lei Vocónia[137], a menos que fosse contrária a opinião dos amigos. À cena estávamos presentes, eu e outros jovens, mas havia lá também alguns homens de elevada condição: nenhum destes foi de parecer que a

---

137 Lei Vocónia: lei proposta pelo tribuno Q. Vocónio Saxa, em 169 a. C. Continha duas determinações importantes: a) nenhum cidadão pertencente à primeira classe censitária podia deixar os seus bens por testamento a uma mulher, nem que fosse a filha; b) ninguém podia receber um legado de valor superior ao da parte da herança que coubesse ao herdeiro. Na alínea a), que consiste apenas em recordar uma disposição já vinda de legislação anterior, reitera-se a proibição de as mulheres poderem receber heranças por testamento; no entanto, era fácil tornear a lei, uma vez que era possível o eventual testador deixar os seus bens a uma mulher, por exemplo, sua filha, por meio de um fideicomisso (Gaio, *Instituições*, II. 274). Quer isto dizer, que o testador podia nomear no testamento um amigo de confiança como herdeiro dos seus bens, mas pedia-lhe que, mal recebesse a herança, a entregasse como legado a uma pessoa indicada pelo testador (a isto se chama um fideicomisso: o testador confiava à boa-fé desse amigo o encargo de entregar os bens à pessoa que escolhera), cf. Gaio, *Instituições*, II. 249-50. Mas punha-se um problema: o que aproveitava o fideicomissário, i.e., o "herdeiro" que devia entregar a herança a outro? Em princípio, nada. Nas palavras de Gaio, "era possível esgotar todo o património em legados e manumissões, *sem deixar ao herdeiro nada mais do que o inútil nome de 'herdeiro'*" (Gaio, *Instituições*, II, 224). Daí que se tenha produzido legislação com a finalidade de evitar que o "herdeiro" não recebesse absolutamente nada da herança. A lei Vocónia é uma dessas leis: "estabelecia que a ninguém era lícito receber a título de legado, ou doação por morte, *uma quantia superior à que recebiam os herdeiros*" (Gaio, *Instituições*, II. 226). – Das duas disposições decorre a manobra posta em prática por Sextílio: ao invocar a lei Vocónia para restringir o montante a entregar a Fádia mostra-se um escrupuloso cumpridor das leis, aprovado pelos amigos; mas ao declarar a inexistência do registo, no testamento, do fideicomisso desejado pelo pai de Fádia, acaba por conseguir que ela não receba nada, e ele fique na posse da totalidade da herança.

Fádia fosse dada uma parte da herança superior ao que lhe era permitido pela lei Vocónia. Foi assim que Sextílio veio a ficar com uma considerável herança, quando, se prevalecesse a opinião daqueles para quem honestidade e justiça valem mais do que recompensas e proveitos, ele nunca receberia sequer uma moeda. Pensas tu que ele sentiu depois alguma inquietação, algum peso na consciência? Nada disso, a herança transformou-o num homem rico e, por conseguinte, num homem satisfeito. Sabia-lhe muito bem a posse de uma fortuna obtida, não apenas sem nenhum atropelo à lei, mas mais do que isso, em total acordo com as leis vigentes. Ora riqueza é coisa que vós, <epicuristas>, deveis tentar obter mesmo correndo algum risco, na medida em que é um meio de aceder a numerosos e intensos prazeres.

56 Assim como para homens que consideram a justiça e a honestidade como desejáveis pelo seu valor intrínseco, <homens> que, por amor da decência e da moralidade, se sentem no dever de correr muitas vezes riscos, assim também para vós, que fazeis do prazer a medida de tudo, vale a pena correr riscos para em troca obter grandes prazeres. Se estão em jogo bens importantes, como uma herança avultada, dado que o dinheiro permite aceder a numerosos prazeres, então o vosso Epicuro, se quer, de facto, alcançar o supremo bem, terá de proceder como Cipião[138], que tinha como objectivo atingir a glória de obrigar Aníbal a regressar à África. Quantos perigos não correu ele! Mas Cipião avaliava todos os seus actos em função da honra, e não do prazer. O vosso sábio[139], pelo contrário, aliciado por algum razoável benefício, será

---

138 Públio Cornélio Cipião Africano I (cônsul 205 e 194 a. C., censor em 199), venceu Aníbal na batalha de Zama, pondo assim termo à Segunda Guerra Púnica.

139 "O vosso sábio" = o "sábio" formado segundo os ensinamentos de Epicuro e da sua Escola.

capaz de lutar, se for caso disso <....>[140]. Se o delito passar despercebido, óptimo; se for apanhado desprezará todo e qualquer castigo. A instrução que recebeu ensinou-o a desprezar a morte. o exílio, até mesmo a dor, essa dor que pretendeis ser insuportável quando proposta como castigo dos delinquentes, mas tolerável para o sábio, porque este, de acordo convosco, tem sempre mais bens <do que males>. 57

Imagina agora alguém que cometa um delito e seja, não apenas astuto, mas também muito poderoso, como foi M. Crasso, que no entanto costumava usar com decência dos seus bens[141], ou como é hoje em dia o nosso amigo Pompeio[142], a quem devemos agradecer por agir com justiça, quando ele era homem que podia ser injusto impunemente. Mas quantas injustiças ocorrem sem que ninguém possa erguer a voz contra elas! Se um amigo teu à hora da morte te pedisse que restituísses a herança à sua filha, mesmo sem pôr por escrito 58 **XVIII**

---

[140] No texto latino lê-se: "(O vosso sábio) *†cum causa , † si opus erit, dimicabit*" "("com um motivo (i. e. se tivesse um motivo importante), se fosse necessário, lutará (para obter os bens em jogo). Reynolds, que coloca entre cruzes a expressão *cum causa*, comenta a propósito: *"locus nondum sanatus"* (este passo *ainda não foi corrigido* por nenhum filólogo). Segundo cremos, *si opus erit* não deve ser mais do que uma glosa, uma expressão mais ou menos equivalente pelo sentido a *cum causa*, que algum copista introduziu no texto, em vez de a deixar na margem. *Cum causa*, que traduzimos: "se for caso disso", significará algo como: Epicuro, se não houver outra alternativa, até recorrerá à violência para obter o bem em jogo.

[141] M. Licínio Crasso, apelidado "O Rico", político e general romano, cônsul em 70 e 55 a. C., formou em 60 a. C., com Pompeio e César, o chamado Primeiro Triunvirato. Morreu em 53 a. C. em combate contra os Partos; a esta batalha alude Cícero infra, III. 75 (passo em que atribui o fim da fortuna de Crasso a um excesso de ambição).

[142] Gneu Pompeio Magno, outro membro do Primeiro Triunvirato. Incompatibilizou-se com César em 49 a. C., foi por este derrotado na Batalha de Farsália, assassinado no Egipto no ano seguinte. Era cônsul *sine collega* em 52 a. C., ano em que decorreu o processo contra T. Ânio Milão (v. Cícero, *Pro Milone* "Discurso em defesa de Milão",

o pedido como Fádio fez, e sem dar dele conhecimento a ninguém, tu o que farias? Tu decerto restituí-la-ias, o próprio Epicuro talvez a restituísse, como fez Sex. Peduceu, filho de Sexto[143], <que se distinguiu> por nos deixar neste seu filho o paradigma da sua honestidade e integridade, um homem de cultura, o melhor e o mais justo dos seus contemporâneos. Ninguém sabia que C. Plócio, um abastado cavaleiro romano de Núrsia, lhe tinha feito um pedido semelhante <antes de morrer[144]: Peduceu> foi ter com a viúva e, para espanto desta, deu-lhe conta do que o marido lhe havia pedido e procedeu à restituição da herança. Eu ponho-te esta pergunta, porque tu certamente terias feito o mesmo: não achas notável a força da natureza, tanto mais que vós mesmos, que tudo aferis pelo interesse, e que, como é vosso costume dizer, julgais tudo por referência ao prazer, dais a entender pelos vossos actos que não atendeis ao prazer, mas sim ao dever, e que tem em vós
59 mais força a justa natureza do que uma depravada teoria? Conforme dizia Carnéades, se tu souberes que uma serpente venenosa está escondida algures e vires que um homem, cuja morte te seria proveitosa, se vai sentar descuidadamente em cima dela, serás um criminoso se não o avisares de que não deve sentar-se ali. E isto impunemente, pois quem podia acusar-te de saber <onde ela estava>? Mas já chega de exemplos. É perfeitamente óbvio que se a equidade, a lealdade, a justiça não forem qualidades naturais, e se todas elas forem

---

143 O nome completo de um cidadão Romano comportava os elementos seguintes: prenome (nome individual, u.g. *Marco*), o gentilício (nome de família, u.g. *Túlio*), o patronímico (o nome do pai em genitivo, seguido da palavra *filius* "filho", abreviada *f.*, u.g. *f(ilho) de Marco*), eventualmente um apelido, um cognome derivado às vezes de uma alcunha (u.g., *Cícero*). A expressão "filho de Sexto" é, portanto, o patronímico de Sex(to) Peduceu. Sucedia com alguma frequência que vários indivíduos da mesma família tivessem o mesmo nome: *Marco Túlio Cícero*, por exemplo, era o nome 1) do avô, 2) do pai, 3) do orador e 4) do filho deste: quatro gerações.

144 Um pedido semelhante ao que Q. Fádio Galo fizera a P. Sextílio Rufo.

avaliadas apenas pela sua utilidade, tornar-se-á impossível encontrar um homem de bem. Sobre esta matéria, na minha obra *A República*, Lélio faz um abundante desenvolvimento[145].

Aplica este raciocínio à moderação, ou temperança, que **XIX 60**
se define como 'um refrear dos desejos ditado pela razão'. Porventura, quem satisfaz os seus apetites quando não tem testemunhas, procede com decência? Não haverá coisas só por si condenáveis, ainda quando não se cometa nada de infamante?

Será que os nossos bravos comandantes só entravam em combate, só derramavam o sangue pela pátria depois de calculado o montante de prazer a alcançar? Ou não seriam antes movidos por um ardente ímpeto natural da própria alma? Acaso pensas, Torquato, que se o célebre Imperioso[146] estivesse a ouvir a nossa conversa se sentiria mais atraído pela tua exposição do que pela minha, atendendo a que eu afirmo que ele nada fez em função do interesse pessoal, mas sim em proveito da república, enquanto tu és de opinião diametralmente oposta? Se quisesses ser mais explícito e dizer francamente que ele nunca agia senão movido pelo prazer, como pensas que ele reagiria ao ouvir isso? Mas admitamos, já que **61**
assim o queres, que todos os actos de Torquato tinham por objectivo os seus interesses pessoais (a propósito dum homem deste valor, prefiro falar em "interesses" do que em "prazeres"): e o seu colega P. Décio, o primeiro da família a atingir o consulado, quando ofereceu a vida aos deuses dos mortos e se atirou com o cavalo para o meio das hostes dos Latinos, acaso estava também preocupado com o prazer[147]? Onde,

---

145 V. Bréguet, 2002, Cicéron, *La République*, tome II, pp. 67 ss.

146 *Titus Manlius Imperiosus Torquatus*, supra, I. 23, 34.

147 *Publius Decius Mus*, cônsul em 340 a. C.: durante a Guerra de Roma com os povos latinos ofereceu a sua vida aos deuses infernais (i.e., aos deuses do mundo dos mortos) se estes dessem a vitória ao povo romano. O seu exemplo foi imitado mais tarde pelo seu filho (Guerra Samnítica) e pelo filho deste (guerra contra Pirro, rei do Epiro).

quando é que imaginava encontrá-lo, atendendo a que estava certo de morrer em breve, e mesmo assim procurou a morte com mais empenho do que Epicuro pensa que se deve buscar o prazer? Se o seu gesto não fosse objecto de justa admiração decerto o seu filho, quando era cônsul pela quarta vez, não o teria imitado, nem o filho deste, durante a guerra contra Pirro, teria caído em combate, terceiro representante de uma mesma família a sacrificar a vida à república.

62 Não vou citar mais exemplos. Entre os Gregos não há muitos a referir[148]: Leónidas, Epaminondas[149], mais uns três ou quatro. Mas se começasse a enumerar os que há entre nós conseguiria, sem dúvida, fazer com que o prazer se entregasse como cativo da virtude; um dia inteiro, porém, não seria suficiente, pelo que me veria na situação de Aulo Vário: este homem, tido por juiz muito rigoroso, quando, depois de ouvidas muitas testemunhas, ainda se procedia à citação de muitas outras, costumava dizer ao seu colega de júri: *"Se estas testemunhas ainda não chegam, então não sei quando chegarão!"* Por mim acho que já apresentei testemunhas bastantes. Vejamos: tu mesmo, bem digno como és dos teus antepassados, foi o prazer que te estimulou, ainda muito jovem, a impedires P. Sula de obter o consulado[150]? Proporcionaste ao grande

---

148 Cícero nunca perde uma oportunidade de apontar circunstâncias em que é visível a superioridade dos Romanos sobre os Gregos!

149 Leónidas, rei de Esparta, fez frente ao exército persa no desfiladeiro das Termópilas, onde acabou por ser vencido à traição, e morreu heroicamente com todos os seus homens (480 a. C.); Epaminondas, general tebano, venceu Esparta em vários encontros, nomeadamente na Batalha de Leuctros em 371 a. C.; a Batalha de Mantineia, em 362 a. C., teria sido outra grande vitória de Tebas, não fosse a circunstância de nela Epaminondas ter perdido a vida.

150 Em 65 a. C., o jovem Torquato intentou uma acção contra Públio Cornélio Sula (ainda parente do famoso ditador), o que impediu este de ser eleito cônsul, permitindo assim que fosse o seu pai, L. Mânlio Torquato, a ganhar a referida eleição.

homem que era teu pai essa alegria: e que notável ele foi, como cônsul e como cidadão, sempre, mas sobretudo depois do consulado. À sua autoridade devo eu a vontade de, nos meus actos, pôr mais empenho no interesse colectivo do que no meu proveito pessoal[151].

Tu aparentavas a maior convicção quando punhas em **63**
paralelo, dum lado um homem no gozo das mais variadas e numerosas formas de prazer, isento de qualquer dor, presente ou presumível no futuro, e do outro lado um homem dominado pelos maiores sofrimentos em todo o corpo, sem sentir, nem esperança de vir a sentir qualquer prazer: perguntavas tu como seria possível ser-se mais desgraçado do que este homem e mais afortunado do que o primeiro. E concluías deste exemplo que o mal supremo é a dor, e o bem supremo, o prazer!

Viveu em tempos em Lanúvio[152] um indivíduo, de quem **XX**
tu não podes lembrar-te, chamado L. Tório Balbo. Não havia nesta vida prazer tão invulgar de que ele não gozasse abundantemente. Desejoso de prazeres, sabia escolhê-los com imaginação, não tinha qualquer espécie de superstição e por isso desprezava todas as inúmeras celebrações religiosas que havia na sua cidade, e não tinha medo da morte, tanto que acabou por morrer em combate a defender a pátria. Não definia os **64**
seus prazeres em função das dicotomias de Epicuro, mas sim segundo a sua saciedade. Mas tinha cuidados com a saúde: fazia exercício físico, de modo a chegar ao jantar com sede e com fome; consumia os alimentos ao mesmo tempo mais saborosos e mais fáceis de digerir; bebia com prazer, mas sem deixar que o vinho lhe fizesse mal. Além disto dispunha de tudo cuja falta, segundo Epicuro, torna impossível conhecer

---

[151] Alusão, aliás, discreta, à eleição para o consulado do próprio Cícero, em 63 a. C.

[152] "Em Lanúvio" ou "natural de Lanúvio (Lanuvino"). Lanúvio: cidade a sudeste de Roma.

o que seja o bem. Não sofria de qualquer dor, se alguma o afligia suportava-a com coragem, recorria mais aos médicos do que aos filósofos. Tinha uma cor óptima, uma saúde excelente, era simpático, tinha a vida cheia dos mais variados pra-
65 zeres. Era aquilo a que chamais um homem feliz: a vossa doutrina, pelo menos, obriga-vos a esta conclusão.

Pois bem, eu não me atrevo a dizer que tipo de homem acho preferível a este: será a própria virtude a dizê-lo em meu lugar! Esta não hesitará em colocar acima do vosso "homem feliz" M. Régulo[153], o homem que por sua própria vontade, não coagido por nenhuma força senão a da palavra que dera ao inimigo, deixou Roma e regressou a Cartago; ela, a virtude, afirmará que Régulo, mesmo submetido à tortura do sono e da fome, foi mais feliz do que Tório bebendo a sua taça coroado de rosas! Comandou campanhas militares importantes, foi cônsul por duas vezes, obteve um triunfo, e mesmo assim tinha esses seus feitos tão notáveis por inferiores ao último gesto, que o respeito absoluto pela palavra dada lhe impôs: para nós, que ouvimos a história, o seu fim parece-nos infeliz, mas para ele, os tormentos que sofria eram motivo de prazer[154].

Ser feliz não significa estar alegre, brincar, rir ou dizer graças, companheiras da frivolidade, muitas vezes a felicidade
66 está em suportar a dor com firmeza e constância. Lucrécia,

---

153 Marco Atílio Régulo, general romano. Feito prisioneiro pelos Cartagineses durante a Primeira Guerra Púnica, em 355 a. C., foi por estes enviado a Roma para negociar a paz entre as duas potências, mediante o juramento solene de regressar a Cartago se as negociações fracassassem. Régulo aconselhou o Senado a rejeitar as propostas de paz e, fiel à sua palavra, voltou a Cartago, onde morreu cativo e submetido a tortura. Este acto de *fides* – de fidelidade à palavra dada, mesmo a um inimigo – fez dele um dos mais citados exemplos da superior estatura moral dos antigos Romanos.

154 Para se entender o tipo de prazer que Cícero atribui a Régulo bastará recordar certos episódios de resistência à barbárie a que o mundo assistiu durante a tragédia que foi a Segunda Guerra Mundial.

depois de violentada pelo filho do rei[155], apelou ao testemunho dos cidadãos e suicidou-se. A dor causada por este caso levou o povo romano, sob a chefia e a autoridade de Bruto, a conquistar a liberdade republicana, e em homenagem a esta mulher os primeiros cônsules eleitos foram o marido e o pai de Lucrécia[156]. L.Vergínio, homem humilde, cidadão anónimo, sessenta anos depois da conquista da liberdade[157], matou por suas mãos a própria filha para não a ver submetida aos desejos de Ápio Cláudio, que na altura estava investido do máximo poder[158].

Por conseguinte, Torquato, serás obrigado, ou a condenar estes actos de coragem, ou a abandonar o patrocínio do prazer. Que patrocínio, que espécie de causa será esta do prazer que não consegue encontrar entre os homens de valor nem testemunhas nem admiradores? Enquanto nós vamos buscar às páginas da história como testemunhas homens que empregaram toda a sua vida em feitos gloriosos e que nem consentiam sequer que lhes chegasse aos ouvidos a palavra "prazer", nas vossas discussões a história vê-se reduzida ao silêncio. Nunca ouvi na escola de Epicuro falar em Licurgo, em Sólon, Milcíades, Temístocles, Epaminondas[159], nomes **XXI 67**

---

155 Sexto Tarquínio, filho do rei Tarquínio o Soberbo.

156 V. T. Lívio, *Ab Vrbe condita*, I, 56, 3 e ss.

157 Em 450 a. C.

158 Ápio Cláudio, chefe dos *Decemuiri legibus scribundis*, colégio de dez aristocratas encarregados de redigir as chamadas *Leges XII tabularum* "Leis das XII Tábuas". Homem violento e arrogante, segundo T. Lívio, tentou reduzir uma jovem plebeia, Vergínia, à condição de escrava a fim de a submeter aos seus caprichos amorosos. O pai dela, Vergínio, matou-a, única forma possível de manter a liberdade e a honra da filha. A tragédia de Vergínia é narrada em paralelo com a de Lucrécia: assim como o suicídio de Lucrécia levou à expulsão de Roma da dinastia etrusca dos Tarquínios, também a morte de Vergínia pelo próprio pai levou ao fim das prepotências ditatoriais de Ápio Cláudio. V. T.Lívio, *Ab Vrbe condita*, I, 44-48.

159 Licurgo, legislador lendário de Esparta; Sólon, legislador e poeta ateniense; Milcíades, general ateniense, vencedor da batalha de Maratona

que estão sempre na boca de todos os outros filósofos. Agora então, quando eu iniciei o estudo destas matérias, quantos e de que nível serão os nomes que o meu amigo Ático descobrirá para mim nos seus arquivos[160]! Não será preferível dizer alguma coisa sobre algum deles do que encher livros e livros a falar de Temista[161]? Deixemos esta tarefa para os Gregos! É certo que recebemos deles a filosofia e todas as demais humanidades, mas há coisas que não nos ficam bem a nós, mas a eles sim!

68

Reina o desacordo também entre Estóicos e Peripatéticos. Aqueles afirmam que não há outro bem senão o bem moral, estes, conquanto o lugar de longe mais elevado deva caber sem a mínima dúvida à virtude, admitem a existência de alguns bens relativos ao corpo e ao mundo exterior. Que honrosa rivalidade, e que magnífica controvérsia! Todo o debate gira em torno da dignidade própria da virtude, ao

---

contra os Persas; Temístocles, general ateniense, vencedor da batalha naval de Salamina também contra os Persas; Epaminondas, general tebano, v. supra nota 149.

160 Tito Pompónio Ático, amigo de Cícero desde os tempos de estudante, foi autor de uma obra histórica, infelizmente perdida, como tantas outras, cujo conteúdo é descrito por Cornélio Nepos na biografia de Ático nos termos seguintes: "*<Ático> foi um exímio imitador dos costumes tradicionais romanos, e um admirador dos tempos antigos. As suas investigações da antiguidade romana traduziu-se num volume organizado por ordem cronológica dos magistrados <epónimos>: não houve nenhuma lei, tratado de paz, campanha militar ou qualquer outro acontecimento marcante para o povo romano que não tivesse sido registado nessa obra sob a respectiva data; nela inseriu também uma matéria em extremo difícil, a origem das famílias <romanas>, graças à qual podemos ficar a conhecer a genealogia das grandes figuras da história* (Cornélio Nepos, *Ático*, 18)." Registe-se que Ático tinha simpatias pelo Epicurismo, o que torna mais significativo o seu interesse pelos grandes nomes da história de Roma.

161 Discípula de Epicuro, juntamente com o seu marido, Leonteu de Lâmpsaco (Diógenes Laércio, X. 25). Diógenes regista a existência de uma carta do mestre a Temista (o.c., 5) de que cita uma frase, e na lista que estabelece das obras de Epicuro inclui uma intitulada *Néocles, dedicada a Temista* (o.c. 28).

passo que quando tu discutes com os teus amigos temos de ouvir muita coisa sobre os prazeres indecorosos, dos quais Epicuro fala com grande frequência. Acredita-me, Torquato, **69** tu não podes sustentar esta doutrina, caso te analises a sério, a ti, aos teus pensamentos, aos teus interesses; garanto-te que sentirás vergonha ao veres a pintura que Cleantes costumava, muito habilmente, descrever nas suas lições[162]. Dizia ele aos seus discípulos que imaginassem pintada numa tábua a figura da Volúpia, vestida de sumptuosas roupas e de atavios dignos de um rei, sentada num trono, e à roda dela a servi-la as Virtudes, ao jeito de escravas que não faziam mais nada, que não tinham outra ocupação que não fosse servirem a Volúpia e apenas ao ouvido lhe aconselhavam (se é que isto se pode deduzir de uma pintura) que tivesse cuidado, e não fizesse algo que chocasse os espíritos humanos, ou pudesse ocasionar alguma dor. *"Nós somos as Virtudes, e nascemos para te servir, não temos outro dever senão esse."*

Mas Epicuro, já que é ele o farol que vos guia, garante **XXII 70** que ninguém pode viver com alegria se não viver virtuosamente. A mim pouco me importa o que ele afirma e o que nega: interessa-me, isso sim, é o que é natural dizer um homem para quem o supremo bem consiste na volúpia. Que argumentos tens tu para provar que Tório, ou Postúmio[163], ou Orata, o mestre de todos eles, não tiveram uma vida o mais alegre possível? <Epicuro>, como já antes disse, afirma que a vida dos adeptos do prazer não merece censura, a menos

---

[162] Este passo de Cícero vem inserido como frag. 553 nas colectâneas dos fragmentos do Estoicismo (= *S.V.F.*, I. 553 = Radice, *Stoici antichi*, p. 244).

[163] Texto corrupto: *chius postumius*, de alguns mss., é visivelmente errado. Algumas conjecturas que têm sido sugeridas são apenas isso mesmo, conjecturas. A ideia de Cícero, contudo, é clara: Tório (supra § 63) e Orata (célebre *gourmet*, referido por Cícero no *Hortensius*, frs. 4 = I, II, III) são aduzidos como paradigmas do que é a vida dos epicuristas; Postúmio (desconhecido) deve, portanto, ser apenas mais um do mesmo quilate (como Licínio Murena, citado por Plínio = *Hor.*, 40 III).

que eles sejam de todo obtusos, ou seja, que não tenham desejos nem receios. Ora, como ele promete ensinar o remédio para ambas estas carências, segue-se que autoriza a vida licenciosa, uma vez que, excluídas elas, não encontra na vida dissoluta nada que mereça censura!

71 O facto é que não podeis proceder em tudo em função do prazer e, <ao mesmo tempo> observar e conservar a virtude. Ninguém deve ser considerado um "homem bom e justo" por evitar cometer injustiças com medo das represálias. Conheces, com certeza, o verso que diz:

Ninguém é pio por a piedade <praticar por medo>[164]:

podes estar seguro de que nada é mais verdadeiro. Um homem não é justo por medo, nem passará a sê-lo se deixar de sentir medo; e para não sentir medo basta passar despercebido, ou ter superabundância de meios para obter tudo quanto queira, e certamente preferirá ser tido por homem de bem embora o não seja, do que sê-lo e não ser tido por tal. Em suma, e isto é o pior de tudo, em vez da verdadeira e pura justiça ensinais-nos a praticar uma imitação da justiça, e aconselhais-nos a de alguma forma desprezarmos a nossa boa consciência e a alinharmos pelas opiniões flutuantes dos outros.

72 O mesmo pode dizer-se das outras virtudes: colocais o fundamento de todas elas no prazer, ou seja, construis em terreno pantanoso[165]. Pois bem: ainda podemos, nestas condições, apelidar de "valoroso" o célebre Torquato de antigamente? É que eu sinto prazer ... embora não seja capaz de corromper-te, como tu dizes, sinto prazer, repito, <quando penso> na vossa família, no vosso nome. E tenho sempre

---

[164] Verso de autor desconhecido (não registado em Morel, Courtney ou Blansdorf). A expressão entre parênteses angulares resulta do paralelo com a frase antecedente: "(não) cometer injustiças com medo das represálias".

[165] No texto latino: *in aqua ponitis* "colocais (os fundamentos) na água".

diante dos olhos Aulo Torquato, homem excelente e muitíssimo meu amigo, e <também> o enorme empenho, a extrema aplicação que ele pôs em ajudar-me ao longo daqueles tempos difíceis de todos conhecidos, e de que vós ambos estais certamente informados[166]. Ora eu, que estou, e quero que se saiba que lhe estou agradecido, não lhe estaria grato se não estivesse seguro de que ele se mostrou meu amigo para meu, não para seu benefício, a menos que entendas que agir com rectidão é agir em benefício de todos. Se é isso que pretendes, então o vencedor sou eu, porque o meu desejo e todo o meu esforço vai no sentido de inculcar a ideia de que a recompensa do dever está no seu próprio cumprimento. Mas 73
não é isso o que pretende o teu mestre, que, em todos os actos, reclama a título de juro, a obtenção de prazer. Mas voltemos ao teu antepassado[167]. Se ele tivesse aceitado o desafio do Gaulês para lutar com ele junto ao rio Anieno apenas por prazer, e se dos despojos conquistados tivesse passado a usar o torque e o cognome por outro qualquer motivo que não fosse a convicção de os seus actos serem dignos de um homem – então eu não o consideraria um herói. Se a decência, a modéstia, o decoro, numa palavra, se a moderação forem ocasionadas pelo medo do castigo ou da má reputação, em vez de se recomendarem pela sua própria dignidade moral, que adultério, que indignidade, que paixão não teria livre curso desde que lhes fosse garantido encobrimento, impunidade, permissão?

Vejamos, Torquato, afinal por que motivo é que tu, her- 74
deiro de um nome ilustre, talentoso, reputado, não revelas em público qual é para ti o bem supremo da tua vida, aquele

---

166 Alusão ao consulado de Cícero, ao esmagamento da rebelião de Catilina e ao tempo do exílio a que o orador foi condenado na sequência da execução dos cúmplices de Catilina.

167 O antepassado aqui referido é aquele que usou pela primeira vez o cognome "Torquato", v. supra § 23 nota 26.

bem que mereça ser considerado a justificação dos teus actos, dos teus pensamentos, dos teus propósitos?

Que méritos pretendes invocar quando em breve assumires uma magistratura, quando tomares a palavra numa assembleia (sim, porque tu deves declarar quais os princípios que observarás na aplicação do direito, e, se o quiseres, podes seguir a costumeira tradição dos nossos maiores, e falares da tua família e de ti mesmo), que méritos podes tu evocar, afinal, para justificar que todos os teus actos durante a magistratura serão motivados pelo prazer, e que nunca fizeste na vida outra coisa senão o que te dava prazer? *"Achas"* – dirás tu – *que sou suficientemente tolo para falar nesses termos diante de gente inculta?"* Faz então a mesma declaração num tribunal ou, se receias a assistência, fá-la no Senado. Nunca farás uma coisa destas. Porquê, a não ser por semelhante declaração ser uma autêntica vergonha? Crês, portanto, que tanto eu como Triário merecemos que fales sem vergonha diante de nós?

XXIII 75 Admito: a palavra "prazer" não tem conotação agradável, ou talvez nós não a entendamos bem; é isto, aliás, o que dizeis, que nós não entendemos a que coisa dais o nome de "prazer". Matéria difícil e obscura, esta! Quando falais em "átomos" ou em "espaços interestelares", coisas inexistentes e que não virão a existir, nós percebemos; "prazer", coisa bem conhecida de todos os pardais, não somos capazes de entender o que é!? Então e se eu te obrigar a reconhecer, não apenas que sei o que seja o "prazer" (uma agradável sensação de movimento nos órgãos sensoriais), mas também que conheço que sentido dás à palavra? O que tu entendes por "prazer" corresponde à definição que acima dei; tu ora dás o nome de prazer "cinético" a uma certa e determinada variedade [168]; ora o dás a um prazer superior a todos os demais, insusceptível de qualquer acréscimo, que se sente

[168] Sc., de prazer, cf. supra nota 78.

quando há total ausência de dor: a este chamas "prazer estável".

Admitamos que existe este tipo de prazer. Diz em qual- 76
quer assembleia que tudo quanto fazes tem por fim evitares a dor[169]. Se achas estas palavras pouco explícitas ou decorosas, diz que todas as tuas acções, quer quando magistrado, quer na tua vida privada, se justificarão pela sua utilidade para ti, diz que nada fazes que não te seja proveitoso, nada que não tenha em vista os teus interesses: que clamor não se levantaria na assembleia, o que seria da esperança de chegares um dia ao consulado, que neste momento só aguarda a tua chegada[170]? Serves-te da mesma argumentação que usas nas tuas meditações ou nas conversas com os da tua escola, mas não te atreves a declarar, a expor em público <a tua posição>? Pelo contrário, citas a todo o momento, seja nos tribunais, seja no Senado, as palavras dos Peripatéticos, dos Estóicos! "Dever", "equidade", "dignidade", "fidelidade", "rectidão", "honestidade", "a dignidade <do exercício> do poder", "a dignidade do povo Romano"[171], "<assumir> todos os perigos a bem da República", "morrer pela pátria": quando empregas estas expressões, nós ficamos estupefactos, tu se

---

169 Entenda-se: para evitares *as tuas dores pessoais*. Semelhante prazer é um prazer meramente egoísta. Se, porventura, se entendesse que se pretendia eliminar "as dores colectivas", estaríamos perante um benefício comum a toda a sociedade , e, por conseguinte,o magistrado já não está a buscar ***o seu*** prazer, mas sim a *cumprir o seu dever cívico.*

170 Na realidade, L. Mânlio Torquato, foi pretor em 49 a. C., mas nunca atingiu o consulado: a sua adesão ao partido de Pompeio, a derrota na Batalha de Farsália em 48 e o início da ditadura de Júlio César goraram a prossecução da carreira, e ele acabou os seus dias combatendo no norte de África contra as forças de César. Na data fictícia deste diálogo, porém, a eleição de Torquato para o consulado ainda era uma perspectiva a ter em conta, ao passo que na data da redacção Torquato já tinha morrido.

171 Lit. "(Coias, actos, decisões) dignas do poder do Estado", "Coisas dignas do povo Romano".

77 calhar ris-te para contigo. Entre estas máximas tão eloquentes e grandiosas não há qualquer lugar para o "prazer", não só para aquela espécie a que chamais "prazer cinético", e a que toda a gente, nas cidades ou nos campos, todos, insisto, os falantes do latim dão o nome de "prazer", mas nem sequer para aquele espécie dita "estável", à qual mais ninguém senão vós dá o nome de "prazer".

XXIV Toma cuidado, não queiras empregar a *nossa* terminologia com o *vosso* conteúdo semântico. Se mudasses a expressão do rosto, ou o modo de caminhar de modo a pareceres mais respeitável, deixarias de ser como és: então e a linguagem, vais empregá-la para dizer coisas que não sentes? A menos que, à maneira das roupas, tenhas uma para uso doméstico e outra para usares em público, uma aparência para exibires, uma realidade interior para ocultares?! Vê bem se achas isto correcto. Por minha parte, entendo que são válidas as opiniões honestas, dignas de apreço, honrosas, boas para emitir no Senado ou perante o povo, em suma, aquelas que se podem expressar em toda e qualquer espécie de reunião: para não precisarmos de sentir vergonha por pensar o que temos vergonha de dizer.

78 Onde pode ter lugar a amizade, como se pode ter por amigo alguém a quem não amamos por si mesmo? Que significa o vocábulo "amar", donde deriva o termo "amizade", senão desejar que alguém tenha ao seu dispor os máximos bens, mesmo que deles nada sobeje para nós? *"Esta maneira de pensar"* – diz o epicurista – *"traz-me vantagens."* Parecer <sentir amizade>, talvez! Aparentar tê-la sem a ter, é impossível. Como podes ser amigo de alguém se a amizade não germinar dentro de ti?

Ora a amizade só desperta quando não entra em linha de conta a utilidade, mas sim quando o sentimento nasce por si mesmo, espontaneamente. *"Procuro o que me é útil."* Nesse caso a amizade só perdurará enquanto durar a utilidade, e se for a utilidade o fundamento da amizade, igualmente será o

seu fim. Que farás quando desaparecer a utilidade em que se fundou a amizade, como muitas vezes sucede? Pões fim à amizade? Mas que espécie de amizade era esta? Conserva-la-ás? Então onde está a coerência[172]? Estás a ver onde conduz a tua ideia acerca da amizade?[173] *"Eu não quero que me odeiem por deixar de cultivar uma amizade."* Antes de mais, por que motivo merecerias ser odiado senão por o teu gesto ser reprovável? Ainda que não abandones um amigo para evitares comentários desagradáveis, decerto desejarás que, ele morra, já que da ligação com ele não tiras qualquer vantagem. E que sucederá se essa amizade, além de não te trazer qualquer vantagem, ainda te obrigar a alienares parte dos teus bens, a passares por duras canseiras, a pores até em risco a tua vida? Não vais reflectir nos teus interesses pessoais, pensar que cada um nasceu apenas para si mesmo e para os seus prazeres? Dar-te-ás como garante a ponto de arriscares a vida por um amigo, como fez o célebre pitagórico com o tirano da Sicília[174]? E, apesar de seres Pílades[175], dirás que és Orestes, 79

[172] Será incoerente para um epicurista manter uma amizade que deixou de ser proveitosa para ele.

[173] O texto dos mss. acrescenta ainda as palavras *utilitatis causa expetenda* "(a amizade) que é fomentada pelas vantagens (que traz)", que, no entanto, não ocorrem em alguns códices mais tardios.

[174] Um certo Fíntias, condenado à morte por ter conspirado contra Dionísio, tirano de Siracusa, pediu ao tirano que, antes da execução, o deixasse ir tratar dos seus assuntos, dando como garante da sua fidelidade à palavra dada um dos seus amigos, que seria executado em seu lugar caso ele não regressasse. No dia marcado para cumprir a sentença, Dámon, filósofo pitagórico e amigo de Fíntias, estava a ser levado para o local da execução quando, à última hora, se apresentou Fíntias, para grande espanto de todos os presentes, incluindo Dionísio, que perdoou a vida aos dois amigos. V. Diodoro Sículo, X, 4. 3-6. Este episódio é também referido por Cícero em *Tusc. Disp.*, V, 63, e em *De off.*, III. 45.

[175] Sobre a amizade de Pílades e Orestes, v. supra, I. 65. Numa tragédia de Pacúvio (poeta do séc. III-II a. C.), intitulada *Dulorestes* "Orestes escravo", dada a ordem do rei para executar aquele de entre dois prisioneiros que se

ou, no caso de seres Orestes, rejeitarás a afirmação de Píla-
des, e denunciar-te-ás como sendo Orestes? Se não o conse-
guires provar, não pedirás então que ambos possam morrer
simultaneamente?

XXV 80 Tu agirias assim, Torquato, conforme a estes exemplos;
estou convencido de que não há coisa alguma digna de elo-
gios que tu recusasses fazer com medo da morte ou do sofri-
mento. Mas eu não estou investigando o que é consentâneo
com o teu carácter, mas sim o que está de acordo com a teo-
ria. A doutrina que defendes, os princípios[176] que interiori-
zaste e com que concordas, reduzem absolutamente a nada a
amizade, apesar dos louvores com que Epicuro a eleva, como
de facto faz, até aos astros. *"Mas Epicuro cultivou numerosas
amizades."* Porventura alguém negou que ele fosse um homem
bom, simpático, humano? Nestas nossas discussões o que está
em causa são as suas ideias, não o seu carácter. Ponhamos à
conta da ligeireza de espírito[177] dos Gregos esta perversidade,
que os leva a cobrir de injúrias aqueles de quem discordam
no que julgam ser a verdade. Epicuro terá sido um homem
simpático no trato com os amigos, no entanto, se eu tenho
razão (o que não garanto!), não foi perspicaz quanto baste.
81 *"Mas ganhou a confiança de muitos <discípulos>*[178]*."* Com toda
a razão, admito-o; mas note-se que o testemunho de uma
multidão não é o mais importante. Em toda a arte, em toda
a profissão, como em qualquer ciência, e até mesmo na vir-
tude – o melhor é sempre o mais raro. Segundo penso, o facto

---

identificasse como sendo Orestes, ambos os amigos exclamaram alternada-
mente: "Orestes sou eu!", e por fim pediram que fossem ambos executados.
V. o texto de Pacúvio em Warmington, *Remains*, II – *Pacuuius*, vv. 163-6.
Além deste passo, Cícero menciona a mesma cena infra, V, 63 e em *De ami-
citia*, 24.

176 Ou *preceitos* (lat. *praecepta* = gr. δόγματα *dógmata* "dogmas").

177 Por oposição à *grauitas* "gravidade, seriedade" que os Romanos con-
sideram ser uma das suas qualidades.

178 Ou *amigos*. Cícero limitou-se a escrever: "muitos".

de o próprio Epicuro ter sido um homem de bem, e de muitos dos seus seguidores terem sido e serem ainda hoje fiéis nas suas amizades, constantes e sérios ao longo da vida, guiando-se nas suas decisões não pelo prazer mas sim pelo dever, dá a entender que a moralidade pesa mais do que o prazer. Numa palavra, há pessoas cuja vida desmente as suas teorias. E assim como há homens de quem se diz que falam melhor do que agem, os epicuristas, esses, parecem agir melhor do que falam!

Mas isto não tem a ver com a nossa questão. Vamos ana- **XXVI 82**
lisar o que tu disseste acerca da amizade. Entre outras coisas, pareceu-me reconhecer uma sentença de Epicuro: *"A amizade não pode ser dissociada do prazer, pelo mesmo motivo por que o homem, tal como não pode, sem ela, viver em segurança e sem medo, igualmente não poderá viver sem alegria."* A esta questão, porém, já respondi quanto baste. Tu acrescentaste um tópico mais humanista introduzido por epicuristas mais recentes, nunca mencionado por ele, tanto quanto sei, ou seja, que no início procura-se ter um amigo em função da utilidade, mas que, quando as relações de amizade se tornam habituais, começa-se a estimar o amigo pelo seu valor pessoal, já sem qualquer esperança de prazer. Esta proposição tem muito por onde seja criticada, mas eu aceitarei o que me dão: para o meu propósito chega, para os epicuristas é que não. O que eles pretendem dizer é que às vezes pode dar-se o caso de agirmos de forma correcta sem qualquer esperança ou sequer busca de prazer.

Alegaste ainda um outro tópico, a existência de uma espé- **83**
cie de pacto feito entre si pelos sábios no sentido de os mesmos sentimentos que sentem por si próprios, os sintam igualmente em relação aos amigos; este pacto pode de facto fazer-se, já se tem feito muitas vezes, e é da maior importância no que respeita à obtenção do prazer. Ora se eles puderam fazer este pacto, podem fazer também um outro, no sentido de apreciarem a equidade, a moderação, e todas as demais virtudes apenas por si mesmas, sem pensarem no lucro. Se cultivamos

as amizades apenas tendo em vista benefícios, lucros e vantagens, se não houver um sentimento de simpatia que tenha o poder de tornar, espontaneamente, a amizade, em si e por si, desejável, haverá alguma dúvida de que os rendimentos de prédios rústicos ou urbanos são preferíveis aos amigos?

84 Ainda que recordes agora as belas palavras de Epicuro em louvor da amizade, eu respondo que não me interessa o que ele diz, mas sim o que decorre logicamente da sua teoria e dos seus princípios. *"Devemos cultivar a amizade pelas vantagens que oferece."* Achas, portanto, que aqui o nosso Triário te poderia ser de maior utilidade do que os silos para cereais de Putéolos[179], se porventura fossem teus? Recorre a todos os ditos habituais: *"Os amigos são uma protecção."* Encontrarás protecção que chegue em ti mesmo, nas leis, em simples conhecidos; já não poderás ser olhado com desdém; evitarás facilmente o ódio e a inveja guiado pelos apropriados preceitos que para tal Epicuro te fornece. Para receberes benevolente protecção e ampla ajuda de muitos não precisas para nada de uma amizade como a de Pílades: bastar-te-á distribuir a mãos
85 largas os teus abundantes bens. *"Mas com quem partilhar temas meio sérios, meio jocosos, como sói dizer-se, ou todos os segredos e assuntos íntimos?"* O melhor é debatê-los contigo mesmo, ou algum amigo dos amigos vulgares. É certo, a amizade tem a sua vantagem: mas compara-se lá, porventura, com a que pode proporcionar uma grande fortuna? Estás a ver como a amizade, se a avaliares pelo afecto que dela decorre, nada conhece de mais valioso? Mas se <a apreciares> pelo interesse material, a mais íntima das ligações será superada pelo rendimento das tuas propriedades.

---

179 Putéolos, hoje Pozzuoli, cidade do golfo de Nápoles, principal porto onde eram descarregados os navios que traziam os cereais do Norte de África que aí eram armazenados em silos, propriedade do Estado.

Se quisermos vir a ser verdadeiros amigos é a mim que tu tens de estimar, não aos meus bens.

Mas já gastámos tempo demais com um problema **XXVII**
tão óbvio. A conclusão a tirar é que nenhum lugar sobra para a virtude e a amizade quando tudo é avaliado pela bitola do prazer; nada mais há a acrescentar. Todavia, para não dar a impressão que deixo algum dos teus argumentos sem resposta, direi algumas palavras sobre o resto do teu discurso.

É ponto assente que a finalidade última da filosofia con- **86**
siste na obtenção da felicidade, e é pelo desejo de atingir esse fim que os homens se dedicaram ao seu estudo. Sucede, porém, que o conceito de felicidade varia de escola para escola: dado que para vós, <epicuristas>, a felicidade consiste no prazer, e inversamente a infelicidade reside apenas no sofrimento, comecemos por examinar qual a ideia que vós fazeis da felicidade. Admitireis, segundo creio, este ponto prévio: que se existe alguma coisa a que chamemos "felicidade", ela será na sua plenitude atingida pelo sábio, pois que se a felicidade é coisa que pode perder-se então é porque ela simplesmente não existe. De facto, quem pode confiar em que terá para sempre uma situação estável e constante quando esta é, afinal, duvidosa e aleatória? Quem não confia na permanência dos seus bens receará necessariamente cair na desgraça um dia que eles se dissipem. Ora não pode sentir-se feliz quem vive no temor de perder tudo o que tem de mais importante. **87**
Logo, ninguém pode ser feliz. Não se costuma falar de felicidade em relação apenas a um período de tempo, mas sim em relação à totalidade da vida; não se fala de "vida" senão relativamente à sua totalidade, e igualmente se não pode dizer da mesma pessoa que ora é feliz, ora é infeliz, pois quem for de parecer que poderá um dia conhecer a desgraça, nunca será feliz. Na realidade, quando um dia se atinge um estado de felicidade, este estado permanecerá enquanto durar a sabedoria que conduziu à felicidade, sem precisar de esperar pelo

termo absoluto da vida, como, segundo Heródoto, foi o ensinamento dado por Sólon a Creso[180].

No entanto, conforme tu ainda há pouco dizias, Epicuro não entende que a duração temporal contribua no que quer que seja para a felicidade, e diz que a intensidade do prazer não é menor num espaço breve de tempo do que o seria caso
88 durasse eternamente. Ora estas afirmações são incongruentes. Depois de declarar que o supremo bem consiste no prazer, nega que este possa ser maior se perdurar uma infinidade de tempo do que seria se durasse um breve instante. Quem é de opinião que todo o bem está na virtude pode afirmar que o mais alto grau da virtude leva à obtenção do mais alto grau de felicidade, porquanto a passagem do tempo não pode provocar aumento do estado de felicidade. Quem, pelo contrário, pensar que é o prazer que dá felicidade à vida, como pode dizer que o prazer não cresce com a duração? A ser assim também a dor não aumentaria. Ora se a dor causa tanto maior infelicidade quanto mais tempo durar, como é que a duração não torna o prazer mais desejável? Qual é então o motivo por que Epicuro está sempre a dizer que *"um deus é feliz e é eterno"*[181]? Se excluirmos a eternidade, em nada Júpiter é mais feliz do que Epicuro, uma vez que ambos fruem do mesmo supremo bem, que é o prazer. *"Mas <Epicuro> está sujeito à dor."* Está, mas não lhe liga importância; segundo diz, ainda que estivesse a ser queimado vivo, exclamaria:
89 *"Como é agradável!"* Em que é que Epicuro é derrotado por um deus se não o é sequer pela eternidade? O que há nesta de bom senão o supremo prazer, ainda por cima interminável? Com que finalidade usais essa linguagem empolada quando

---

[180] Heródoto, *Histórias*, I, 32, 7-8: "Se alguém chegar ao fim da vida sem problemas, esse alguém será o tipo de homem que procuras, digno de ser chamado 'afortunado'. Antes de morrer ninguém pode dizer que é 'afortunado', dele apenas se pode dizer que tem sorte."

[181] Ou dito de outra forma, o deus de Epicuro é eternamente feliz.

não sois congruentes no que afirmais? É no prazer do corpo (posso acrescentar se quiseres, também no da mente, na medida em que, segundo a vossa doutrina, também esta deriva do corpo) que reside a felicidade. Acaso alguém poderá garantir ao sábio a posse ininterrupta do prazer? Nenhuma das causas possíveis de prazer está sob o domínio do sábio. Nem sequer na própria sabedoria consiste a felicidade, mas sim naquilo que a sabedoria prepara para a obtenção do prazer. Tudo isto, porém, é, por natureza, exterior, e, na medida em que é exterior, está dependente do acaso. E é assim que se atribui o domínio sobre a felicidade à fortuna, da qual dizia Epicuro que tem diminuta interferência na vida do sábio.

90 Aqui poderás objectar: *"Ora, tudo isso são ninharias. Quem enriquece o sábio é a própria natureza, cujos bens, segundo Epicuro, estão ao nosso alcance."* Esta ideia é justa, nada tenho a dizer contra. Sucede é que as vossas ideias se contradizem umas às outras. Nega <Epicuro> que uma alimentação frugal, à base de vulgaríssimos pratos e bebidas, proporcione menor prazer do que um banquete abundante em iguarias do maior requinte. Muito bem, se ele quisesse dizer que para se ser feliz de nada importa a qualidade da comida, eu estaria de acordo, aplaudi-lo-ia, até, porque é verdade o que diz. Eu escuto as palavras de Sócrates, para quem o prazer não tem qualquer valor, quando diz que o melhor condimento para a comida é a fome, e para a bebida a sede. Mas as palavras de um homem que avalia tudo em função do prazer, que vive à moda de Galónio[182] e fala como se fosse Pisão Frugi[183], essas não as escuto, nem sequer me parece que ele diz o que de facto pensa. **XXVIII**

---

[182] V. supra, §§ 24, 35.

[183] Nome completo *Lucius Calpurnius Piso Frugi*, cônsul em 133 a. C., distinguiu-se pela sua modéstia e frugalidade, donde lhe veio o cognome *Frugi* "frugal, austero" (palavra indeclinável em latim), e também pela sua luta contra a corrupção dos governadores das províncias fora da Itália.

91 Disse <Epicuro> que as riquezas naturais estão ao nosso alcance, dado que a natureza se contenta com pouco. De acordo, não fosse a predominância que dais ao prazer.

"Tão grande prazer" – diz Epicuro – *"se tira de coisas baratíssimas como das mais dispendiosas."* Dizer semelhante coisa é carecer, não só de juízo, como de paladar. Os que desvalorizam o prazer em si mesmo, a esses é lícito dizer que não preferem um esturjão a um carapau. Mas quem faz do prazer o supremo bem avalia tudo pelos sentidos, e não pela razão, e por isso deve atribuir o máximo valor ao que proporciona sensações mais agradáveis.

92 Mas seja, admitamos que ele consegue encontrar o maior dos prazeres a custo módico, ou mesmo nulo, se puder; que não é menor o deleite proporcionado por uma salada de agriões, base da alimentação dos Persas segundo Xenofonte[184], do que o prazer próprio dos banquetes em Siracusa tão fortemente censurados por Platão[185]; admitamos, repito, que a obtenção do prazer é tão fácil como pretendeis: mas o que se passa com o sofrimento, que pode atingir uma intensidade tal que, se de facto a dor é o supremo mal, não é possível a ninguém ser feliz enquanto sofre? O próprio Metrodoro, que era quase um segundo Epicuro, descreve o que é ser feliz mais ou menos nestes termos: *"ter uma boa saúde física e probabilidade de a conservar no futuro"*. Mas haverá quem possa calcular a probabilidade de se manter saudável, já nem digo até ao fim do ano, mas até ao cair da noite? Por conseguinte, o medo da dor, isto é, do supremo mal, dura sempre, mesmo quando

---

184 Xenofonte, *Ciropedia*, I. 2.8: "os jovens trazem de casa para comer um pão e sementes de agrião".

185 Platão, *República*, 404 d: "Parece-me, meu amigo, que não aprecias a mesa tão variada dos Siracusanos..."; Idem, *Carta VII*, 326 b: "Foi com isto em mente que eu parti para a Itália e a Sicília na minha primeira viagem. Quando lá cheguei, não me agradou nada aquilo a que eles chamam a "vida feliz", ou seja, a mesa sempre repleta de iguarias itálicas e siracusanas..."

ela não nos ataca, uma vez que pode fazê-lo a qualquer momento. Como é possível o medo da dor coabitar com a felicidade? Direis vós: *"Epicuro ensina-nos o método adequado* **93**
para ultrapassarmos a dor." Para já é o cúmulo do absurdo dizer que o mal supremo pode ser ultrapassado. Mas em que consiste o método, afinal? *"A dor mais intensa"* – diz ele – *"é de curta duração."* Em primeiro lugar, o que se entende por "curta duração"? E o que é para ti "a dor mais intensa"? Pretendes afirmar que a dor mais intensa não pode durar por alguns dias? Olha que até pode durar meses! A menos que estejas a referir-te àquele tipo de dor que, quando ataca, produz de imediato a morte. Mas uma dor assim não mete medo a ninguém. Gostaria mais que aliviasses as penas do meu amigo Gneu Octávio, filho de Marco, pessoa tão boa e estimável, que vi sofrer ataques, não só esporádicos e pouco duradouros, mas muito frequentes e por longos períodos. Deuses imortais, muito este homem sofreu, com todas as suas articulações que pareciam estar a arder! E no entanto eu não o julgaria infeliz, pois, conquanto ele sofresse bastante, o que o afligia não era o supremo mal; infeliz seria, isso sim, se levasse uma vida de luxúria e de vício mas repleta de prazeres!

Não percebo também aonde quereis chegar quando dizeis **XXIX 94**
que uma dor intensa é breve, e uma dor prolongada é ligeira. O que eu vejo é que há muitas dores intensas e bem prolongadas, e que exigem, para serem ultrapassadas, um método mais rigoroso, inacessível a quem, como vós, não dá o valor devido ao bem moral em si mesmo. A coragem tem ao seu dispor certos princípios, quase autênticas leis, que proíbem a um homem fraquejar[186] no meio do sofrimento. Por isso se deve considerar uma vergonha, não propriamente sofrer, coisa por vezes inevitável, mas sim ofender "com gritos à Filoctetes", os rochedos de Lemnos

[186] Lit. "tornar-se efeminado" (*effeminari*).

que, sob os gritos, prantos, gemidos e lamentos,
acaba por soltar, pedra muda, chorosos ais em resposta.

Veja Epicuro se consegue acalmá-lo, este homem

cujas veias e entranhas a mordida da serpente
impregnou de veneno que lhe provoca horrendas penas![187]

Epicuro que lhe diga: *"Ó Filoctetes, uma dor muito intensa é de curta duração!"* Pois é, mas já há dez anos que ele sofre na sua gruta. *"Uma dor prolongada é pouco intensa, a descontinui-*
95 *dade alivia-a."* Primeiro, isto não sucede com frequência; depois, que alívio pode haver quando ainda está presente na memória a dor que passou e nos atormenta o medo daquela que estar prestes a atacar? *"Ele que morra!*, diz Epicuro. Talvez fosse essa a solução, mas onde está o vosso princípio: *"Há sempre mais prazer <do que dor>"*? Com as coisas neste ponto, vê lá se não estás a cometer um crime quando aconselhas o suicídio. É preferível recordar que é vergonhoso, indigno de um homem deixar que a dor o enfraqueça, o diminua, o faça sucumbir. Essa vossa máxima: *"dor intensa dura pouco, dor prolongada é ligeira"* é boa para decorar, mas é o auxílio da virtude, da grandeza de alma, da resistência, da coragem que efectivamente consegue aliviar o sofrimento.

XXX 96 Não preciso de ir mais longe: basta que oiças as palavras de Epicuro ao morrer para perceberes como os seus actos estão em desacordo com as palavras. Ei-las: *"Epicuro a*

187 Mordido por uma serpente que lhe deixou um pé a gangrenar com um cheiro insuportável e dores que o faziam soltar continuamente gritos de agonia, Filoctetes, um dos chefes gregos que formaram a expedição contra Tróia, foi abandonado pelos companheiros na ilha de Lemnos. O infortúnio deste herói foi tema de uma tragédia do poeta Lúcio Ácio (séc. II a. C.) com o título *Filoctetes*, da qual procedem os quatro versos citados por Cícero (os vv. 550-553 da ed. Warmington).

Hermarco[188]*, saudações! Escrevo-te esta carta no dia que foi o mais feliz e, simultaneamente, o último da minha vida. A doença que me atormentava a bexiga e os intestinos era de tal modo dolorosa que impossível seria aumentar de intensidade."* Pobre homem! Se o supremo mal é a dor, nada mais se pode dizer. Mas oiçamos o que ele escreve: *"E, no entanto, todo este penar é compensado pela alegria que sentia ao recordar as nossas teorias e as descobertas que fizemos em conjunto. Pela tua parte, como é digno da inclinação que desde a adolescência tens mostrado para comigo e para com a filosofia, peço-te que tomes conta dos filhos de Metrodoro."* Não **97**
atribuo um nível mais alto à morte de Epaminondas ou à de Leónidas em confronto com a de Epicuro. O primeiro, depois de ter batido os Lecedemónios em Mantineia, sentiu-se a ficar sem forças devido a uma ferida fatal que recebera; quando conseguiu abrir os olhos perguntou se o seu escudo estava a salvo. Os seus homens, em lágrimas, responderam que sim. Perguntou depois se o inimigo tinha sido desbaratado e, tendo ouvido a resposta por que ansiava, mandou que lhe arrancassem do corpo a lança que o ferira. Morreu então inundado em sangue, mas saboreando a alegria da vitória. Quanto a Leónidas, rei dos Lacedemónios, perante a alternativa entre fugir cobardemente ou morrer em glória nas Termópilas, escolheu enfrentar os inimigos com os trezentos homens que havia trazido de Esparta. Estas mortes gloriosas são próprias de chefes militares; os filósofos, esses, morrem geralmente no leito. Mas importa verificar de que modo o fazem. Na hora da morte <Epicuro> declara-se <feliz>, e por isso merece a nossa admiração. *"A alegria compensa bem a minha agonia."* Oiço aqui as palavras de um filósofo, Epicuro, mas **98**

[188] Hermarco de Mitilene (séc. IV-III a. C.), discípulo e sucessor de Epicuro (Diógenes Laércio, X. 25). À hora da morte, Epicuro endereçou o mesmo texto a vários discípulos. O presente passo, no original grego que Cícero diz ter traduzido (infra § 100), está conservado, como "carta a Idomeneu", em Diógenes Laércio, X. 22.

esqueceste-te do que devias realmente ter dito. Em primeiro lugar, se é verdade tudo aquilo cuja recordação te dá alegria, isto é, se são verdadeiras aquelas teorias que defendeste nos teus escritos, então não podes estar alegre, pois já não tens nenhuma sensação agradável relativa ao corpo: ora tu sempre disseste que ninguém pode sentir prazer ou dor senão relativamente ao corpo. Dirá <ele>: *"O que me dá prazer é o passado."* Mas que passado? Se <é passado> relativo ao corpo, o que vejo é que tu invocas as tuas teorias para compensar as dores presentes, em vez de recordares os prazeres corporais que já tiveste; se é <passado> relativo à mente, então é falsa a tua afirmação de que não existe nenhum prazer da mente que não diga respeito ao corpo. Em segundo lugar, que motivo te leva a recomendares que se tome conta dos filhos de Metrodoro? Neste nobre dever que desejas cumprir, nesta tua prova de lealdade (pois é assim que avalio o teu gesto), que prazer encontras que diga respeito ao corpo?

XXXI 99 Meu caro Torquato, tu e os teus amigos podeis dar as voltas que quiserdes ao texto, nesta bela carta da autoria de Epicuro não conseguireis encontrar nada que seja conforme e compatível com as teorias filosóficas que defende. É ele quem se contradiz a si mesmo, e é a honestidade moral do autor que refuta as ideias contidas nos seus escritos. Esta preocupação com as crianças, a recordação de uma cara amizade, o cumprimento dos mais altos deveres mesmo ao soltar o último suspiro, são outros tantos indícios de que o sentido desinteressado do dever é inato no homem, e não incitado pelo prazer ou justificado pela esperança de recompensas. Que melhor testemunho procurar de que a honestidade e a rectidão são coisas desejáveis em e por si mesmas do que ver num homem às portas da morte um tão grande sentido das suas obrigações?

100 Mas assim como entendo que devemos admirar esta carta que acabei de traduzir quase literalmente, apesar de não estar de modo algum de acordo com o essencial da filosofia do

autor, penso também, pelo contrário, que o seu testamento não só é incompatível com a dignidade de um filósofo, como está em total desacordo com o seu próprio pensamento.

Ele expôs a mesma ideia várias vezes, de forma ora mais prolixa, ora mais breve e concisa no texto que acima citei[189], dizendo que *"a morte nada tem a ver connosco; algo que se deslaçou já não tem sensações, e o que não tem sensações, não tem absolutamente nada a ver connosco.*[190]" Esta máxima mereceria uma forma mais elegante e concisa. A frase *"algo que se deslaçou já não tem sensações"*, está redigida de um modo que não esclarece bem qual a coisa que se deslaçou.

Em todo o caso, percebo o que quer dizer. Mas gostaria **101**
de saber que coisa é que, ao deslaçar-se, ou seja, ao morrer, perde por completo as sensações, e bem assim por que razão, se nesse momento absolutamente nada subsiste que tenha algo a ver connosco, ele tomou com tanto cuidado e empenho as providências necessárias *"para que Aminómaco e Timócrates, os seus herdeiros, providenciassem, de acordo com o parecer de Hermarco, o dinheiro necessário para que, em cada ano, no mês Gamélion*[191]*, o seu dia natal fosse devidamente celebrado, e também para que no dia vinte de cada mês lunar financiassem um banquete oferecido a quantos foram seus companheiros de estudos filosóficos, para que se*

---

[189] Supra, § 96.

[190] Cf. Epicuro, *Carta a Meneceu* (Diógenes Laércio, X, 122-135), 124: "Habitua-te a pensar que a morte nada tem a ver connosco, uma vez que todo o bem e todo o mal é proveniente das sensações, e a morte não é senão a privação das sensações"; *Máximas fundamentais*, 2: "A morte nada tem a ver connosco: um corpo em decomposição deixa de sentir, e aquilo que é insensível não tem nada a ver connosco." Os termos da carta de Epicuro são aludidos várias vezes por Cícero, u.g., *Ad Fam.*, VII, 26. 1 (alusão à doença que vitimou Epicuro), *Tusc. Disp.*, II. 45 (a duração da dor e/ou do prazer), e também por Séneca, *Cartas a Lucílio*, 66, 45 (o dia da morte de Epicuro), 92, 25 (a doença e a morte de Epicuro).

[191] Sétimo mês do calendário ático, correspondente aproximadamente ao fim de Janeiro e princípio de Fevereiro.

guardasse sempre a lembrança dele, <Epicuro>, e de Metrodoro."

102 Não posso negar que estes propósitos são dignos de uma pessoa boa e bem formada; não é, porém, de modo algum, próprio de um sábio, sobretudo de um estudioso da natureza como ele pretendia ser, pensar que alguém possa ter um "dia natal". Como é? Acaso um dia que já ocorreu pode repetir-se várias vezes? Decerto que não. Semelhante, pelo menos? Nem isso sequer, salvo se entretanto tiverem decorrido os muitos milhares de anos que permitem o regresso simultâneo de todos os astros ao ponto exacto de onde partiram[192]. Ninguém, por conseguinte, pode ter um "dia natal". *"<Mas apesar disso> celebra-se <o aniversário>."* E eu que não sabia disso! Admitamos, porém, que se celebra; mas que seja celebrado depois da morte, e que essa festa seja garantida pelo testamento do mesmo homem que proclama, como se fosse um oráculo, que nada tem a ver connosco depois da morte?! Nem parece digno de quem percorreu mentalmente mundos incontáveis, espaços infindáveis que não conhecem limites nem fronteiras[193]. Acaso Demócrito disse algo parecido[194]? Para não referir outros nomes, chamo à colação apenas este, o único <pensador> de quem Epicuro se reconhece discípulo.

103 No caso de haver um dia a celebrar, qual seria o preferível: o dia em que nasceu, ou o dia em que se tornou sábio?

---

[192] Esta concepção do tempo cósmico encontra-se exposta por Platão no *Timeu*, 39 d (= § 33 da tradução latina de Cícero): o "grande ano" ou "ano perfeito" (Platão: ὁ τέλεος ἐνιαυτός = Cícero: *annus absolutus perfectusque*) ocorria ao fim de 12 954 anos solares, quando todos os corpos celestes voltam a ocupar o exacto lugar donde partiram quando começou a contagem do tempo.

[193] Possível reminiscência dos versos de Lucrécio, *De rerum natura*, I, 72-74: *"O enérgico poder do seu intelecto* [= de Epicuro] *triunfou, avançou muito para além das muralhas flamejantes do universo e percorreu mentalmente, em espírito, os espaços imensos."*

[194] A construção da frase latina pressupõe que a resposta a esta questão é negativa.

Dirás tu: *"Ele não poderia ter-se tornado sábio se primeiro não tivesse nascido."* Bom, então podia argumentar-se também: *"... se primeiro não tivesse nascido a sua avó!"* A questão é esta, Torquato: não é próprio de homens cultos querer ver a memória do seu nome celebrada com banquetes após a sua morte. Sobre o modo como celebrais estas datas, sobre os gracejos que suscitais a quem possui sentido de humor, nada direi (não vale a pena entrarmos em litígio). Limito-me a acrescentar isto: mais vale que sejais vós a festejar o aniversário de Epicuro do que tenha sido este a providenciar nesse sentido no testamento!

Mas voltemos ao início: estávamos a discutir o problema **XXXII 104**
da dor, e daqui passámos ao excurso sobre a carta <de Epicuro>. Podemos então concluir com este silogismo: quem estiver a sofrer do maior dos males, enquanto permanecer nessa situação não é feliz; ora o sábio é sempre feliz, embora às vezes esteja em situações dolorosas; logo, a dor não é o maior dos males.

Vejamos agora esta outra máxima: *"o sábio nunca esquece as alegrias, nem quer recordar as desgraças passadas."* Antes de mais, acaso está na nossa mão escolher o que queremos recordar? Veja-se Temístocles[195], por exemplo: uma vez alguém, não sei se Simónides[196], ofereceu-se para lhe ensinar a arte da memória; ele respondeu: *"Preferia a arte do esquecimento: umas vezes lembro-me do que não quero, outras, não consigo esquecer o que quero."*[197] <Epicuro> era um homem muito inteligente, **105**
mas ao pretender proibir-nos de recordar certos factos está a

---

[195] Supra, § 67.

[196] Simónides de Ceos (séc. VI-V a.C.), poeta lírico (autor de epinícios, de ditirambos, etc.), e também autor de epigramas sepulcrais.

[197] Temístocles, herói da Batalha de Salamina (supra, § 67), teve uma carreira acidentada, já que acabou por ser afastado do poder, mais tarde foi ostracizado (471 a. C.); foi condenado à morte (à revelia) por Atenas, acabou por procurar refúgio na corte da Artaxerxes, rei dos Persas. Justifica-se, portanto, que muita coisa ele gostaria de esquecer, sem sucesso.

exorbitar da sua autoridade de filósofo. Vê lá, Torquato, se não estás a seguir, ou a ampliar ainda a tradição dos Mânlios, quando pretendes exigir de mim que faça o que não posso[198]. Pois não é verdade que a recordação de sofrimentos passados pode ser agradável? Há mesmo certos provérbios que estão mais perto da verdade do que as vossas máximas. Costuma dizer-se que *"trabalhos passados são alegrias"*; e tem razão Eurípides quando diz (vou tentar concluir em latim, já que todos conheceis o verso grego):

Grata é dos sofrimentos passados a lembrança.[199]

Voltemos agora à questão das felicidades passadas.

Expulso de Roma, reduzido à miséria, mergulhado num pântano, C. Mário poderia mitigar as suas penas e consolar-se com a recordação dos seus triunfos militares[200]: eu dar-vos-ia toda a atenção e aprovar-vos-ia, se fosse esse o tipo de consolo dado por vós[201]. Seria impossível a felicidade do sábio

---

198 Na frase anterior, referente a Epicuro, Cícero emprega o adjectivo *imperiosus* "autoritário, habituado a dar ordens". Este adjectivo foi um dos cognomes atribuídos ao mais antigo antepassado de Torquato que deixou nome na história: *Titus Manlius Imperiosus Torquatus*. A observação humorística de Cicero pode, portanto, parafrasear-se assim: " Vê lá, Torquato, já que és seguidor de um filósofo *Imperiosus*, não queiras também ser chamado *Torquatus Imperiosus* como o teu célebre antepassado."

199 Eurípides, *Andromeda*, fr. 133 (Nauck).

200 Gaio Mário, célebre político e general romano (séc. II-I a. C.), natural do mesmo município que Cícero (que compôs um poemeto de estilo épico sobre este seu ilustre conterrâneo). Obteve notáveis vitórias sobre os Germanos, sobre os Númidas (guerra de Jugurta) e, como chefe dos *populares*, fez frente a Cornélio Sula, que chefiava os *optimates*. Vencido e expulso de Roma por Sula (situação a que alude este passo de Cícero), Mário ainda conseguiu ser eleito mais uma vez para o consulado, mas faleceu pouco depois.

201 O motivo de Cícero ao "aprovar a imaginária consolação de Mário com a recordação dos seus triunfos" pelos epicuristas está em opor este tipo de consolação, digamos, "heróica" a um homem de armas como Mário, ao tipo de consolação efectivamente praticado pelos epicuristas, consistente em evocar os prazeres passados a fim de consolar as dores presentes.

realizar-se e atingir a completude se todas as suas deliberações e todos os seus actos passados fossem cobertos pelo esquecimento.

No vosso caso, porém, o que faz a vossa felicidade é a 106
recordação dos prazeres experimentados, melhor dizendo, dos prazeres de ordem física. Se outros tipos de prazer existem, então é falso que todos os prazeres mentais resultem da participação do corpo. Se o prazer físico, ainda que já passado, continuasse a dar satisfação, não percebo por que razão Aristóteles troça tanto do epigrama de Sardanapalo no qual este famoso rei da Síria se gaba de ter sempre consigo todos os prazeres libidinosos que experimentou[202]. Um prazer que, mesmo nos vivos, não dura mais tempo do que aquele em que é sentido, como é que pode permanecer nos mortos? A verdade é que o prazer do corpo passa rápido, logo se esvai, e deixa mais vezes motivos de arrependimento do que de nostalgia. Por isso é mais feliz Cipião Africano quando se dirige à pátria nestes termos:

Não mais <temas,> Roma, os teus inimigos...,

e as belas palavras que se seguem:

Foram os meus esforços que asseguraram a tua defesa.[203]

Cipião sente prazer em recordar os seus passados trabalhos, tu pretendes que se recordem os prazeres; Cipião rememora actos de que nunca tiraria qualquer prazer físico, ao passo que tu só te interessas pelo corpo[204].

---

[202] Aristóteles, *Fragmenta selecta*, Προτρέπτικος, 16 (Ross). O epigrama de Sardanapalo é citado em latim por Cícero (*Tusc. Disp.*, V. 101) e em grego por Estrabão (14. 5r. 9. P.C 672).

[203] Énio, *Scipio*, vv. 12-13 (Warmington).

[204] Por duas vezes Cícero emprega o pronome da segunda pessoa *tu*; a referência pode ser a Torquato, o interlocutor directo de Cícero neste diálogo, mas também podemos imaginar que, idealmente, o orador se dirige ao fundador da escola, Epicuro.

XXIII 107 Como é sequer possível demonstrar aquela vossa tese, segundo a qual todos os prazeres e todas as dores da mente respeitam a prazeres e dores sentidas pelo corpo? Nada te dá nunca prazer, Torquato, e eu sei bem com quem estou falando!, nada há que te dê prazer só por si? Nem falo sequer da dignidade, do valor moral, da intrínseca beleza das virtudes de que ainda há pouco estivemos falando, refiro-me a casos mais modestos: quando escreves ou lês um poema ou um discurso, quando investigas questões relativas à história ou à geografia, quando tens à frente uma estátua, uma pintura, uma bela paisagem, uma competição desportiva ou uma caçada, ou a vila de Luculo[205] (pois se mencionasse a tua estaria a dar-te um pretexto para tu dizeres que ela te proporciona prazer físico!), enfim, tudo quanto enumerei, achas tu que tem a ver com o corpo? Não há nada que te satisfaça pelo seu próprio valor? É preciso que sejas de uma enorme teimosia para persistires em dizer que tudo quanto referi diz respeito ao corpo; mas se negares este ponto estarás a não tomar em conta o que Epicuro entende por prazer.

108 Passo agora à tua pretensão de que os prazeres e as dores da mente são mais intensas do que as do corpo, dado que a alma participa dos três momentos do tempo[206], enquanto ao corpo só é possível sentir o presente: ora, como é possível demonstrar que alguém que gosta de me ver satisfeito pode sentir com isso mais prazer do que eu próprio?[207] Sucede que

---

[205] L. Licínio Luculo, o interlocutor de Cícero no diálogo a que deu o seu nome. Possuía uma vila em Túsculo, tal como Cícero, onde levava uma vida de prazer, físico e intelectual, graças, nomeadamente, à sua rica biblioteca.

[206] Passado, presente e futuro.

[207] Seguem-se três linhas de texto que Reynolds, tal como outros editores ou tradutores, coloca entre parênteses rectos, ou seja, consideram um passo interpolado. Também há quem não faça qualquer referência a estas linhas. Nelas pode ler-se: *[O prazer da mente é o resultado do prazer do corpo; e o prazer da mente é maior do que o do corpo. A ser assim, a pessoa que deseja felicidade a outra seria mais feliz do que aquela a quem se deseja felicidade.]*

quando pretendeis que o sábio é feliz quando experimenta na mente os maiores prazeres, e que estes são, em todos os aspectos, superiores aos do corpo, não notais a consequência daqui resultante. É que a ser assim o sábio também experimentará na mente sofrimentos em todos os aspectos superiores aos do corpo. Logo, o homem que por definição pretendeis que seja sempre feliz será necessariamente infeliz de vez em quando, ou seja, nunca fareis dele um homem feliz enquanto persistis em tudo avaliar em função do prazer e da dor.

Por conseguinte, Torquato, há que descobrir um outro **109**
sumo bem adequado ao homem, deixemos o prazer para os irracionais, que tendes o hábito de citar como testemunhas no julgamento do supremo bem. Mas não é verdade que os animais fazem muitas coisas impelidos cada um pela sua peculiar natureza, tais como sujeitarem-se ao sofrimento inerente à gestação e criação dos filhotes, situação em que é mais do que evidente que o seu objectivo é outro, que não o prazer? Alguns há que gostam de correr e vaguear em liberdade; outros gostam de viver em conjunto e formam uma espécie de sociedade civil; em certas espécies de aves podemos detec- **110**
tar indícios de fidelidade, capacidade de reconhecer e de recordar, em muitas até manifestações de saudade. Ou seja, nos animais existem manifestações semelhantes às virtudes humanas independentes do prazer, e nos homens não haveria virtude alguma senão associada ao prazer?! Teremos então de dizer que ao homem, um ser muito superior aos restantes animais, nenhuma característica especial lhe foi dada pela natureza?

Se tudo, de facto, é aferido pelo prazer, então somos de **XXXIV 111**
longe superados pelos animais: a estes a própria terra proporciona espontaneamente, sem deles exigir qualquer esforço, alimentos variados e abundantes, nós, homens, apenas a custo os obtemos, ou nem sequer à custa de muito trabalho. Mesmo assim não posso conceber que o bem supremo seja idêntico

para os animais e para o homem. Qual o fim de todo o esforço, de todo o material aplicado no progresso da educação, qual o fim da colaboração que para o mesmo fim se exige aos mais válidos ramos do saber e à prática de todas as virtudes, se todo este aparato não servisse para nada mais senão para a obten-
112 ção do prazer? Se Xerxes[208], à frente das suas numerosas esquadras e dos seus inúmeros pelotões de cavalaria e de infantaria, depois de unir as margens do Helesponto e de perfurar o monte Atos, como que marchava sobre o mar e navegava sobre a terra; se, ao vê-lo cair com tal ímpeto sobre a Grécia, alguém lhe perguntasse qual o motivo de tantas tropas e tão grande esforço de guerra e ele respondesse *"que lhe apetecia ir ao monte Himeto procurar um pouco de mel"*[209], decerto tal motivação parecia desproporcionada; pela mesma ordem de ideias, se disséssemos que o sábio, dotado por natureza e por educação de variados e profundos saberes e virtudes, não fizesse como Xerxes, não calcorreasse os mares e navegasse pelos montes, mas abarcasse com a mente o conhecimento completo do céu, da terra e de todos os mares, apenas com o objectivo de alcançar o prazer, seria equivalente a dizer que todo o esforço <de Xerxes> se destinava a ir em busca de mel!

113 Acredita, Torquato, nós nascemos para cumprir objectivos mais elevados e nobres, e não somente pelo que toca aos domínios da mente, de que fazem parte a memória – ilimitada no teu caso! – de inúmeros acontecimentos, bem como a faculdade, não muito diferente da adivinhação, de prever as suas consequências; faz parte ainda um sentimento de ver-

---

[208] Xerxes, sucessor de Dario, rei dos Persas, comandou uma nova invasão da Grécia depois da derrota em Maratona da primeira expedição (sob a chefia de Dario). A expedição de Xerxes não foi mais bem sucedida, dadas as vitórias obtidas pelos Gregos em Salamina (480) e Plateias (479 a. C.), mas foi graças a ela que a Grécia produziu uma das obras-primas da arte dramática: a tragédia *Os Persas*, de Ésquilo.

[209] Na Antiguidade era famoso o mel produzido pelas abelhas do Himeto, um monte da Ática, a sudeste de Atenas.

gonha que impõe limites aos nossos desejos; faz parte o culto da justiça, indispensável à manutenção das sociedades humanas; faz parte o firme e constante desprezo pela dor e pela morte quando afrontamos os trabalhos e os perigos; mas, a par destes constituintes da mente, considera agora os membros e os órgãos dos sentidos, que serão para ti, como as demais partes do corpo, não apenas acompanhantes, mas servas das virtudes. Se, por quanto respeita ao corpo, muitas faculdades 114
há que valem mais do que o prazer, por exemplo, a força, a saúde, a agilidade, o aspecto exterior, quanto não pensas tu que vale a mente, na qual os mais doutos dos antigos filósofos julgavam encontrar algo de celeste, de divino? Se, como vós dizeis, o supremo bem residisse no prazer, então seria desejável passarmos os dias e as noites, sem a mínima interrupção, mergulhados no mais intenso prazer, com todos os sentidos excitados e, passe a palavra, impregnados de tudo quanto é delicioso. Haverá alguém, digno do nome de "homem", que queira passar um dia inteiro entregue a este tipo de prazer? Os Cirenaicos não o rejeitam, é um facto; a vossa Escola neste capítulo é mais decente, a outra mostra talvez maior coerência. Passemos mentalmente em revista não 115
estas 'artes' superiores de que falámos[210], cuja falta merecia aos que delas careciam o epíteto de "inúteis" dado pelos antigos. Pergunto-te antes se pensas que, já nem digo Homero, Arquíloco, Píndaro, mas Fídias, Policleto, Zêuxis[211] tinham

[210] Isto é, as várias formas de virtude que Cícero esteve a analisar em oposição ao prazer.

[211] Nomes bem conhecidos de todos, poetas os três primeiros, escultores os dois seguintes, pintor o último. Noutro contexto – a discussão sobre o saber técnico e o saber teórico (*Luculo*, 146) – Cícero já tinha recorrido ao exemplo dos três artistas plásticos cujo nome aqui cita; agora acrescenta três nomes de poetas com a mesma finalidade (Homero fora referido no *Luculo* apenas para o relacionar com a poesia de Énio; os outros dois são aqui nomeados pela primeira vez).

o prazer como finalidade da sua arte. A beleza das formas que um artista plástico se propõe terá, porventura, maior valor do que a beleza das acções dum cidadão superior? Terá esta posição filosófica, tão errónea mas também tão largamente difundida, outra causa além desta: quem decide que o prazer é o bem supremo não está a pensar com aquela "parte da alma" em que residem a razão e a faculdade de julgar, mas sim a deliberar com a parte dita "concupiscível", que é a "parte da alma" menos importante?[212]

Faço-te ainda esta outra pergunta: se existem os deuses, conforme vós também admitis, como poderão eles ser felizes uma vez que não podem experimentar prazeres corporais? Ou então, se são felizes mesmo sem este tipo de prazeres, por que razão não admitis o mesmo uso da mente no caso do sábio?

XXXV 116 Lê os elogios, caro Torquato, não os dos heróis cantados por Homero, nem os de Ciro e Agesilau[213], Aristides ou Temístocles, nem os de Filipe ou Alexandre, lê os dos nossos maiores, lê os dos grandes da tua família: não encontrarás nenhum que seja enaltecido por ter a reputação de ser perito na descoberta de formas de prazer. Não é isto tam-

---

212 Temos traduzido regularmente o vocábulo latino *animus* por "mente", para evitar o termo caído em desuso "alma" (embora a equivalência *animus* = 'alma' esteja bem estabelecida). A preferência por 'mente' deve-se ao desejo de vincar a conotação intelectual de *animus* em detrimento da sua conotação "espiritual". Neste passo, contudo, porque nos parece evidente a reminiscência da teoria platónica das três "partes da alma", recorremos à equivalência mais "antiga".

213 V. Xenofonte, *Ciropedia* (que é muito mais do que um elogio de Ciro, rei dos Persas), *Agesilau*, opúsculo encomiástico deste rei de Esparta (sév. V-IV a.C.). Aristides e Temístocles, políticos e chefes militares atenienses dos tempo das Guerras Pérsicas. Filipe II da Macedónia, e seu filho Alexandre Magno. – Entre as biografias de personagens ilustres da autoria de Cornélio Nepos, contemporâneo e amigo de Cícero, encontram-se algumas figuras mencionadas pelo orador: Temístocles, Aristides, Agesilau.

bém o que se lê nos epitáfios, como por exemplo neste, que se encontra às portas de Roma:

MUITAS NAÇÕES CONCORDAM EM QUE ESTE HOMEM
FOI O MAIS NOBRE DE ENTRE OS SEUS CONCIDADÃOS.[214]

Porventura interpretamos que *muitas nações* estão de acordo em julgar Calatino *o mais nobre de entre os seus concidadãos* por ser inventor imaginoso de novas formas de prazer? Porventura quando dizemos que um jovem "dá esperanças de ser um bom carácter" quereremos dizer que ele só pensa nos seus interesses pessoais e na melhor forma de os defender? Não no damos conta da perversão de valores que esta ideia arrastaria consigo ? Que poria fim à solidariedade, à gratidão que estão na base da harmonia social? Quando, por teu interesse pessoal, emprestas dinheiro a alguém, não estás a ser um homem generoso, mas sim um usurário, e não merece qualquer gratidão quem faz tal empréstimo apenas para daí tirar lucro. Quando o valor dominante é o prazer todas as virtudes caem por terra. Se ao bem moral não se atribui por natureza o maior valor tornar-se-á difícil sustentar por que razão o sábio está imune às inúmeras formas de comportamento vicioso. **117**

Não preciso de aduzir mais razões, que decerto seriam inúmeras: todo o elogio bem fundamentado que se faça da virtude tem, necessariamente, de excluir a presença do prazer. Não esperes de mim esse encómio: faz a tua autocrítica, analisa bem o teu pensamento, pergunta a ti mesmo o que **118**

[214] Trata-se do epitáfio de A. Atílio Calatino, cônsul em 258 e 254 a. C. (durante a Primeira Guerra Púnica), figura muitas vezes mencionada por Cícero como exemplo das virtudes dos antigos Romanos. V. J. Blänsdorf, 1995: *Fragmenta Poetarum Latinorum*, pp.13-14.

preferirias, se passar toda a vida fruindo de ininterruptos prazeres, gozando da tranquilidade de que tantas vezes falaste, sem sofrer qualquer dor, sem sentir sequer aquilo que costumais referir a propósito, embora impossível de conseguir: o medo do sofrimento; ou se quererias antes levar auxílio e socorro a quem de tal carecesse e deste modo merecer a gratidão do género humano, ainda que a troco de teres de suportar os sofrimentos de Hércules? Foi agindo assim que os nossos maiores assumiram tais trabalhos, embora tenham empregado uma palavra – "sofrimentos" – bem pouco ade-
119 quada, mesmo no caso do deus[215]. Tinha vontade de te pressionar, de te forçar a responder a esta questão, não fosse o receio de te ouvir dizer que até o próprio Hércules, quando envidou todos os esforços para o bem da humanidade, o fez para daí tirar prazer!"

Quando acabei a minha exposição Torquato observou:

"Conheço autoridades aptas a refutar os teus argumentos; eu mesmo poderia dizer alguma coisa, mas prefiro procurar outros mais experimentados para o efeito."

"Estás a pensar, com certeza, nos nossos amigos Síron e Filodemo, pessoas excelentes e homens de grande cultura[216]."

"Exactamente" – respondeu <Torquato>.

---

[215] Hércules. Habitualmente emprega-se a expressão "trabalhos de Hércules", que é uma expressão anódina. Mas Cícero, para vincar bem a sua ideia, usa um outro termo – *aerumnae* – "sofrimentos", o que lhe permite fazer humor com a possibilidade de Torquato imaginar que Hércules executou os seus "trabalhos" por prazer.

[216] Epicuristas contemporâneos de Cícero. De Filodemo têm sido recuperados muitos textos, conservados na sequência da erupção do Vesúvio que destruiu Pompeios e Herculano. Filodemo tinha uma vila, com uma vasta biblioteca, nesta última cidade. Síron era professor de filosofia na zona de Nápoles, e teve enre os seus discípulos o poeta Vergílio, v. *Appendix Vergiliana, Catalepton*, V. 8-10: *Alcei as velas rumo ao porto feliz, ao encontro dos doutos ensinamentos do grande Síron, a fim de libertar-me de todos os cuidados.*

"Muito bem!" – disse eu. – "Mas seria justo que, antes, Triário se pronunciasse acerca deste nosso diferendo."

"Nesta matéria, seria, pelo contrário, muito injusto!" – observou Torquato sorrindo. – "É que tu argumentas de uma forma amigável, ao passo que ele zurzir-me-ia à boa maneira dos Estóicos!"

"Noutra ocasião falarei com mais confiança" – disse Triário. – "Agora teria de repetir as razões que ouvi serem aqui expostas. Mas não te atacarei antes de te saber bem preparado pelos pensadores que referiste."

Com esta troca de palavras pusemos fim tanto ao passeio como à discussão.

LIVRO III

Se o prazer, caro Bruto, falasse em sua própria defesa, e **1 1**
não tivesse a ajudá-lo tão habilidosos advogados[217], penso que, condenado no livro precedente, se confessaria vencido por quem vale mais do que ele[218]. Seria prova de impudência fazer frente mais tempo à virtude, preferir o agradável ao moralmente válido, atribuir mais importância à satisfação do corpo e ao deleite deste resultante do que à gravidade e à constância do pensamento. Mandemo-lo, pois, retirar-se, e manter-se confinado aos seus próprios limites, não vá a seriedade da discussão ser perturbada pelo que no prazer possa haver de autêntica sedução. O nosso propósito é descobrir **2**
em que consiste o supremo bem que tentamos definir; o prazer já foi eliminado desse estatuto, e idêntica argumentação pode ser usada contra os que sustentam que o sumo bem está na ausência da dor[219]; ficou também demonstrado que não há bem supremo se não há virtude, e que nada existe mais importante do que esta.

---

[217] Torquato, que promete voltar à luta no final do livro precedente, e os seus amigos gregos epicuristas, Síron e Filodemo.

[218] Lit. *"(Creio que o prazer) bateria em retirada ante a dignidade" (arbitror uoluptatem) concessuram ... dignitati."* Como *dignitas* se refere à condição político-social de cada cidadão (por exemplo, a *dignitas* de um cônsul é muito superior à de um questor), o entendimento da frase será: o prazer retira-se, i.e., confessa-se vencido por quem tem mais *dignitas*, mais valor do que ele.

[219] É o caso de Hierónimo, v. supra II. 8.

Ainda que a discussão com Torquato tenha sido bastante renhida, a luta que vou sustentar contra os Estóicos vai ser ainda mais dura. A tese do primado do prazer não exige muita subtileza nem profundidade; além disso, os seus defensores não são versados na dialéctica e os oponentes não têm grande
3 dificuldade em refutá-la. O próprio Epicuro entende que a defesa do prazer não carece de grande argumentação, pois é aos sentidos que cabe dirimir a questão: basta chamar a atenção para o facto, não é necessário apresentar provas. A nossa discussão foi, portanto, simples, quer a favor quer contra[220]. Na exposição de Torquato nada existiu de rebuscado ou abstruso, e quanto à minha, parece-me que foi transparente. Com os Estóicos é outra coisa: sabes bem como a sua dialéctica é subtil e difícil, mesmo para os Gregos, e mais ainda para nós, que temos de inventar uma terminologia e congeminar novos termos para novos conceitos. Ninguém medianamente culto se pode disto espantar, se pensar que em todas as áreas do conhecimento para além do uso vulgar quotidiano existe uma grande originalidade vocabular resultante da cunha-
4 gem de termos específicos de cada uma dessas áreas. É assim que na lógica e na física se empregam termos que nem na Grécia são familiares; o mesmo fazem os geómetras, os músicos e também os gramáticos, usando cada qual um modo de expressão peculiar. Mesmo a arte da retórica, que globalmente se destina ao foro e às assembleias[221], emprega, no campo do ensino, uma terminologia praticamente sua.

II Deixando de lado estas artes sofisticadas e liberais, nem sequer os artesãos poderiam preservar os segredos das suas

[220] Característica posição dos Académicos: discutir uma causa apresentando sempre em alternativa argumentos a favor e contra: *in utramque partem disputatio.*

[221] A finalidade das escolas de retórica consiste em formar os jovens e torná-los aptos para falarem no foro (eloquência judicial) ou nas assembleias populares deliberativas (eloquência política).

técnicas sem recorrerem a uma terminologia de nós desconhecida, mas corrente entre eles. Até mesmo a linguagem da agricultura, domínio perfeitamente alheio a toda e qualquer perfeição estilística[222], recorre a termos específicos novos para referir-se às matérias que lhe são próprias. Por maioria de razões, o mesmo faz o filósofo: sendo a filosofia, como é, a arte da vida, é claro que não pode usar, para a descrever, a linguagem corrente[223].

De entre todos os filósofos foram os Estóicos os maiores criadores de terminologia, e Zenão, o fundador da Escola, foi mais inventor de novos termos do que de novos conceitos. Ora se mesmo naquela língua que geralmente se considera ser mais rica <do que a nossa> é aceite que os homens mais doutos se sirvam de palavras não correntes para tratar de matérias originais, por maioria de razões o mesmo direito nos deve ser concedido a nós, que agora pela primeira vez ousamos dissertar sobre tais matérias. E como muitas vezes temos dito, suscitando até alguma polémica, quer por parte de Gregos, quer por parte de alguns <Romanos> que preferem ser tidos por Gregos do que ser dos nossos, que não somos inferiores aos Gregos em abundância de vocabulário, mas até lhes somos superiores, devemos trabalhar por mostrar que isto é assim não só nas artes que nos são próprias, mas também nas que são específicas deles. Mas há vocábulos entrados no latim desde tempos remotos, que usamos como se fossem nossos: é o caso do próprio nome de "filosofia", de "retórica", de "dialéctica", de "gramática", de "geometria", de "música". Se bem que estes conceitos pudessem ser expressos em latim, empre-

222 Os tratados de agricultura de Catão-o-Censor ou de Terêncio Varrão deixam muito a desejar como obras literárias se as compararmos com a prosa de um Cícero ou um Salústio, mas uma leitura mais atenta permite descortinar preocupações estilísticas nos seus autores.

223 Lit. "as palavras que provêm do foro = a linguagem da rua, a linguagem corrente".

garemos os termos gregos correspondentes, já nacionalizados pelo uso, como se fossem nossos.

6 Isto no que diz respeito à terminologia. No que concerne à matéria, frequentemente, Bruto, receio merecer censura por dedicar-te este escrito, a ti, que tanto tens avançado no estudo da filosofia, e em especial na mais importante parte da filosofia[224]. Se eu procedesse como se estivesse a dar-te lições, decerto mereceria censura. A minha intenção, porém, está longe de ser essa: não te envio estes textos para que fiques a conhecer uma matéria que tu já tão bem dominas, mas sim porque o teu nome me faz sentir seguro, e porque sei que tenho em ti o mais justo avaliador e juiz nestes estudos que nos são comuns a ambos. Ler-me-ás certamente com toda a atenção, e pronunciarás o teu parecer sobre a controvérsia que me opôs a esse homem de estatura e valor único que era o teu tio, Marco Catão[225].

7 Estava passando uns dias em Túsculo, quando tive necessidade de consultar alguns livros na biblioteca do jovem Luculo[226]; como é meu costume fui à sua vila para tirar pessoalmente das estantes essas obras. Quando lá cheguei deparei com Catão, cuja presença na vila eu ignorava, sentado na biblioteca, rodeado de livros dos Estóicos. Como sabes, ele tinha um apetite pela leitura absolutamente insaciável, indiferente de todo à censura inútil da multidão, a ponto de costumar ler na Cúria enquanto o Senado se reunia, mas sem

---

224 A "mais importante parte da filosofia" é a ética.

225 M. Júnio Bruto, aquele que viria a ser um dos assassinos de Júlio César, era sobrinho, por parte da mãe, de M. Pórcio Catão, mais conhecido como 'Catão de Útica' (para distinguir-se de Catão-o-Censor) por ter-se suicidado nesta cidade do norte de África quando recebeu a informação do triunfo definitivo de César na guerra civil.

226 Este 'jovem Luculo' é o filho daquele Luculo que participou no diálogo a que deu o seu nome. Na data fictícia em que decorre o presente diálogo Luculo pai já tinha falecido, daí que Cícero note que a biblioteca já pertencia ao filho.

nunca interferir nos seus deveres para com a república. Tanto mais agora, que estava em completo ócio e rodeado de livros em abundância, parecia 'devorá-los', se é que posso usar esta palavra para tão nobre ocupação[227]. Sucedeu, portanto, que 8
nos vimos inesperadamente na presença um do outro. <Catão> levantou-se de imediato. Trocámos depois as frases habituais nos nossos encontros: "O que te traz aqui? Vens da tua vila, suponho!" – disse ele. –"Se te soubesse nestas paragens teria ido logo lá ter contigo."

"Ontem começaram os jogos" – respondi –, "pelo que decidi sair de Roma, e cheguei aqui ao fim da tarde. O motivo por que aqui vim foi procurar alguns livros. Espero que o nosso amigo Luculo comece a saborear todos estes volumes. Acho que ele acabará por sentir maior prazer nestes livros do que em todas as obras de arte que decoram a sua vila. Bem sei que é tarefa tua a educação deste jovem[228], mas também eu faço o maior empenho em que os seus estudos correspondam às expectativas do pai, às do nosso caro Cepião[229] e às tuas, seu tão próximo parente. Tenho muito bons motivos para me interessar pelo jovem Luculo: sabes bem como me comove a memória do seu tio Cepião, pois não ignoras a estima que por tinha por este homem: estou convencido de que seria uma das nossas figuras de relevo, caso ainda vivesse. Quanto a L. Luculo, está sempre na minha ideia, não só por ter sido pessoa notável pelas suas múltiplas virtudes, mas tam-

---

227 Note-se a preocupação de Cícero em vincar, tanto a propósito de si mesmo, como, neste caso, a propósito de Catão, que os interesses e as tarefas intelectuais nunca devem sobrepor-se aos deveres políticos de um cidadão romano. De momento, tanto um como outro pode trabalhar na biblioteca porque ambos estão desocupados da política (estão em *ócio*).

228 Catão, de certo modo, exercia as funções de "encarregado de educação" de Luculo.

229 Personagem não satisfatoriamente identificada, a opinião corrente considera-o tio de Luculo; de qualquer modo parece ter tido alguma parte de responsabilidade na educação do jovem Luculo.

bém pela amizade pessoal e pela comunhão de ideias políticas que nos unia."[230]

9 "Fazes bem" – disse Catão –, "já porque guardas a memória de dois homens[231] que te confiaram por testamento a educação dos seus filhos, e também porque muito estimas este jovem. Quanto à tarefa que me atribuis, com certeza que não me escuso, mas tomo-te como meu associado. Digo-te mais, o rapaz já me parece ter dado mostras de ser tão modesto quanto talentoso, mas, como podes ver, ainda é muito novo."

"Claro que vejo" – disse eu –, "mas mesmo assim convém que ele se vá impregnando de certos conhecimentos que, se os adquirir ainda jovem, o prepararão devidamente para estudos mais aprofundados."

"Exactamente, por isso mesmo temos de combinar entre nós com maior atenção e frequência o seu currículo, e estabelecê-lo de comum acordo. Mas não achas bem que nos sentemos?" – acrescentou.

Assim fizemos.

III 10 "Ora diz-me cá" – continuou Catão –, "que livros vens procurar aqui, quando tens tanta quantidade deles em tua casa?

"Vim procurar alguns dos ensaios de Aristóteles[232] que sabia existirem aqui" – respondi –; "pretendo levá-los comigo

---

230 A afinidade de Luculo pai com Cícero está bem atestada no *Lucullus*. Quanto ao jovem Luculo sabe-se que morreu em combate contra as forças de Júlio César.

231 Luculo e Cepião.

232 Aristóteles, como é bem conhecido, produziu dois tipos de obras: os diálogos e outros textos filosóficos destinados ao grande público (os seus textos exotéricos), de que restam apenas fragmentos, e os "cadernos de apontamentos" para as suas lições (os textos esotéricos, i.e., para iniciados), que sobreviveram e constituem "o Aristóteles" que hoje lemos. A tradução do termo latino *commentarii* por "ensaios" não pretende, de modo algum, atribuir a estas obras as características daqueles textos a que hoje chamamos 'ensaios', mas apenas vincar o seu carácter funcional, pouco elaborado literariamente, em oposição aos livros exotéricos, considerados na Antiguidade de grande valor literário, semelhante, ou mesmo superior, ao estilo dos diálogos de Platão.

para os ler quando estiver desocupado, o que, como sabes, não me sucede frequentemente."

"Bem gostaria eu que te inclinasses mais para os Estóicos" – disse Catão. – "Se alguém há que esteja persuadido de que só a virtude deve ser contada no número dos bens, esse alguém és tu!"

"Vê bem se não serás antes tu quem deve evitar o uso de uma nova terminologia para designar conceitos em que tu e eu estamos de acordo. Pelo que toca aos argumentos defendemos o mesmo, só diferimos na expressão linguística."[233]

"Não defendemos o mesmo!" – replicou Catão. – "Quando declaras que há outras coisas que devemos procurar, para além do Bem Moral, e que essas coisas se incluem entre os bens, como que apagas a moralidade como luz da virtude que é, subvertes por completo a noção de virtude."

"Belas palavras as tuas, Catão! Mas não te dás conta de 11
que estás a partilhar essa linguagem solene com Pírron e com Aríston, que colocam tudo no mesmo plano? Bem gostaria eu de saber o que tu pensas destes dois."

"Queres saber o que eu penso deles?" – perguntou. – "Penso que eles se comportaram na vida pública como homens bons, dignos, justos, modestos, segundo o que deles ouvimos contar ou o que nós próprios observámos; foram homens que, sem nenhum pensamento teórico, seguiram a sua própria natureza e praticaram muitos actos louváveis, mais beneficiando da sua natureza pessoal do que teriam beneficiado da educação proporcionada por alguma escola filosófica, se tivessem decidido adoptar alguma[234], salvo aquela que defende não haver

---

233 Cícero emprega aqui um jogo de palavras que não podemos reproduzir na tradução: o que distingue as posições filosóficas de Cícero e de Catão não é a *ratio* (a teoria, os argumentos), mas sim a *oratio* (a linguagem, a terminologia).

234 Ou seja, os dois pensadores citados foram homens de bem graças às suas qualidades naturais, pelo que não teriam beneficiado nada caso tivessem seguido alguma escola filosófica; beneficiariam muito, pelo contrário, se tivessem adoptado o estoicismo, identificado na frase seguinte.

outro bem senão o bem moral, nem outro mal para além do vício. Quanto às outras correntes filosóficas, umas sem dúvida mais do que outras, todas elas incluem entre os bens ou entre os males coisas em que não há participação da virtude: em meu entender nenhuma destas nos pode ajudar, ou conseguir mesmo que nos tornemos melhores, pelo contrário, até podem estragar a natureza de cada um. A menos que se admita como princípio que o único bem é o bem moral, não será possível provar que é na virtude que reside a felicidade; a ser de facto assim, não vejo para que serviria estudar filosofia. Efectivamente, se for possível um sábio ser infeliz, não serei eu quem dê qualquer valor à gloriosa e celebrada virtude."

IV 12 "Tudo quanto acabaste de dizer, Catão, poderias dizê-lo se tivesses tido por mestres Pírron ou Aríston. Não ignoras decerto que estes pensam que o bem moral é, não apenas o sumo bem, mas sim o único bem, como tu defendes. Admitindo este princípio, a conclusão a tirar é a mesma que tu tiras, ou seja, que os sábios são sempre felizes. Quererá isto dizer que tu aprovas estes filósofos e recomendas que sigamos a sua doutrina"?

"De modo nenhum!" – respondeu ele. – "É tarefa própria da virtude fazer uma escolha entre todas as coisas conformes à natureza; esses pensadores, pelo contrário, nivelam tudo, tratam por igual todas as alternativas, logo não estabelecem nenhuma selecção e, portanto, reduzem a nada a própria virtude."

13 "Excelente explicação" – observei. – "Em todo o caso pergunto-te se não deverias criticar-te igualmente quando dizes que o único bem que existe é a rectidão e a moralidade, mas depois não estabeleces qualquer distinção entre as demais coisas."

"Terias razão" – disse ele – "se eu negasse a existência de distinções, mas isso é algo que não faço."

14 "Como não?" perguntei. – "Se dizes que a virtude é só uma, se ela é a única coisa que dizes ser conforme à moral

e à rectidão, digna de apreço, decente (a sua essência tornar-se-á mais clara se empregar vários vocábulos com sentidos aproximados), se isto, repito, é que é o único bem, que critério usarás para escolher entre tudo o mais? Do mesmo modo, se não há nenhum outro mal salvo o que for indigno, imoral, indecente, reles, criminoso, repugnante (também aqui o uso de sinónimos ajuda a esclarecer a questão), sobra alguma coisa que devamos evitar?"

"Sabes muito bem" – disse Catão – "qual seria a minha resposta; o que pretendes, imagino eu, caso eu te desse uma resposta concisa, seria atacar depois alguma questão específica. Por isso não vou responder-te ponto por ponto, mas, já que estamos ambos desocupados, farei, se nada tens a objectar, uma exposição completa das teorias de Zenão e dos restantes estóicos."

"Nada tenho a objectar" – respondi –, "pelo contrário, estou certo de que as questões particulares que eu te poderia pôr serão contempladas na tua exposição."

"Tentemos então" – disse –, "conquanto o sistema estóico 15
tenha pormenores bastante difíceis e obscuros. Se até em grego eles tiveram de adaptar aos novos conceitos uma nova terminologia <que a princípio parecia estranha>[235], mas hoje, com a habituação, já se tornou banal, como não será idêntico o caso em latim?"

"Quanto a isso não há qualquer problema" – disse eu. – "Se a Zenão foi consentido, quando criava um conceito novo, forjar para ele um nome até então desconhecido[236], porque não será o mesmo permitido a Catão? Nem sequer será necessário traduzir literalmente, palavra por palavra, como fazem certos tradutores pouco hábeis, desde que haja algum vocábulo de uso corrente que tenha o mesmo significado;

---

[235] Passo corrupto formalmente, mas o entendimento da frase é claro.

[236] Jogo de palavras: "conceito novo" <> "nome desconhecido", em latim: *rem ... inusitatam* <> *nomen ... inauditum*.

eu por mim, se não tenho outra solução, costumo empregar paráfrases equivalentes a uma só palavra no grego. Acho até que nos deve ser dada vénia para usar um termo grego quando não há palavra correspondente em latim: por que razão podemos empregar ἐφίππια *ephippia*[237] e ἀκρατόφορα *acratophora*[238] e não poderemos usar προηγμένα e ἀποπροηγμένα (*proêgména* e *apoproêgména*), embora haja dois termos latinos que os traduzem bem, respectivamente, *praeposita* "(coisas) preferidas" e *reiecta* "(coisas) rejeitadas"?"

16 "Fazes bem em ajudar-me" – disse Catão. – "Assim já empregarei com mais confiança os dois vocábulos latinos que acabaste de citar. E espero que voltes a ajudar-me se me vires em dificuldades."

"Fá-lo-ei de bom grado!" – respondi. – "Mas começa, por favor, pois *"a fortuna [protege] os valentes!"*[239] De resto, que outra tarefa mais nobre poderíamos nós empreender?"

V "Os filósofos cujo sistema eu partilho" – começou Catão – "entendem que todo o ser vivo, assim que nasce (pois é deste ponto que devemos partir), imediatamente se interessa por si mesmo, e faz todos os esforços para se manter em vida, dá valor a tudo quanto contribui para a preservação do seu estado, e, pelo contrário, evita a morte, e tudo quanto lhe parece causar a morte. Eles defendem esta ideia porque acham que é antes de as crias saberem o que é o prazer e a dor que apreciam o que é salutar para elas e rejeitam o que lhes é prejudicial, o que implica elas já terem instinto de conservação e medo de morrer. Por outro lado, não poderiam sentir apetência por qualquer coisa a não ser que já possuíssem sentimento de si e auto-estima. Daqui pode concluir-se que a

---

237 Selas, ou arreios, para cavalos.

238 Recipientes para guardar o vinho puro, sem mistura.

239 Expressão corrente e proverbial. Com ligeira variante encontramo-la em Vergílio, *Eneida*, X, 284: *audentis Fortuna iuuat* "a Fortuna protege os audazes".

auto-estima é a motivação de que tudo parte. Entre os prin- 17
cípios naturais são[240] vários os Estóicos que acham não dever incluir-se o prazer. Concordo com eles em absoluto, pois, se se verificasse que a natureza colocava o prazer entre os objectos básicos de desejo, muitas consequências indesejáveis daí resultariam. Comprovação de tudo isto parece ser o facto de nós apreciarmos as apetências que primeiro nos são dadas pela natureza: por isso mesmo é que todos, se tiverem liberdade de escolha, preferem dispor das partes do seu corpo aptas e íntegras, em vez de as ter diminuídas e deformadas ainda que conservando a sua utilidade . Quanto às aquisições de conhecimentos a que damos o nome de "compreensões" ou "percepções", ou designamos ainda, se estes vocábulos não agradarem ou não forem claros, com o termo grego de "catalepses", entendemos que elas são desejáveis por si mesmas, porquanto comportam algo que apreende e retém a verdade. Podemos comprovar isto observando como as crianças ficam todas contentes quando, usando o raciocínio, descobrem sozinhas qualquer coisa, ainda que sem interesse prático. Pelo que 18
concerne às várias ciências, também as consideramos desejáveis em si mesmas, não só porque nelas há algo que as torna dignas de serem praticadas, mas ainda porque assentam em conhecimentos e porque o seu conteúdo é fruto de um metódico uso da razão. Para os Estóicos, de entre todas as coisas contrárias à nossa natureza, nenhuma o é mais do que o assentimento a qualquer falsidade.

[Quanto aos membros, ou seja, as várias partes do corpo, algumas parecem ter-nos sido dadas pela natureza em razão da sua utilidade, como as mãos, as pernas e os pés, ou ainda como os órgãos internos, cuja utilidade é ainda objecto de

[240] Vários deste passos do *De finibus* são seleccionados como fragmentos dos Estóicos antigos e inseridos na colectânea organizada por H. von Arnim (e seguidamente na publicação de Radice, 2002).

discussão por parte dos médicos; outras, porém, parecem não ter nenhuma utilidade e não passar de uma espécie de adorno, como sucede à cauda dos pavões, à plumagem multicolorida dos pombos, ou aos mamilos e à barba dos homens.][241]

19 Falei talvez de modo conciso demais. Mas estes pontos são, por assim dizer, os princípios elementares da natureza, e a amplidão da eloquência nada de relevante teria a acrescentar. Aliás, o meu propósito não está na eloquência. De qualquer modo, quando a matéria a tratar for mais elevada, o estilo acompanhará essa elevação: quanto mais importante for o assunto, mais brilhante será o discurso."

"Tens razão" – atalhei. – "A mim parece-me que falar de um qualquer assunto importante de maneira adequada significa falar com clareza. Aliás, seria pueril falar em estilo oratório[242] de uma matéria como a nossa; pelo contrário, expô-la de um modo completo e inteligível é a característica de um homem conhecedor e inteligente."

VI 20 "Vamos então prosseguir! – disse Catão. – "Partimos dos princípios naturais básicos, com os quais deve ser congruente tudo quanto vai seguir-se. O primeiro ponto que se segue é a seguinte classificação: <os Estóicos> consideram como "valioso"[243] (em meu entender podemos usar esta designação) tudo quanto é, por si mesmo, conforme com a natureza, ou produz um resultado tal que o torne digno de ser

---

[241] Este período é posto por Reynolds entre parênteses rectos por irrelevante para o contexto.

[242] *Dicere ornate:* "discursar num estilo cheio de retórica, com grande abundância de figuras de estilo"

[243] Em latim *aestimabile* "estimável", no sentido de "que tem valia", i.e., "valioso"; em português, "estimar" também pode significar "avaliar, atribuir um valor". Neste parágrafo inicia Catão a exposição sobre a teoria do bem segundo o Estoicismo; sobre este tema v. Michael Frede, "On the Stoic Conception of the Good", *in* K. Ierodiakonou, *Topics in Stoic Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1999, pp. 71-94.

assumido, isto é, tenha em si qualquer coisa importante "digna de apreço", a que eles chamam ἀξία[244]; pelo contrário, é "destituído de valor" tudo quanto é contrário ao acima dito. Postos então estes princípios básicos, a saber, que as coisas conformes à natureza devem ser escolhidas só por si, e que as que lhes forem contrárias devem ser rejeitadas, segue-se que o primeiro "dever" do homem (é assim que traduzo o grego καθῆκον *kathêkon*[245]) consiste em conservar-se no estado natural e, seguidamente, ater-se ao que for conforme à natureza e rejeitar o que lhe for contrário. Descoberto o método para escolher e rejeitar, segue-se a escolha feita de acordo com o "dever"; esta torna-se depois habitual, e acaba por ser constante e consentânea com a natureza; é neste ponto que primeiro irrompe e se torna inteligível em que consiste aquilo a que podemos chamar o "bem".

A primeira atracção do homem é por aquilo que é con- 21
forme à natureza. Mas assim que começa a ter discernimento, ou melhor, a adquirir a capacidade de formar um "conceito" (a que os Gregos chamam ἔννοια *énnoia*) e a dar-se conta de uma certa ordem, de uma certa (passe a expressão) harmonia[246] entre as coisas que deve fazer, passa a dar muito mais apreço a esta adequação do que àquelas que a princípio julgava estimáveis; deste modo, pelo conhecimento e pelo uso da razão, concluiu ser aqui que deve residir aquele supremo bem para o homem, digno por si mesmo de ser enaltecido e procurado. Estabelecido assim que aqui, no que os Estóicos chamam ὁμο-

---

[244] Grego ἀξία *axía* = "valor" (donde provém *axiologia* "teoria dos valores").

[245] Καθῆκον é um adjectivo que significa propriamente "adequado, apropriado, conveniente". A tradução pelo termo latino *officium* proposta por Cícero leva alguns autores a traduzir quer o termo grego quer o latino por algo como "actos apropriados, acções convenientes" ou expressões similares. Na nossa tradução adoptámos a tradução por "dever" (salvo motivo poderoso que a não recomende).

[246] O termo usado por Cícero é *concordia*.

λογία *homología* e que nós, se estás de acordo, podemos chamar "adequação"[247], que aqui encontramos aquele bem pelo qual tudo deve ser aferido, isto é, o acto moral e a moral em si, os únicos verdadeiros bens (embora sejam aquisições <intelectuais> mais recentes), <segue-se ser esta> a única coisa que deve ser procurada por si mesma, pela sua essência, pela sua dignidade; de todas as outras tendências naturais nenhuma há
22 que deva ser desejada pelo seu valor intrínseco. Dado que tudo quanto eu disse serem "deveres" provém de princípios naturais, é naturalmente por estes princípios que eles devem ser aferidos, de modo a poder dizer-se com razão que todos os "deveres" devem referir-se à aquisição de princípios naturais, embora não seja nestes que reside o supremo bem; isto porque a "acção moral" não se conta entre as primeiras tendências naturais, pelo contrário, é algo que surge num momento posterior, conforme acima disse. Ela é, no entanto, conforme à natureza, e incita-nos muito mais a que procuremos alcançá-la do que as todas as tendências anteriores.

Neste ponto é necessário, antes de mais, eliminar o perigo de se concluir que há dois bens supremos. Imaginemos um homem cujo propósito consiste em atingir um certo alvo com uma lança, ou uma flecha; assim como dizemos que há, entre os bens, um que é o bem supremo, assim esse homem tem por finalidade fazer todos os gestos necessários para atingir o alvo. No nosso exemplo, este homem tem de fazer todos os possíveis por acertar no alvo, todavia o seu propósito último (correspondente ao que chamamos 'o bem supremo' da nossa vida) consiste em fazer todos os gestos adequados para atingir o alvo; atingi-lo de facto é, sem dúvida, uma escolha a fazer, mas não um propósito em si mesmo[248].

---

[247] Lat. *conuenientia*.

[248] Não se pode dizer que esta frase, ou melhor, que o exemplo escolhido por 'Catão' seja de uma grande clareza. Temos de começar por distinguir duas realidades: 1) *fazer todos os gestos necessários para atingir o alvo;*

Uma vez que todos os deveres[249] decorrem de princípios naturais, também a sabedoria decorre necessariamente dos mesmos princípios. Sucede muitas vezes que alguém é recomendado a uma dada pessoa, e passa a atribuir mais importância à pessoa a quem foi recomendado do que àquela que o recomendou: não é, portanto, nada de espantar que nós "sejamos recomendados" à sabedoria pelos princípios naturais, e que depois nos passe a ser mais querida a sabedoria do que os princípios que nos fizeram vir ao encontro dela. E do mesmo modo que os nossos membros nos são evidentemente facultados com vista a uma determinada forma de vida, também as tendências da nossa mente, a que os Gregos chamam ὁρμή *hormê*[250], não se apresentam como tendo em vista um modo de vida indiferente, mas sim uma maneira de viver bem determinada; o mesmo se passa com a razão, e com a plenitude da razão[251]. Do mesmo modo que um actor ou um bailarino se não movimentam de qualquer maneira, mas sim segundo, respectivamente, a encenação ou a coreografia, também a nossa vida decorre de acordo com um certo padrão,

VII 23

24

---

2) *atingir de facto o alvo com a lança*. O que é desejável para o soldado que treina a pontaria, o seu objectivo último e perpétuo é ***adquirir a capacidade de atingir o alvo***, é conquistar essa habilidade definitivamente, o que não exclui que, durante os treinos, possa falhar o alvo algumas vezes. Numa situação concreta, pelo contrário, por exemplo no dia 15 de Março, ele pode, e deve, ter por objectivo atingir o alvo, mas esse não é o seu objectivo último e perpétuo, é apenas o seu objectivo momentâneo, naquele dia. Aqui reside o paralelo com o candidato a sábio estóico: o seu objectivo último e perpétuo, o seu supremo bem está na capacidade de: 1) nada fazer que seja contrário ao bem, na capacidade de só fazer o seu "dever" (= fazer todos os gestos necessários para atingir o alvo), não está: 2) na circunstância de, numa ocasião concreta, ter feito o seu "dever" (= ter de facto atingido o alvo).

249 Lat. *officia* (singular *officium*).

250 Propriamente "ataque, assalto", donde "impulso, desejo, tendência".

251 Lat. *ratio et perfecta ratio*. A distinção terminológica justifica-se: se todo o homem dispõe, por natureza, de "razão" (*ratio*), apenas o sábio possui "a plenitude da razão" (*perfecta ratio*).

e não ao sabor do acaso; dizemos que esse padrão é "adequado" ou "conveniente". A sabedoria, em nosso entender, não se assemelha à arte da navegação ou à medicina, aparenta-se mais com a arte dramática a que me referi, ou com o bailado: nestas, o seu ponto mais alto, a sua realização, está nelas mesmas, não é algo de exterior. Existe, contudo, uma diferença entre a sabedoria e estas artes: ao passo que nestas, quando alguma coisa é feita com correcção, nunca põe em jogo todas as capacidades da referida arte, as acções a que chamamos, se estais de acordo, "correctas", ou "realizadas correctamente", e a que os Gregos dão o nome de κατορθώματα *katorthômata*, dizem respeito a todas as dimensões da virtude. Apenas a sabedoria está totalmente concentrada em si mesma,
25 coisa que não sucede com as restantes artes. Por conseguinte, pôr no mesmo plano, por um lado o ponto mais alto da medicina ou da arte da navegação e por outro o da sabedoria é um disparate. A verdade é que a sabedoria abarca a grandeza de alma e a justiça, e é de natureza tal que pode julgar-se superior a tudo quanto suceda a uma vida humana, o que não se verifica com as demais artes. Ninguém há que possa possuir as virtudes a que acabei de referir-me se não estiver convicto de que tudo nesta vida é indiferente, e de que a única delimitação que importa fazer diz respeito ao que é moralmente bom ou mau[252].

---

[252] Um dos pontos fortes da ética estóica é aquilo a que podemos chamar a teoria dos indiferentes. Para os Estóicos há que distinguir entre o bem absoluto e o mal absoluto, ou seja entre aquilo que é um "bem" superior a tudo, e aquilo que é um "mal" inferior a tudo. Quanto àquelas situações, ou actos, que usualmente se classificam como "bens", por exemplo, a saúde e outros "bens" ligados ao corpo (como a beleza, a força, a agilidade, a riqueza, a posição social, etc.), são, na realidade, "indiferentes" (e o mesmo se diga dos usualmente chamados "males" como a doença, o sofrimento, etc), uma vez que o valor moral é, na sua concepção, o **único critério** a que recorrer para delimitar o que é bom e o que é mau. Podemos dizer mesmo que a expressões "supremo bem" e "supremo mal" são inexactas, porque pressupõem a

Vejamos agora como o que vou dizer a seguir é a conse- 26
quência estrita dos pontos que estabeleci. Como o objectivo último (creio que compreendes que já há muito tempo me estou a referir ao que os Gregos chamam *télos*, e que eu traduzo por ponto "extremo", ou "último", ou "supremo"; também seria possível, em vez de "extremo" e "último", empregar a palavra "fim"), como o objectivo último, dizia eu, consiste em viver de acordo e em equilíbrio com a natureza, segue-se necessariamente que todos os sábios vivem uma vida permanentemente feliz, plena, afortunada, sem conhecerem impedimentos, proibições ou carências. Uma só ideia resume em si não só toda a nossa teoria, como também as nossas vidas e vicissitudes: que devemos julgar como único "bem" o "bem moral" (*honestum*). Esta ideia poderia ser exposta com o auxílio da retórica, de forma mais pormenorizada, desenvolvida, amplificada e ornada de vasto e escolhido vocabulário e de máximas as mais profundas. Eu por mim prefiro referir as "consequências" da maneira sintética e aguda usada pelos Estóicos.

---

existência de bens (ou males) outros que não o supremo. "Saúde", "beleza", "bens materiais" (ou "doença", "deficiência física", "penúria") não são "bens" desejáveis **em si** (nem "males" evitáveis **em si**), mas apenas situações preferíveis aos seus antónimos, mas, e este é, repetimos, o ponto fundamental, são eticamente neutros, ou seja, indiferentes. Destas considerações extrai-se a noção da dificuldade de traduzir duma maneira inteiramente satisfatória o título deste obra de Cícero: o que são os *fins do bem e do mal?* Várias coisas: são a **delimitação**, a **fronteira** (ou melhor, o critério que permite estabelecer a fronteira) entre o bem e o mal; são também o grau superlativo, o **absoluto do bem e do mal**, **o bem em si e o mal em si**, sem mais qualificativos; e são ainda **os fins** do homem, a finalidade da sua existência e a fixação do que o homem deve acima de tudo procurar atingir e do que o homem deve acima de tudo procurar evitar. Apenas mais uma observação: a mesma dificuldade que nós sentimos em traduzir *de finibus*, sentiu-a também Cícero quando pretendeu representar em latim o conteúdo semântico do grego τέλος *télos*!

VIII 27 O silogismo que segue tira a conclusão dos argumentos precedentes: *"Todo o 'bem' é digno de louvor; ora tudo quanto é digno de louvor é moral* [honestum]*; logo todo o bem é de ordem moral.* Parece-te correcta esta conclusão? Claro que sim. A conclusão não diz mais do que aquilo que se pode deduzir das duas premissas. Para negar esta conclusão é usual contestar a premissa maior, alegando que nem todo o "bem" é digno de louvor (uma vez que todos concordam que o bem moral é também digno de louvor). Mas seria de todo absurdo afirmar que algo pode ser "bem" e não ser desejável, ou que pode ser desejável e não ser agradável, ou ser agradável e não ser estimável; mas o que é recomendável é também conforme à moral. Logo, tudo quanto é "bem" é também conforme à moral.

28 Ponho em seguida esta questão: poderá alguém orgulhar-se de ter uma vida desgraçada ou, pelo menos, pouco feliz? Não, só uma vida feliz pode ser motivo de orgulho. Conclui-se daqui que para ser motivo de 'glorificação', se posso usar este termo, uma vida deverá ser feliz, o que apenas pode verificar-se numa vida conforme à moral. Daqui resulta que uma vida conforme à moral é uma vida feliz. Um homem que seja com justiça louvado tem alguma qualidade que atrai sobre ele honra e fama e, consequentemente, pode com justiça ser tido por um homem feliz; com a maior justiça pode também dizer-se que a vida deste homem é feliz. Se, portanto, a felicidade na vida se avalia pelo valor moral, então só o bem moral merece ser tido por bem.

29 Mais ainda: acaso poderá afirmar-se que é possível existir um daqueles homens de ânimo constante, firme e elevado a que nós chamamos "um bravo" se não tivermos como ponto assente que a dor não é um mal? Quem inclui a morte no número dos males não pode deixar de temê-la; do mesmo modo nunca se poderá ignorar nem desprezar uma coisa que se tenha decidido considerar um mal. Estabelecido e aprovado por unanimidade este ponto, segue-se logicamente que um homem de ânimo elevado e forte não atribui o mínimo

relevo ou importância àqueles percalços que ocorrem na vida de qualquer pessoa. A conclusão a tirar destes factos é que todo o mal é o mal de ordem moral[253]. Numa palavra, o homem de carácter nobre e digno, de espírito elevado, e verdadeiramente 'bravo', que se sabe acima das vicissitudes humanas, <este homem> que é nosso propósito formar, este homem ideal, repito, deve ter total confiança em si próprio, no período da sua vida já passado e no que ainda viverá, e deve sentir auto-estima, na confiança de que nada de mal pode acontecer ao sábio. Também deste outro argumento se deduz que o único bem é o bem moral, e que a felicidade consiste em viver segundo a moral, isto é, em obediência à virtude.

Estou ciente de que há várias divergências de opinião **IX 30**
entre os filósofos que situam na mente o supremo bem, a que eu chamo também o "bem último". Alguns deles diminuíram a força desta ideia, não tanto, porém, como aqueles três pensadores que desligaram a virtude do supremo bem, ao incluírem entre os bens mais altos quer o prazer, quer a ausência de dor, quer ainda os mais básicos instintos naturais[254], nem mesmo como aqueles outros três que achavam que a virtude manquejaria sem algum acrescento, e por isso lhe adicionaram um qualquer dos três elementos que acima enumerei[255]: a todos estes eu prefiro os pensadores que, de

---

253 Lat. *turpe* "aquilo que é torpe, indigno, reles".

254 Alusão a Aristipo / Epicuro (último bem = o prazer), Hierónimo (= ausência da dor), Carnéades (= espírito de contradição).

255 Referência a Pólemon (virtude + bens naturais), Califonte (virtude + prazer), Diodoro (virtude + ausência de dor). Esta classificação resulta da chamada "divisão de Carnéades" (v. infra V. 16; supra II. 34-35). Haveria ainda a acrescentar uma referência a outra "trindade filosófica", composta por Pírron (figura de proa do cepticismo radical), Aríston de Quios e Herilo de Cartago (estóicos, discípulos de Zenão, mas um pouco dissidentes), cujas posições Cícero considera "ultrapassadas" (II. 35: *iam diu abiecti* "rejeitados já há muito tempo") por não sugerirem aos estudiosos uma orientação positiva para a vida.

alguma maneira, situam o supremo bem na mente e na virtude.

31 É também destituída de fundamento a posição dos que sustentam que o maior dos bens é consagrar a vida ao saber[256]; ou a dos que não estabelecem nenhuma diferenciação entre as coisas e pensam que o sábio atinge a felicidade não dando preferência a nenhuma coisa sobre outra[257]; ou ainda a daqueles que, como se diz que fizeram alguns Académicos, entendem que o sumo bem, i.e. que a mais importante tarefa do sábio consiste em resistir às representações e em suspender em relação a elas toda a forma de assentimento[258]. A cada uma destas correntes é costume contrapor abundante argumentação, mas não se deve gastar muito trabalho com o que é evidente. Ora o que há de mais evidente do que a inutilidade da tão procurada e enaltecida capacidade de discernimento quando não há razão para ter lugar a separação entre tudo o que é contrário à natureza e tudo quanto é conforme à natureza?

Postas, portanto, de lado aquelas posições acabadas de mencionar, ou outras que se lhes assemelhem, o que resta? Que o sumo bem consiste em viver com claro conhecimento da ordem natural das coisas, em seleccionar entre as que são conformes à natureza e em rejeitar as que são contrárias à natureza, ou, por outras palavras, em viver de uma forma
32 consentânea e em harmonia com a natureza.

[Nas outras artes, quando se fala em "valor artístico" estamos a considerar um aspecto decerto modo posterior e consequente à prática da arte em questão, ou, como dizem os Gregos, ἐπιγεννηματικόν *epigennêmatikón*[259]; mas quando

256 Posição de Herilo de Cartago.

257 Aríston de Quios.

258 Arcesilau, Carnéades.

259 Lit. "(coisa que) apareceu em seguida, como resultado de um determinado acto, produto".

se emprega o termo "sábio" referimo-nos à acção entendida desde o seu início. Tudo quanto decorre da sabedoria deve ser tomado no seu todo, sem intervalo, em todas as suas partes, por isso dizemos que tal acção é "desejável". Coisas há que são condenáveis pelo seu resultado: trair a pátria, maltratar os pais, saquear os templos; outras, pelo contrário, são-no mesmo independentemente do resultado: o medo, o desespero, a luxúria. E do mesmo modo que estas tendências não são condenáveis pelos seus ulteriores resultados mas sim desde o seu início, também as acções que decorrem da virtude devem ser avaliadas pelo facto de serem iniciadas, e não pelo resultado final.][260]

O termo "bem", que tantas vezes tenho usado na minha **X 33**
exposição, pode ser esclarecido por meio de uma definição. As definições propostas pelos vários Estóicos diferem ligeiramente entre si, mas apontam na mesma direcção. Por mim, estou de acordo com Diógenes, que define o "bem" como *'aquilo que é por natureza perfeito'*. Consequentemente, define "o que é proveitoso" (tradução que propomos para ὠφέλημα *ôphêlêma*)[261] como *'o movimento ou o estado decorrente do que é perfeito por natureza'*. Os conceitos formam-se na nossa mente, quer o conhecimento resulte da experiência, da associação de ideias, da analogia ou da dedução racional; a compreensão do "bem" resulta do quarto e último dos processos que enumerei. Partindo de coisas <concretas> conformes à natureza, que vai comparando racionalmente entre si, a nossa mente vai-se elevando até chegar à noção de bem. Não é, **34**

[260] Este parágrafo está nitidamente aqui fora do contexto, daí que diversos eruditos tenham procurado inseri-lo num lugar adequado (v. Reynolds, *ad locum*: depois de III. 24, segundo Madvig; em III.25, depois de *"com as demais artes"*, no entender de M. R. Wright; a seguir ao primeiro período de III. 50 na opinião de Powell).

[261] O termo grego *ôphêlêma* é um nome, um substantivo, que Cícero traduz por uma oração relativa "aquilo que é proveitoso".

porém, após algum alargamento, extensão ou comparação com outras coisas, mas sim em virtude das suas características intrínsecas que nós identificamos o "bem" e assim o nomeamos. O mel, conquanto seja o que há de mais doce, é sentido por nós como doce em virtude do seu sabor específico e não em comparação com outras coisas; este "bem" de que estamos discorrendo, é a coisa para nós mais valiosa, mas este valor resulta da sua essência, não das suas dimensões. O valor (ἀξία *axía*) não faz parte nem das coisas consideradas "boas", nem das "más"; podes amplificar o termo quanto quiseres, ele permanecerá sempre na sua categoria. Em contrapartida, o valor da virtude é-lhe peculiar, e vale pelo seu género, não pelo grau de intensidade.

35 Quanto àquelas perturbações mentais que tornam miserável e amarga a vida dos "insipientes"[262] (ou πάθη *páthê*, com a terminologia grega; eu poderia, traduzindo à letra, chamar-lhes "doenças", o que não seria aceitável em todos os casos; acaso alguém chama "doença" à comiseração ou à própria cólera? Mas para os Estóicos são *páthê*; usemos, portanto, o termo "perturbação", palavra que parece ter uma conotação negativa) [estas perturbações não se desenvolvem como resultado de nenhuma força natural][263]; todas elas dis-

---

[262] *"Insipientes"* é o antónimo de *"sapientes"*, que habitualmente designamos por "sábios"; um "insipiente", portanto, é um "não-sábio". Recorde-se que para os Estóicos todos os humanos distribuem-se por apenas duas categorias: os sábios e os não-sábios. A estes, cem anos depois, Séneca designá-los-á por *stulti*, lit. "estúpidos", não por falta de inteligência, mas por não terem ainda conseguido atingir a sabedoria plena. (Séneca, porém, apenas confere o título de "sábio" a Sócrates, entre os Gregos, e a Catão de Útica, o Catão que neste texto dialoga com Cícero, entre os Romanos.)

[263] A frase entre parênteses rectos é considerada interpolação e eliminada por Madvig; Martha mantém-na no texto e na sua tradução; Rackham menciona a opinião de Madvig, mas mantém-na no texto e tradu-la; Gigon mantém-na no texto, mas omite-a na tradução (e Woolf não traduz nem nota).

tribuem-se por quatro classes com múltiplas subdivisões: desgosto, medo, luxúria e aquela que os Estóicos designam pelo termo comum de ἡδονή *hêdonê*, e a que eu prefiro chamar "alegria", ou seja, o estado de excitação de uma mente dominada pelo prazer. Estas perturbações não são ocasionadas por nenhuma força natural, todas elas resultam de opiniões ou juízos de valor superficiais. O sábio, portanto, estará sempre delas isento.

O princípio de que tudo quanto é moralmente correcto **XI 36**
é também desejável por si mesmo é-nos comum com muitas outras correntes filosóficas. Com excepção daquelas três escolas que não incluem a virtude na definição do supremo bem, esta tese é partilhada por todos os outros filósofos, muito em especial por aqueles[264] para quem nenhum outro bem existe senão o de natureza moral. A defesa desta última posição é extremamente fácil e directa de fazer. Há, porventura, ou houve no passado alguém de ganância tão intensa ou de volúpia tão desenfreada que, conquanto fosse capaz de desejar obter algo através do crime, não preferisse mil vezes obtê-lo por meios honestos, ainda que no primeiro caso tivesse garantida a impunidade?

Afinal, com vista a que utilidade ou proveito é que nós **37**
procuramos saber aquilo que nos está oculto, nomeadamente por que modo ou em virtude de que causas se realizam os movimentos dos corpos celestes? Existe alguém tão destituído de educação, tão renitente ao estudo dos fenómenos naturais, que rejeite ocupar-se dessas matérias tão dignas de serem conhecidas, e que não lhes atribua nenhuma importância, a menos que delas consiga tirar algum prazer ou proveito material? Haverá alguém que, ouvindo referir os altos feitos, sentenças e pensamentos dos nossos Máximos[265] ou

[264] Glosa dos mss.: *os Estóicos.*

[265] Q. Fábio Máximo, cognominado *Cunctator*, general que se distinguiu na Segunda Guerra Púnica.

Africanos[266], daquele meu bisavô de quem tu falas constantemente[267], e dos nossos demais homens de excelso valor
38 e virtude, não sinta na alma um imenso prazer? Haverá alguém nascido numa família de moralidade irrepreensível e educado segundo bons princípios que não se sinta chocado diante dos vícios, ainda que estes não o lesem directamente? Quem contempla com indiferença um indivíduo que, no seu entender, leva uma vida dissoluta e depravada? Quem não detesta a gente sórdida, insensata, inconstante, fútil? Se não tivermos estabelecido como princípio que toda a vileza deve só por si mesma ser evitada, que palavras poderão persuadir os homens a não aproveitarem as trevas e a solidão para cometerem todas as infâmias? A única possibilidade é ser a própria vileza a convencê-los da sua repugnante fealdade! Muitos são os argumentos possíveis de evocar em defesa desta posição, mas não é necessário fazê-lo. Nada há que menos dúvidas suscite do que esta tese: o bem moral é só por si mesmo desejável, e do mesmo modo toda a vileza deve ser por si mesma evitada.

39 Estabelecido o princípio atrás enunciado, ou seja, que o único verdadeiro bem é o bem moral, deduz-se logicamente que ao bem moral devemos atribuir um valor superior àquele que damos a coisas de valor mediano que por seu intermédio obtemos. Por outro lado, quando dizemos que a falta de senso ou de coragem[268], a injustiça e a intemperança devem ser evitadas por causa das consequências daí resultantes, devemos vincar que não estamos em contradição com o princípio que deixámos estabelecido, isto é, que o único mal é o de natureza moral, porquanto as consequências a que aludo

---

266 P. Cornélio Cipião Africano I e P. Cornélio Cipião Emiliano Africano II, distinguiram-se também nas Guerras Púnicas, Segunda e Terceira, respectivamente.

267 M. Pórcio Catão, *o Censor*.

268 Lit. "estupidez e cobardia".

não são males de ordem física, mas sim as acções indignas a que somos levados pelos vícios[269] (prefiro o termo "vício" em vez de "maldade" para traduzir o grego κακία *kakía*)."

"A tua linguagem, caro Catão," – atalhei eu, – "é perfeitamente clara e exprime muito bem o que queres dizer! O facto é que me dás a impressão de estares a ensinar latim à filosofia, e como que a conceder-lhe direito de cidade, quando ela, até agora, parecia andar por Roma como uma estrangeira, sem honrar a nossa língua com a sua presença, em especial a vossa doutrina, dada a extrema subtileza do vosso pensamento e da vossa linguagem. (Sei muito bem que há pensadores para quem é indiferente a língua em que se exprimem, porque não se servem nem de classificações, nem de definições, e eles próprios afirmam apenas defender teorias com que se pode concordar sem discussão. De facto, em matérias tudo menos obscuras, não precisam de gastar muita energia na argumentação.[270]) Por isso mesmo estou-te escutando com a maior atenção, e procuro memorizar os termos que empregas para exprimir os conceitos que estamos discutindo; aliás, mais tarde ou mais cedo, deverei ter de os empregar também[271]. Parece-me, portanto, inteiramente correcta e conforme à índole da língua latina a tua proposta de cha- **XII 40**

---

[269] Por outras palavras, os "vícios" enumerados por Catão devem ser evitados **porque** todo o vício está incluído no conceito de "supremo mal", e não **porque temos medo** das consequências perigosas que nos possam advir desses vícios.

[270] Ironia evidente, que tem por alvo os Epicuristas. Cícero critica-os por as suas teorias se basearem no recurso aos sentidos mais do que à razão, de não se preocuparem com a linguagem, com o estilo, de, das três partes da filosofia, não darem atenção nenhuma à lógica.

[271] O passo é, notoriamente, irónico: quando Cícero redigiu o *De finibus* (45 a. C.) já Catão se havia suicidado em Útica, pelo que o verdadeiro destinatário deste "elogio paradoxal" (v. C. Lévy, "Cicéron et l'épicurisme: la problématique de l'éloge paradoxal", in C. Auvray-Assayas – D. Delattre (éds.), 2001, pp. 61 ss.) será o próprio Cícero.

mar "vícios" ao antónimo de "virtudes". Aquilo que por si mesmo merece ser *vituperado* acho que merece muito bem o nome de *vício*, até porque *vituperar* é derivado de *vício*[272]. Se traduzisses *kakía* por "maldade"[273], o uso habitual da palavra em latim remeter-nos-ia para um único tipo determinado de *vício*. Assim como tu fazes, a cada uma das *virtudes*, opõe-se como antónimo o nome de um *vício*."

41 "Estabelecidos estes pontos" – prosseguiu Catão –, "surgiu uma grande discussão que os Peripatéticos, aliás, tratam de uma forma meio débil (porque o seu estilo de argumentação é pouco acutilante, dada a sua ignorância da dialéctica[274]), mas que o teu querido Carnéades, com a excepcional prática da dialéctica e a notável eloquência que possui, levou a um ponto de grande tensão: não se cansa de defender que em toda esta questão, a que podemos chamar "<da delimitação> do bem e do mal", a disputa entre os Estóicos e os Peripatéticos não tem nada a ver com a matéria, mas sim com a terminologia. A mim, pelo contrário, nada há que se me afigure mais evidente do que ser a divergência de opiniões entre as duas escolas filosóficas derivada da matéria e não da linguagem usada; acho mesmo que é muito maior a discrepância de Estóicos e Peripatéticos pelo que respeita ao

---

272 Segundo Ernout-Meillet, *Dic. Étym.*, s.u. *uitupero*, há de facto uma relação etimológica entre *uitium* e *uituperare* (embora o verbo não seja directamente derivado de *uitium*).

273 "Maldade", lat. *malitia*, como tradução de *kakía* não é aceitável, porque enquanto o termo grego significa "maldade" em geral, *malitia*, embora possa significar também "maldade" em geral, tem mais especificamente o mesmo conteúdo que o português "malícia" (que, quando muito, será um tipo especial de maldade).

274 Crítica que não pode aplicar-se a Aristóteles (veja-se o seu *Órganon*, especialmente os *Analíticos* e os *Tópicos*) nem sequer a Teofrasto, seu sucessor imediato, mas que deve visar outros membros mais tardios da Escola. Além disso, no tempo de Cícero ainda a obra "esotérica" de Aristóteles era deficientemente conhecida.

fundo da questão do que pelo concernente à terminologia. Isto, porque os Peripatéticos afirmam que tudo quanto chamam "bens" contribui para a obtenção da felicidade, ao passo que a nossa escola entende que nem tudo quanto merece um certo apreço contribui para a formação do conceito de "felicidade".

Caso se admita a tese de que a dor é um mal, o que existe **XIII 42**
de mais certo do que o sábio não poder ser feliz quando submetido à tortura do cavalete? Pelo contrário, para os que negam que a dor é um mal, a razão obriga a que pensem que o sábio, mesmo no meio de toda a espécie de tormentos, não deixará por isso de ser feliz. Sofrimentos idênticos são mais fáceis de suportar se forem assumidos em defesa da pátria do que se por um motivo algo irrelevante: daqui se conclui que a maior ou menor intensidade do sofrimento não depende da natureza deste, mas sim da forma como é **43**
encarado. Também não há concordância entre uns e outros neste outro caso: aceitando a tese peripatética de que há três géneros de bens, deve considerar-se que um homem é tanto mais feliz quanto mais for dotado de bens corporais e de bens exteriores; pelo contrário, isso não implica de modo algum que nós, Estóicos, aceitemos que um homem seja mais feliz por ser dotado de maior número de bens de natureza corporal tidos por importantes. <Para os Peripatéticos>, ter uma vida feliz obriga a que gozemos de bem-estar físico; para nós, isto é irrelevante. Em nosso entender, nem mesmo a abundância daqueles bens a que, com alguma razão, damos o nome de "bens", torna a nossa vida mais feliz, mais invejável ou mais digna de apreço: para que a nossa vida seja feliz o número de vantagens corporais que possuímos não conta para nada. **44**
Por exemplo, se sermos sábios e gozarmos de boa saúde for desejável, e se sermos dotados do conjunto de ambas as faculdades for mais desejável do que sermos apenas sábios, nem por isso, embora ambas sejam dignas de apreço, se segue que o conjunto vale mais do que a sabedoria isoladamente.

Mesmo aqueles de nós que concedem à saúde algum valor, nem por isso a incluem no número dos bens, nem pensam sequer que exista algo de tão valioso que seja preferível à virtude. Esta concepção não é partilhada pelos Peripatéticos, para quem uma acção conforme à moral não acompanhada de sofrimento é mais desejável do que essa mesma acção acompanhada de sofrimento. A nossa opinião é contrária; se com razão ou sem ela, depois se verá. Mas haverá divergência mais nítida do que esta?

XIV 45 Tal como a chama de uma candeia se perde ofuscada pela luz do sol, tal como é insignificante deitar uma gota de mel na vastidão do Egeu, ou acrescentar um cêntimo aos tesouros de Creso ou um passo ao caminho daqui até à Índia, assim também, aceitando como sumo bem o que os Estóicos definem como tal, todo o valor que os demais atribuem às vantagens corporais é obscurecido, é ofuscado, perde-se de vista em confronto com o esplendor e a grandeza da virtude. E do mesmo modo que a "oportunidade" (tradução que proponho para εὐκαιρία *eukairía*) não ganha valor caso se prolongue no tempo (já que cada momento oportuno é um ponto autodefinido), igualmente uma "conduta justa" (expressão com que traduzo κατόρθωσις *katórthôsis*, porque a uma acção <justa> individual chamamos κατόρθωμα *katórthôma*), uma conduta justa e adequada, numa palavra, o próprio "bem", que consiste em estar de acordo com a natureza, não é susceptível de sofrer qualquer acréscimo[275].

46 Tal como o momento oportuno de há pouco, também estas realidades a que acabei de referir-me não são susceptíveis de se tornarem mais valiosas com o seu prolongamento temporal, razão pela qual, para os Estóicos, uma vida feliz longa não é mais desejável e atraente do que se for breve.

[275] Pela simples razão de um tal "bem" ser, por definição, o grau mais elevado possível de "bem".

<Para o demonstrar> usam esta comparação: se o valor[276] de um sapato é estar à medida do pé, então nem muitos sapatos valem mais do que poucos, nem sapatos maiores valem mais do que mais pequenos; também se todo o bem é definido pela sua adequação e oportunidade, nem são preferíveis muitos bens a poucos, nem mais duradouros a menos duradouros. Também é pouco perspicaz o argumento seguinte: se a 47
boa saúde é mais apreciável se for de longa, do que se for de curta duração, do mesmo modo também a sabedoria será mais valiosa quanto mais longo for o período de tempo <em que se exerce>. Quem assim fala não percebe que se a avaliação da boa saúde depende da sua duração, a da virtude é função do momento oportuno. Quem usa tais argumentos deveria argumentar igualmente que uma "boa morte" ou um "bom parto"[277] são preferíveis se durarem muito do que se durarem pouco! Em suma, não se apercebem de que certas coisas valem mais pela brevidade, outras pela duração.

Será congruente com a teoria dos que aceitam que o 48
ponto máximo dos bens (isto é, aquele bem a que chamamos 'bem supremo' ou 'último bem') é susceptível de acréscimo pensar também que um sábio pode ser mais sábio do que outro, ou que um homem pode ter uma conduta mais viciosa, ou mais justa, do que outros. Nada disto nós aceitamos, porque é nosso entendimento que o supremo bem não admite acréscimo.

Um homem que esteja mergulhado na água não respira melhor só por estar já próximo da superfície, já quase, quase a emergir, do que um outro que ainda esteja lá no fundo; nem um cachorro que já está prestes a abrir os olhos enxerga

---

276 Será necessário especificar que o "valor" de que aqui se trata nada tem a ver com o valor comercial do objecto?

277 Traduzimos à letra para manter as expressões exactas usadas por Cícero, *bona mors, bonus partus*. Em português seria mais adequado escrever "morte tranquila" ou "parto feliz".

melhor do que um outro acabadinho de nascer; do mesmo modo, um homem que já avançou um pouco na obtenção da virtude, nem por isso está menos na condição de insipiente do que os que ainda nada progrediram.

XV Estas afirmações comportam em si algo de paradoxal[278], dou-me bem conta disso, mas como os princípios acima enunciados são legítimos e verdadeiros, e como estes outros decorrem logicamente daqueles, não devemos de modo algum duvidar da sua veracidade. Embora os Estóicos, porém, pensem que nem as virtudes nem os vícios são susceptíveis de acréscimo, aceitam no entanto que umas e outros podem de certo modo alargar, ou expandir o seu raio de acção.

49 Quanto à riqueza, Diógenes[279] reconhece-lhe um certo poder, não só porque é factor conducente ao prazer e à boa saúde, mas porque é essencial para a sua conservação; mas já não lhe atribui o mesmo poder no que respeita à virtude, nem sequer às demais artes, pois se, no caso destas, o dinheiro pode ser factor de atracção, já não pode ser factor de conservação. Por conseguinte, se o prazer e a boa saúde forem tidas como bens, então a riqueza deve ser contada como um bem; mas do facto de a sabedoria ser um bem não devemos concluir que a riqueza também é um bem. Além disso, nenhuma coisa que não pertença ao número dos bens pode ser factor essencial para uma outra coisa que deva conside-

---

278 Quem já tenha lido o opúsculo de Cícero *Paradoxos dos Estóicos* não pode deixar de reconhecer, como Catão, o carácter paradoxal destas situações. O que sucede é fácil de explicar: os valores dos estóicos são **absolutos**, enquanto os dos seus adversários são meramente **relativos**: "virtude", "bem", "sabedoria" não são susceptíveis, segundo os primeiros, de qualquer gradação, como igualmente o não são os valores contrários, "perversidade", "mal", "não-sabedoria" (ou "insipiência"). Ou os temos, ou não os temos, tal como ou "estamos vivos" ou "estamos mortos", não há grau intermédio. Pensemos num campo não muito diferente deste: alguém poderá dizer, por exemplo, que Sto. Agostinho é mais ou menos "santo" do que S. Jerónimo? Não se dará o caso, como diria Catão, que a categoria de "santo" não é susceptível de acréscimo?

279 Diógenes de Babilónia, v. supra nota 95.

rar-se um bem; e como, por um lado, o conhecimento e a compreensão da realidade (que são a matéria das diferentes artes) despertam em nós o desejo de as praticar, mas, por outro, a riqueza não se conta no número dos bens, segue-se que a riqueza não é essencial para nenhuma arte.

Mas ainda que se admitisse esta dependência no caso das artes, o mesmo raciocínio não se poderia aplicar à virtude, porque esta necessita de muita reflexão e de muita prática, o que não se verifica no mesmo grau no caso das artes; e também porque a virtude compreende a estabilidade, a firmeza, a constância ao longo de toda a vida, o que não se verifica no caso das demais artes. 50

Vejamos agora[280] como proceder à classificação a fazer das coisas. Se não considerássemos a existência de alguma diferenciação a vida seria uma amálgama confusa, como o é para Aríston[281], e a sabedoria não teria qualquer função, qualquer tarefa a desempenhar, pois não havendo nenhuma distinção a fazer entre as coisas relativas à vida, também não haveria necessidade de fazer qualquer escolha entre elas. Portanto, depois de firmemente assente que o único bem é o bem moral e o único mal é o vício, verificou-se ser conveniente estabelecer alguma diferenciação também entre as coisas irrelevantes para que a nossa vida seja feliz ou desafortunada, por outras palavras, decidir que umas são apreciáveis[282], outras rejeitáveis, e outras nem uma coisa nem outra[283].

---

[280] Até este momento Catão esteve a analisar uma primeira classificação das coisas em (coisas) desejáveis (= que se devem desejar) e (coisas) rejeitáveis (= que se devem rejeitar).

[281] V. supra, nota 255. Cícero, ou melhor, 'Catão', refere-se à doutrina de Aríston como "ultrapassada", e, consequentemente, não aceite já por ninguém porque não cumpre um requisito essencial da filosofia: fornecer um critério de análise da realidade que sirva para orientar cada indivíduo na forma mais correcta de viver.

[282] Ou "desejáveis", como às vezes utilizamos.

[283] É esta a doutrina "dos indiferentes" (cf. supra, nota 252).

51 Pelo que respeita às coisas apreciáveis, algumas delas oferecem motivos suficientes para as julgarmos preferíveis a outras, por exemplo, a saúde, a integridade dos órgãos dos sentidos, a ausência de sofrimento, ou ainda a boa reputação, os meios de fortuna, e semelhantes; outras carecem desta capacidade. Do mesmo modo, daquelas coisas que não merecem nenhum apreço, algumas têm em si mesmas motivos bastantes para serem rejeitadas, tais como o sofrimento, a doença, a perda dos órgãos dos sentidos, a pobreza, a má reputação e similares, enquanto outras não os têm. Desta circunstância decorre o facto de Zenão ter cunhado os dois termos προηγμένον *proêgménon* ("preferível") e ἀποπροηγμένον *apoproêgménon* ("recusável"), dando-se ao luxo de, numa língua já de si tão rica, utilizar ainda neologismos por ele inventados; entretanto a mesma liberdade é-nos recusada, apesar da pobreza lexical do latim. Isto mau grado tu teres o hábito de dizer que o latim é até mais rico <do que o grego>![284] Valerá a pena referir, para melhor se entender o valor destes dois vocábulos, a razão por que Zenão os criou.

XVI 52 "Ninguém na corte" – prosseguiu Catão – "diz que o rei foi "promovido" à sua dignidade (este o sentido de *proêgménon*), mas pode aplicar-se o termo a outros homens agraciados com alguma honra e cuja posição daí resultante os faz ocuparem o segundo lugar a seguir ao monarca. Do mesmo modo, na nossa vida, chamamos "preferíveis", *proêgména*, não àquelas coisas que são fundamentais, mas sim às que vêm em segundo lugar, isto é, que são "promovidas". A estas coisas, ou as designamos assim (traduzindo o grego literalmente), ou então chamaremos "avançadas" a umas e "afastadas" a outras, ou também, como há pouco eu fiz, "preferíveis" e "fundamentais" umas, e "rejeitadas", as outras. De resto, desde que se entenda o que queremos dizer, escusamos de nos preocupar demasiado com as palavras.

---

[284] V. supra, I. § 10.

Uma vez que declarámos que todo o bem ocupa sempre 53
o primeiro lugar, as coisas a que chamamos "preferíveis" e "fundamentais" não são, necessariamente, nem um bem, nem um mal. Delas daremos esta definição: é "indiferente" tudo quanto é apenas medianamente apreciável; veio-me agora à ideia chamar "indiferente" ao que em grego se diz ἀδιάφορον *adiáphoron*. Seria, de resto, inevitável que ficasse um espaço intermédio para aquelas coisas que estão, ou não estão, de acordo com a natureza, e que, admitindo a existência desse espaço, nele colocássemos coisas medianamente apreciáveis, o que implica que certas coisas sejam "preferíveis" a outras. É, portanto, fundamental fazer esta distinção. Para a tornar 54
bem clara empregam este símile: suponhamos que a finalidade última de um jogo consiste em lançar um dado oblongo[285] de forma que ele, ao cair, fique em pé; o dado que é lançado e fica em pé atinge o objectivo, e é, portanto, "preferível", tendo em conta a finalidade suposta do jogo, e inversamente; mas o facto de este lançamento do dado ser preferível não corresponde ao fim último que referi; do mesmo modo as coisas "preferíveis" na vida têm relação com a finalidade última desta, mas não têm nada a ver com a sua essência natural.

---

285 Na realidade, os Romanos (embora usassem também dados artificiais semelhantes aos nossos; até os Etruscos já os conheciam) usavam um osso arranjado de forma a ficar, *grosso modo*, com o feitio de um tijolo. O tijolo tem, como se sabe, quatro faces laterais iguais duas a duas, um par de faces mais largas, outro, de faces mais estreitas. Dizia-se que o "dado" caía em pé se ficava imóvel sobre uma das faces mais estreitas; esta jogada era, naturalmente, mais difícil do que a outra, em que o dado ficava deitado sobre uma das faces mais largas. – Diga-se que o exemplo usado por Cícero não é particularmente bem explicado, mas a ideia percebe-se: o objectivo do jogo é fazer com que o "dado" caia sobre uma das faces (o seu "bem supremo"), mas será "preferível" que ele caia sobre uma das faces estreitas, por ser um lance mais difícil, embora nada adiante de especial ao resultado. Uma comparação com o militar que treina o "lançamento do dardo" (supra, § 22) pode ajudar a entender a ideia de Cícero.

55 Segue-se aquela divisão que agrupa os "bens" em três classes: uns que são "constitutivos do sumo bem" (esta a minha designação para o que em grego se diz τελικά *telikà*[286]; segundo o procedimento que acordámos no início, traduzimos por expressões, para sermos claros, aquilo que não podemos exprimir com uma só palavra); outros que são "produtivos" do mesmo "bem", ποιητικά *poiêtikà*[287], na língua grega; outros que são ambas as coisas. À classe dos "constitutivos" pertencem apenas as acções conformes com o bem moral; o único bem "produtivo" é a amizade[288]; para os Estóicos, a sabedoria pertence às duas classes, dos "constitutivos" e dos "produtivos". Na medida em que a sabedoria é uma acção absolutamente apropriada está contida no que chamei o género "constitutivo"; mas na medida em que contribui para a realização de acções moralmente correctas, pode dizer-se que é "produtiva".

XVII 56 As coisas a que chamei "preferíveis" são em parte preferíveis em si mesmas, em parte são-no enquanto produzem algum efeito, em parte ainda pelos dois motivos: em si mesmas, por exemplo a expressão do rosto, a postura, a atitude geral, os gestos, tudo aspectos ora preferíveis, ora rejeitáveis. Outras coisas dizem-se preferíveis por serem produtivas de algum efeito, como é o caso do dinheiro. Outras ainda por ambos os motivos, tais como os sentidos apurados, ou o gozo
57 de boa saúde. Quanto à boa reputação (creio que o termo grego εὐδοξία *eudoxía* se traduz melhor por "boa reputação" do que por "glória"), tanto Crisipo como Diógenes, abstraindo de alguma eventual utilidade, afirmavam que por sua causa não se devia mexer nem um dedo, e eu concordo

---

286 Lit. "que diz respeito ao limite, ao fim, ao ponto último."

287 Lit. "que fabricam, fazem, realizam, produzem."

288 No original, Cícero escreveu *amicum* "um amigo"; parece-nos que aqui o orador está usando o concreto pelo abstracto, e que "um amigo" remete para o termo abstracto *amicitia* "amizade".

com eles sem a mínima hesitação. Os Estóicos posteriores, incapazes de resistir aos argumentos de Carnéades, afirmavam que a boa reputação, como eu lhe chamei, devia ser preferível e assumida em e por si mesma; segundo eles, todo o homem livre de nascimento e liberalmente educado aprecia merecer o louvor dos pais, dos familiares, dos bons cidadãos em geral, por si mesmo e não pela sua utilidade; diziam ainda que nós nos preocupamos com o bem-estar dos filhos por si mesmos, ainda que eles nasçam depois da nossa morte[289], pelo que também nos devemos preocupar com a reputação que deixamos depois de mortos, ainda que de nenhuma utilidade.

Embora afirmemos que o único bem é o bem moral, nem 58
por isso deixa de ser necessário praticar certas 'acções apropriadas'[290], ainda que tal tipo de acções não seja de incluir nem entre os bens nem entre os males. Nelas há, no entanto, algo que as torna merecedoras de aprovação, no sentido de que são susceptíveis de uma justificação racional; logo, de qualquer acção merecedora de aprovação é sempre possível dar uma justificação racional. Entende-se assim por 'acção apropriada' toda a acção praticada de modo a que dela se possa dar uma justificação racional aceitável[291]; daqui resulta que uma acção apropriada é um meio termo, não inserível entre os bens nem entre os seus contrários. E como naquelas coisas que não são nem virtudes nem vícios é sempre possível haver um factor de utilidade, esse factor não deve ser

---

289 Lit. "mesmo que venham a ser (filhos) póstumos".

290 O termo latino que traduzimos por "acção apropriada" é *officium*, geralmente vertido por "dever", como no caso do tratado *De officiis* de Cícero: "Dos deveres", ou "Tratado dos deveres". Mas como "há deveres e deveres", isto é, como há deveres a que nunca podemos faltar, enquanto outros podem não ser assim tão rigorosos, optámos por usar a a expressão "actos, ou acções apropriadas" para exprimir a noção geral de "dever", reservando o termo "dever" para designar a " obrigação estrita, a que em caso algum podemos faltar".

291 Aceitável = merecedora de aprovação.

eliminado. Existe ainda nesta classe um tipo de acção tal que é imperativo da razão agir e realizar algo de intermédio; ora a tudo o que fazemos por intermédio da razão dá-se o nome de acção apropriada; por conseguinte, a acção apropriada nem pertence ao número dos bens nem ao dos seus contrários.

XVIII 59 É evidente também que o sábio pode praticar acções incluídas nesta classe intermédia, pois ele, quando age, fá-lo na convicção de que a sua acção é apropriada. Ora como o sábio nunca erra nos seus juízos, segue-se que na classe intermédia também há acções apropriadas. Esta conclusão pode extrair-se também do raciocínio que segue: como vemos que pode haver algo a que chamamos "acção correcta", e esse algo é, na sua conclusão, uma acção apropriada, deverá sê-lo também mesmo que ainda não terminada. Por exemplo, se restituir um depósito segundo a lei se inclui entre as acções correctas, restituir o depósito é, sem mais nada, uma acção apropriada; se acrescentarmos a expressão "segundo a lei" torna-se uma acção correcta, mas em si mesma a acção de restituir já é uma acção apropriada. E dado que está fora de dúvida que na classe intermédia há coisas que são de assumir e outras de rejeitar, tudo quanto se faz ou diz nestes moldes cabe no domínio da acção apropriada. Conclui-se daqui que, como por natureza todos os homens são dotados de auto-estima, tanto o insipiente como o sábio adoptam o comportamento que está de acordo com a natureza e rejeitam o que não está. Há, por conseguinte, um tipo de acção apropriada comum ao sábio e ao insipiente, donde se conclui que esse tipo estará no campo intermédio.

60 Mas como todas as acções apropriadas são provenientes deste campo, não é sem razão que se diz que é a este que são dirigidas todas as nossas reflexões, nomeadamente a decisão de abandonar a vida ou a de nela permanecer[292]. No caso do

[292] O problema do suicídio, cuja pertinência pode ajuizar-se pelo facto de, quando Cícero escreve o *De finibus*, Catão já se ter suicidado em Útica,

indivíduo em que prevalecem as situações em conformidade com a natureza é apropriado[293] para ele permanecer nesta vida; quando, porém, são, ou parecem vir a ser, mais numerosas as contrárias, então será apropriado pôr termo à existência. Desta constatação resulta que por vezes pode ser apropriado ao sábio abandonar a vida, conquanto seja feliz, e ao insipiente permanecer nela, apesar de desgraçado. Conforme 61
eu já tenho dito e repetido, o bem e o mal <segundo os Estóicos> são algo de derivado; as circunstâncias primeiras dadas pela natureza, quer com esta estejam em conformidade, quer lhe sejam contrárias, caem sob o juízo e a capacidade de escolha do sábio, e formam por assim dizer a matéria básica sobre que se exerce a sabedoria. Por isso a justificação racional para permanecer na vida ou para a abandonar depende totalmente das circunstâncias que acima referi. De, facto, nem o homem <dotado de virtude>[294] é retido na vida pela virtude, nem

---

coloca-se sobretudo em momentos históricos particularmente conturbados: os assassinos de César suicidaram-se depois de derrotados por Marco António; este e Cleópatra suicidaram-se quando viram que o triunfo de Octávio, futuro Augusto, era inevitável; o próprio regresso de Cícero a Itália pode considerar-se uma forma de suicídio, já que ele estava certo de que, quando os homens de António o capturassem, de imediato o executariam. Sobre o problema do suicídio no Estoicismo, v. M. Pohlenz, 1970, pp. 156 (na Grécia), 323 (Séneca: o suicídio é aceitável quando física e intelectualmente o homem já não pode ser útil nem a si nem aos outros, ou quando as circunstâncias exteriores tornarem impossível viver a vida de forma racional e conforme à natureza; cf. *ad Marciam*, 20, 3: *licet uno gradu ad libertatem transire* "basta um passo para recuperarmos a liberdade"; *de prouidentia*, 6,7; *Cartas a Lucílio*, 70. 14: "Encontrarás ... muitos adeptos da filosofia que afirmam não ser lícito atentar contra a própria vida e consideram sacrilégio o suicídio: segundo eles, devemos aguardar o fim que a natureza nos destinou. Quem assim fala não vê como está tornando impossível a liberdade! Nada de melhor concebeu a lei eterna do que, embora apenas nos tenha dado uma porta de entrada na vida, ter-nos proporcionado múltiplas saídas"; etc).

[293] É seu *officium*.

[294] Lacuna conjecturada por Madvig; a expressão entre parênteses angulares deve-se a uma conjectura de Powell (comunicada ao editor Reynolds).

os que carecem de virtude devem por isso optar pela morte. Muitas vezes pode ser apropriado para o sábio desligar-se desta vida, conquanto seja felicíssimo, se a sua morte ocorrer no momento mais adequado. <Para os Estóicos> a vida feliz, ou seja, em harmonia com a natureza, é uma questão de oportunidade. É, portanto, a própria sabedoria que aconselha o sábio a dela se apartar. Por esta razão, dado que os vícios não dispõem do poder de serem causa de morte voluntária, é evidente que os insensatos, que são igualmente desgraçados, têm a obrigação de permanecer nesta vida, desde que as circunstâncias da sua existência estejam, como dissemos, em harmonia com a natureza. Como para estes[295] é igualmente desgraçado abandonar ou permanecer nesta vida, e como não é a sua maior ou menor duração que lhes dá vontade de morrer, não é sem razão que dizemos que devem permanecer vivos quantos podem usufruir de uma maioria de circunstâncias em harmonia com a natureza.

XIX 62 Consideram relacionada com estas matérias a compreensão do facto de ser uma coisa natural os filhos serem amados pelos pais; a esta circunstância remonta a origem das relações sociais que ligam entre si a espécie humana. Basta observar o aspecto geral e a constituição do corpo humano para se perceber que a motivação para a procriação é um dado da natureza. Seria, aliás, uma contradição interna da natureza que esta aliciasse os humanos à procriação e não promovesse depois o amor pelos filhos. Até nos irracionais se pode observar este instinto natural; quando verificamos o esforço que desenvolvem para gerar e criar os filhotes, até nos parece estar a ouvir a voz da natureza. Assim, tal como é evidente ser natural em nós a rejeição da dor, também o é ser a natureza
63 que nos impele a amar os <filhos> que procriamos. Deste modo provém da natureza a tendência para a relacionação dos homens entre si, o que faz com que um homem na pre-

[295] Os "insensatos", "insipientes", *stulti* "estúpidos".

sença de outro homem sinta, só pelo facto de ser homem, que não está perante um estranho. Se considerarmos as partes do corpo, umas há que parecem existir apenas para si mesmas, como os olhos ou os ouvidos, enquanto outras servem para prestar ajuda ao resto do corpo, como as pernas e as mãos; do mesmo modo, certos animais de grande porte existem apenas para si mesmos, enquanto aquele molusco dito "funil", que vive dentro de uma larga concha, e o pequeno peixe (dito *pinotērēs*[296], porque lhe está de guarda) que ora nada para fora dessa concha, ora busca refúgio na mesma, parecendo até avisar o molusco para ter cuidado, e ainda <outros animais>, como as formigas, as abelhas e as cegonhas, agem de certo modo em benefício dos seus semelhantes. Muito maior, contudo, é a ligação entre os homens. Somos, de facto, naturalmente aptos para a formação de grupos, de assembleias, de cidades[297].

Pensam ainda <os Estóicos> que o universo é governado **64**
pela vontade dos deuses, que constitui, por assim dizer, a cidade[298], o estado[299] em que vivem em comum homens e deuses, e que cada um de nós é parte desse universo, donde se conclui que é natural em nós pormos o interesse comum à frente do nosso[300]. Do mesmo modo que as leis privilegiam o bem estar colectivo relativamente ao individual, do mesmo

---

296 Transcrição do grego πινοτήρης (de πίνη "funil" + τηρεῖν "estar de guarda, velar por").

297 "Cidades" no sentido de "comunidades politicamente organizadas, estados" (lat. *ciuitates*), não no sentido de aglomeração de construções, de edifícios destinados à habitação das pessoas, ou à instalação de instituições de vária ordem (lat. *urbes*).

298 *Vrbs.*

299 *Ciuitas.*

300 Cf. a definição de *uirtus* dada pelo poeta Lucílio (vv. 1342-1354 Krenkel), nomeadamente os versos finais deste fragmento: "(A virtude é...) colocar em primeiro lugar os interesses da pátria, em seguida os dos nossos pais, e em terceiro e último os nossos próprios."

modo um homem bem formado, sábio, obediente às leis e ciente dos seus deveres de cidadão[301] procura de preferência o benefício de todos ao proveito de um qualquer, inclusive dele próprio. Não é mais digno de censura o traidor à pátria do que aquele que despreza o proveito e o bem estar comuns para benefício do seu proveito e bem estar particular. Merece, por conseguinte, encómios quem se oferece à morte para bem da comunidade, porquanto nos deve ser mais cara a pátria do que as nossas pessoas. Pelas mesmas razões é desumana e criminosa a expressão da vontade de alguns, de todo indiferentes a que, depois da sua morte, uma conflagração arrase toda a terra (sentimento bem nítido num muito conhecido verso trágico grego[302]); é nosso dever, pelo contrário, preocuparmo-nos com o bem estar das pessoas que hão-de nascer no futuro.

XX 65 Consequência desta maneira afectuosa de pensar são os testamentos e outras disposições tomadas por quem está à beira da morte. Também do facto de ninguém desejar viver na mais completa solidão, ainda que rodeado de prazeres em quantidade ilimitada, se pode deduzir facilmente que nascemos para viver em companhia e ligação com outros, ou seja, que fomos feitos para viver em sociedade. Recebemos da natureza o desejo de sermos úteis ao maior número possível,

---

301 "Ciente dos seus deveres de cidadão" = lat. *ciuilis offici non ignarus* "não ignorante do dever civil".

302 Refere Suetónio (*Nero*, 38) que o imperador costumava repetir este verso de autor não identificado: ἐμοῦ θανόντος γαῖα μειχθήτω πυρί *emoû thanóntos gaîa meikhthêtô pyrí* "quando eu estiver morto que a terra seja destruída pelo fogo!"; um dia, contudo, Nero, desgostoso com o aspecto degradado dos edifícios do centro de Roma, recitou o verso com a substituição de ἐμοῦ θανόντος por ἐμοῦ ζῶντος *emoû zôntos* "enquanto eu estiver vivo", e em seguida mandou deitar fogo à cidade. A prepotência dos imperadores está bem representada também no verso do trágico Ácio citado também por Suetónio na biografia de Calígula (30.1): *oderint, dum metuant!* "Odeiem-me, desde que me temam!"

em especial transmitindo conhecimentos e dando a conhecer as bases racionais da sabedoria prática. Não é fácil encon- 66
trar alguém que não queira transmitir a outros aquilo que sabe, o que mostra a nossa propensão tanto para aprender, como para ensinar. Tal como a natureza deu aos touros o instinto de afrontar com toda a força e energia os leões em defesa dos seus vitelos, também aqueles que dispõem de grandes capacidades se mostram dispostos a exercê-las, incitados por natureza a agir em benefício do género humano, conforme se conta que foi o caso com Hércules e com Líbero[303]. De modo similar, quando apelidamos Júpiter de "O Melhor" e "O Maior" dos deuses[304], quando lhe chamamos "Salvador", "Hospitaleiro", "Conservador"[305], aquilo que pretendemos dizer é que a preservação do género humano está à sua guarda. Uma grande incongruência é mostrarmos desprezo e negligência nas nossas relações com os outros, e pretendermos depois merecer os cuidados e a amizade dos deuses imortais. Do mesmo modo que nos servimos dos nossos membros ainda antes de termos aprendido qual a verdadeira utilidade deles, assim também fomos formados pela natureza para constituirmos uma comunidade política, unindo-nos e auxiliando-nos mutuamente. De outra maneira não haveria lugar para a justiça nem para a benevolência.

No caso das relações dos homens entre si existe um vín- 67
culo a uni-los, o direito; nas relações dos homens com os ani-

---

303 Hércules (latinização do grego Héracles) é um herói divinizado, que se distinguiu sobretudo pelos seus doze trabalhos, pelos quais libertou o mundo de perigosos monstros que aterrorizavam as populações. Líbero era um deus itálico ligado à fertilidade, vindo a ser identificado depois com o deus grego Dioniso. Um e outro são, portanto, aquilo a que chamamos 'deuses de civilização', na medida em que agiram em prol da humanida, a qual, graças a eles, acedeu a uma forma de vida superior.

304 Cf. a fórmula frequente na epigrafia, em abreviatura I.O.M (= *Iuppiter Optimus Maximus*).

305 *Salutaris, Hospitalis, Stator,* respectivamente.

mais tal vínculo não existe. Tem razão Crisipo quando afirma que, enquanto todas as demais criaturas existem em função dos homens e dos deuses, estes vivem apenas para a comunidade e aliança que entre eles se estabelece; por conseguinte os homens podem servir-se em seu proveito dos animais sem cometerem nenhuma injustiça; e como a natureza humana é tal que, sendo a relação entre indivíduo e comunidade regida por uma espécie de direito privado, quem aceita o direito age com justiça, quem dele se afasta comete uma injustiça. E do mesmo modo que no teatro, uma vez que este é um espaço público, é pertinente dizer que cada lugar pertence ao espectador que o tenha ocupado[306], igualmente pode dizer-se que na cidade ou no mundo, sendo estes embora espaços comuns, nada impede cada qual do direito à sua propriedade privada.

68 E se, conforme vimos, o homem deve por natureza preservar e proteger os seus semelhantes, resulta ser conforme à natureza que o sábio queira participar na vida e na administração públicas, e que deseje, em harmonia com a natureza, casar e ter filhos. Entendem ainda <os Estóicos> que o amor, sendo decente, não é incompatível com a vida do sábio. Em contrapartida, no que toca à filosofia de vida propugnada pelos Cínicos[307], alguns <Estóicos> aceitam que ela pode ser

[306] É certo que, durante a representação teatral, cada lugar pertence ao espectador que o ocupou e, até certo ponto, é possível que tal situação se tenha verificado na Grécia; mas no teatro romano há que precisar: ao contrário do que sucedia no teatro grego, a orquestra destinava-se aos lugares reservados a senadores, sacerdotes e magistrados, enquanto as catorze primeiras filas do auditório foram, desde meados do séc. I a. C., destinadas apenas aos *equites* (a segunda ordem censitária do estado).

[307] Corrente filosófica derivada também do ensinamento de Sócrates; o fundador do movimento (séc. V-IV a. C.) foi um discípulo de Sócrates de nome Antístenes, mas a figura mais conhecida, mais típica pela sua radicalidade antissocial, foi Diógenes de Sinope, que, devido à sua alcunha de *kýon* "cão" (por ele estar sempre a "ladrar" contra os transeuntes), acabou por dar à escola o seu nome: *Kynikoí* "aqueles que ladram como os cães". Sobre Diógenes, v. Diógenes Laércio, VI. 20 e ss.

praticada pelo sábio se as circunstâncias concretas o exigirem, outros declaram as duas filosofias incompatíveis.

De modo a preservar todos os sentimentos de comuni- **XXI 69**
dade, de unidade, de amizade entre os homens, defendem que os "benefícios" e os "prejuízos", a que dão os nomes de ὠφελήματα *ôphelêmata* e de βλάμματα *blámmata*, respectivamente, deviam ser comuns, úteis os primeiros, nocivos os segundos; mais do que comuns, deviam mesmo ser iguais. "Vantagens" e "inconvenientes" (termos que uso para traduzir εὐχρηστήματα *eukhrêstêmata* e δυσχρηστήματα *dyskhrêstêmata*), defendem eles que devem ser comuns, mas não iguais. Isto porque as coisas úteis ou nocivas são, respectivamente, "bens" ou "males", e estes são necessariamente iguais entre si. As vantagens e os inconvenientes, porém, pertencem ao género de coisas que definimos como "preferíveis" ou "rejeitáveis", logo podem não ser iguais. Mas enquanto se afirma que os benefícios <e os prejuízos> são comuns, já os actos justos e os injustos não são considerados comuns.

Deve promover-se o culto da amizade, porquanto per- **70**
tence ao género das coisas úteis. Dizem uns que, numa relação de amizade, os interesses do amigo valem para o sábio tanto quanto os seus próprios; outros pensam que, para cada um, os seus próprios interesses são os mais importantes, no entanto estes últimos admitem ser contrário à justiça, para a qual por natureza tendemos, obter um lucro à custa de um prejuízo alheio. A escola de estou falando, contudo, rejeita totalmente que se pratique a justiça ou cultive a amizade tendo em vista a respectiva utilidade, porquanto, adoptando a utilidade como critério, igualmente seria possível eliminar ou perverter uma e outra. Ora a justiça e a amizade só podem ter existência efectiva quando são procuradas apenas por si mesmas.

Vejamos agora o direito: aquilo a que se pode dar com **71**
fundamento o nome de "direito", é algo que existe por natureza, dizem os Estóicos, pelo que ao sábio é impossível come-

ter uma "injustiça", é mesmo impossível prejudicar alguém. Não é correcto planear ou compartilhar com amigos ou benfeitores a prática de uma injustiça; afirma-se da forma mais veemente e mais sincera a possibilidade de separar-se a equidade da utilidade, pois tudo quando é conforme à equidade e à justiça é também moralmente bom, e reciprocamente tudo quanto é moralmente bom é também justo e conforme à equidade.

72 Às virtudes que temos estado a discutir acrescentam ainda <os Estóicos> a dialéctica e a física; a ambas estas disciplinas dão o nome de "virtudes", a primeira porque nos proporciona o método para não aceitarmos um argumento falso, e para não sermos enganados por alguma capciosa aparência de verdade; ela permite-nos ainda defender e justificar tudo quanto aprendemos sobre o bem e o mal. Sem esta disciplina, pensam eles, qualquer pessoa está em perigo de ser desviada e cair no erro. De facto, se em todas as matérias a precipitação e a ignorância são vícios, então a arte que as elimina merece com justiça ser apelidada de "virtude".

XXII 73 Também não é sem motivo que idêntica honra é atribuída à física, porquanto quem tem o desejo de viver em harmonia com a natureza deve partir da observação do universo e do modo como este é regido. Ninguém pode ajuizar correctamente sobre o bem e o mal sem tomar em conta a natureza no seu todo, sem analisar o modo de vida dos deuses, e sem investigar se a natureza do homem coincide com a do universo[308]. Aquelas famosas máximas sapienciais, tais como "obedecer às circunstâncias", "seguir os deuses", "conhecer-se a si mesmo", "nada em excesso", seria impossível a qualquer pessoa sem o estudo da física aperceber-se da sua perti-

[308] Esta frase, ainda que inconscientemente, pressupõe a intenção de Cícero de prosseguir a sua obra filosófica: anunciados estão, pelo menos, os três livros *De natura deorum* "Sobre a natureza dos deuses" e o *De fato* (e talvez a tradução do *Timeu* de Platão).

nência (e bem grande ela é). Apenas esta ciência nos pode dar a conhecer o papel da natureza para incutir a prática da justiça, a preservação das amizades e das demais formas de afecto. Sem a compreensão da estrutura da natureza não podemos entender o que é a reverência[309] para com os deuses, nem a grandeza do agradecimento que lhes devemos.

Mas estou em crer que já me alarguei mais do que tinha 74
inicialmente planeado. A admirável estrutura do sistema estóico, a incrível ordenação dos diversos tópicos tomaram conta de mim. Pelos deuses imortais, não achas tudo isto digno de admiração? Será possível encontrar na natureza – e nada há de mais ordenado e melhor articulado do que ela! –, ou então nos objectos fabricados pela mão do homem alguma coisa tão bem composta, tão bem estruturada, tão bem combinada? Há alguma conclusão que não decorra das premissas? Algum corolário que não dependa dos pressupostos? Não estão os tópicos todos combinados de maneira que bastará a deslocação de uma letra para todo o edifício ruir? A verdade é que nenhum elemento da doutrina estóica é susceptível de ser alterado.

E como é austera, grandiosa, inabalável a figura ideal do 75
sábio estóico! Desde que foi persuadido pela razão de que o único bem é o bem moral passou necessariamente a sentir-se sempre feliz e a merecer realmente todos aqueles títulos que os insensatos têm o hábito de satirizar. Merece, sem dúvida, mais o título de "Rei" do que Tarquínio[310], homem tão incapaz de se reger a si mesmo como aos seus súbditos; ou o de "Mestre do Povo" (que é o mesmo que "Ditador"),

---

[309] O termo latino para "reverência" é *pietas*, geralmente traduzido por "piedade". Sucede que em português "piedade" evoca em primeiro lugar, como sinónimos, palavras como "pena", "comiseração", inutilizáveis falando dos deuses: ninguém tem "comiseração pelos deuses"! Daí a nossa escolha.

[310] Tarquínio, *o Soberbo*, último rei da dinastia etrusca: o golpe de Estado que o derrubou marca o início do regime republicano em Roma.

do que Sula[311], mestre, isso sim, de três vícios pestilentos – luxúria, ganância, crueldade; ou o de "Rico" do que Crasso[312], que, se não se julgasse pobre, nunca teria querido cruzar o Eufrates para fazer uma guerra injustificada[313]. É com justiça que do sábio se diz que tudo possui, porque só ele conhece o modo como tudo deve ser usado; é com justiça que se lhe chama "Belo", porque os traços da beleza da mente sobrepujam os do corpo; só ele é livre, porque não está sujeito a nenhum poder, nem obedece ao desejo; é invencível, porque, embora o seu corpo possa ser manietado, nenhumas
76 cadeias há que lhe possam prender a mente. Não precisa de esperar por nenhum prazo para então se ajuizar se ele foi feliz, ou não, ao ter atingido aquele momento em que a morte põe fim à existência, segundo o pouco sábio conselho que um dos sete sábios deu a Creso[314]; se este, de facto, alguma vez

311 Lúcio Cornélio Sula Félix, general que si distinguiu em diversas campanhas militares (guerra social, guerra contra Mitridates, guerra contra Jugurta), protagonista da guerra civil contra os *populares* conduzidos por Mário. Cônsul em 82 a. C., iniciou uma reforma política a favor dos *optimates*, que não perdurou após a sua morte. Novamente cônsul em 80, retirou-se da vida pública em 79 e faleceu no ano seguinte. Deixou a memória de um político hábil, de um militar competente, mas também de um governante cruel e impiedoso para com os adversários: ficaram célebres as proscrições ordenadas contra os partidários de Mário que ocasionaram em Roma um banho de sangue.

312 Marco Licínio Crasso, cognominado *Dives* ""O Rico", foi o homem mais rico de Roma no seu tempo. Aliado de César e Pompeio durante o chamado "primeiro triunvirato", distinguiu-se como comandante na luta contra a rebelião de Espártaco, mas morreu na batalha de Carras (no Iraque actual) em combate contra os Partos (53 a. C.).

313 De facto, a expedição de Crasso foi motivada apenas pelo desejo de conquistar riquezas e prestígio militar.

314 V. supra, II, nota 180 (a história de Sólon e Creso). – Creso, rei da Lídia (séc. VI a. C.), grande devoto do oráculo de Delfos, confiou na profecia que dele recebera (*"se atravessares a fronteira destruirás um grande reino"*) e invadiu a Pérsia, mas foi vencido por Ciro, rei dos Persas. Depois da sua morte surgiram várias lendas a seu respeito: segundo uma delas, Creso, condenado

tivesse sido feliz, conservaria a felicidade até mesmo sobre a pira fúnebre que Ciro para ele ergueu. Se efectivamente é verdade que só o homem bom é feliz, e que todos os homens bons o são, então nada merece mais o nosso empenho do que a filosofia, e nada há de mais divino do que a virtude."

à morte na fogueira por Ciro, teria sido salvo por Apolo, que apagou a pira fúnebre fazendo cair chuva sobre ela em abundância (desta lenda fez o poeta Baquílides o 'mito' inserto no Epinício III dedicado a Hierão de Siracusa).

LIVRO IV

Com estas palavras terminou Catão o seu discurso. I 1
Foi então a minha vez de falar:

"Catão amigo, a forma como expuseste as teorias estóicas demonstram não só a tua memória, dada a amplitude do tema, como a tua clareza, dada a sua complexidade. Por isso, ou desisto por completo de pretender contradizer-te, ou então reclamo algum tempo para reflectir. É tudo menos fácil apreender um sistema, como este, tanto na sua cuidada fundamentação, como no seu desenvolvimento pormenorizado, ainda que a partir de falsas premissas (o que por enquanto ainda não me atrevo a afirmar)."

"Estás a falar a sério?" – observou Catão. – "Como se eu nunca te tivesse visto no tribunal a responder no mesmo dia às alegações da acusação e a concluir a tua defesa no espaço de três horas conforme manda a nova lei![315] Não penses que nesta causa te vou conceder um adiamento. Verás que ela não é melhor de ganhar do que tantas outras em que foste bem sucedido. Assume a tarefa, tanto mais que esta matéria tem sido tratada muitas vezes, quer por outros quer

[315] Este passo é importante para fixar a data fictícia deste fictício diálogo entre Catão e Cícero: em 52 a. C. Pompeio emitiu uma lei que obrigava as alegações finais nos processos judiciais a serem proferidas ambas no mesmo dia, durante o tempo máximo de cinco horas, duas para a acusação e três para a defesa.

por ti mesmo[316]: não vais com certeza ter falta de argumentos."

2 "Hércules me valha!" – exclamei –, "eu não me atrevo a contestar os Estóicos de ânimo leve, não porque esteja sempre de acordo com eles, mas porque tenho receio <de me expor>, uma vez que muitas das suas teses não as entendo inteiramente."

"Admito que alguns pontos são um tanto obscuros" – disse Catão –, "mas a obscuridade da linguagem não é deliberada, antes está nas próprias matérias."

"Então" – objectei –, "porque é que, quando os Peripatéticos expõem as mesmas matérias, todas as palavras se compreendem bem?"

"As mesmas matérias?" – disse Catão. – "Será que eu não fui bastante claro quando expliquei que a divergência entre Estóicos e Peripatéticos não é uma questão de linguagem, mas sim de uma discordância total entre os respectivos sistemas?"

"Meu caro Catão" – disse eu –, "se fores capaz de demonstrar isso podes considerar-me convertido às tuas ideias."

"Estava convicto de ter sido exaustivo" – disse Catão. – "Mas assim será melhor começar por discutir esse ponto, deixando para depois outras objecções que tenhas a fazer."

"Quanto a isso" – respondi –, "acho que cada coisa em seu lugar <....>, a menos que aches despropositado guiar-me pelo meu próprio critério."

"De modo nenhum" – disse ele. – "Acho que a minha proposta era mais adequada, mas enfim, cada qual segundo o seu gosto."

---

316 É possível ver nesta frase de Catão uma referência velada a, pelo menos, dois textos em que Cícero debateu algumas ideias caras aos Estóicos: um, o discurso em defesa de Murena, num processo em que a acusação era assumida, entre outros, por Catão; outro, o texto dos *Paradoxos dos Estóicos*.

"Muito bem, Catão! – comecei. – "Aquilo que eu penso II 3
é que os discípulos de Platão mais antigos – Espeusipo, Aristóteles, Xenócrates, e depois os discípulos destes – Pólemon, Teofrasto, tinham edificado um sistema filosófico suficientemente completo e bem concatenado para não haver motivos que levassem Zenão, que fora discípulo de Pólemon, a divergir deste seu mestre e dos pensadores que o precederam. Vou expor-te as linhas gerais deste sistema, para veres quais os pontos que achas merecedores de correcção, sem esperares ponto por ponto a refutação que farei do que disseste, pois acho que o que deve pôr-se em confronto é o sistema de uns e de outros na sua totalidade. Deram-se conta 4
os nossos filósofos de que todos nós, homens, nascemos com capacidade para a prática daquelas virtudes conhecidas e apreciadas por todos, a saber, a justiça, a moderação e as demais do mesmo género (estas assemelham-se a todas as demais artes, apenas diferindo delas pela maior importância dos seus objectivos e pela maneira como os procuram atingir); deram-se conta também de que nós nos empenhamos nelas com mais entusiasmo e interesse, que temos um desejo induzido em nós, ou melhor, um desejo inato de conhecimento, e que somos por natureza dispostos a viver em comunidade, e a partilhar a companhia e as vivências com toda a espécie humana, desejo esse que se manifesta de forma mais evidente nos espíritos mais elevados. Em função destas constatações eles dividiram a filosofia em três partes, e essa divisão foi em seguida adoptada também por Zenão. Guardarei 5
para mais tarde aquela parte cujo objecto é a nossa formação ética, já que esta constitui, por assim dizer, o cerne da nossa discussão; dentro em pouco estaremos a analisar o problema do bem supremo. Por agora noto apenas que aquilo a que correctamente chamamos "ciência política" (os Gregos empregam o termo πολιτικόν *politikón*) foi tratado com grande profundidade nos seus vários aspectos tanto pelos primeiros Peripatéticos como pelos Académicos, cujas teorias, aliás,

concordavam entre si quanto ao fundo, embora diferissem pela terminologia.

III Bem abundantes foram os escritos em que eles se ocuparam tanto da política, como das leis[317]; não menos abundantes foram os preceitos teóricos da retórica que nos deixaram nos seus tratados e os exemplos que consignaram nos seus discursos. Em primeiro lugar, aquelas matérias que exigiam uma discussão mais pormenorizada foram por eles abordadas com clareza e pertinência, recorrendo ora a definições, ora a divisões dos vários tópicos. Vós, Estóicos, também procedeis assim, mas com uma prosa mais descuidada, em contraste com
6 o belo estilo dos outros. Em segundo lugar, quando certas matérias exigiam um estilo mais brilhante e elaborado, que imponente e impressionante era a linguagem que eles usavam! Sobre a justiça, a moderação, a coragem, a amizade, as opções de vida, a filosofia, a acção política, eles empregavam um estilo não, como os Estóicos, à maneira de homens que arrancam espinhos ou descarnam ossos, mas sim de quem fala com grandiosidade dos temas grandiosos e com precisão dos menos exigentes. Observe-se, portanto, o nível dos seus textos de consolação ou de exortação, até mesmo aqueles em que ministravam preceitos ou conselhos a grandes persona-

[317] Parece-nos algo anacrónico falar de "jurisprudência" (como escreve Rackham) a propósito dos filósofos gregos, dado que apenas com os Romanos se individualizou e sistematizou esse ramo do saber a que chamamos "direito". Note-se a propósito que, enquanto na linguagem da filosofia temos assistido neste (e noutros) texto(s) de Cícero ao processo de latinização da terminologia grega, ou pela utilização de vocábulos de sentido similar, ou pelo recurso a perífrases, ou pela transcrição e adaptação ao latim de termos gregos (começando pelo próprio nome da 'filosofia'), em contrapartida, e embora a língua grega disponha de vocábulos relacionados com o mundo do direito (por exemplo, *nómos* "lei", *díkê* "justiça", etc.), o facto é que não conhece nenhum termo que sirva para traduzir o latim *ius* "direito".

lidades[318]. O facto é que eles praticavam, conforme o próprio contexto o impõe, duas formas de exercícios retóricos. Seja qual for a questão a tratar, ou é por natureza independente das pessoas e das circunstâncias, ou então estas têm de ser tomadas em linha de conta e envolvem ainda algum problema de facto ou de direito, ou até de terminologia. Por conseguinte eles praticavam as duas modalidades e em ambos os géneros o estudo da teoria dava-lhes uma grande agilidade na prática. Zenão e os seus discípulos, ou por incapacidade 7
ou por falta de interesse, nunca se dedicaram a este tipo de estudos. É certo que existe uma "Arte Retórica" da autoria de Cleantes e outra de Crisipo, ambas de leitura indispensável para quem pense em nunca abrir a boca! Por aqui já vês de que modo eles falam: inventam palavras novas, desprezam as de uso corrente. *"Mas"* – <dirás tu > – *"vê os grandes temas que eles tratam!"* Como, por exemplo, que a nossa cidade é o mundo inteiro?![319] Que grande coisa: fazer com que um aldeão de Circeios equipare a sua terra[320] ao mundo inteiro! *"Há que inflamar de entusiasmo o auditório."* Que dizes? Um Estóico a "inflamar"?... Mais depressa extinguiria o ardor de algum entusiasta! Mesmo aquelas ideias que tu condensas em frases[321] como *"somente o sábio é rei, é ditador, é rico"*, tornam-se na tua boca máximas concisas e expressivas, sem dúvida porque as foste buscar aos mestres de retórica. Agora os Estóicos..., mesmo para exaltar a força da virtude, que segundo eles basta só por si para tornar um homem feliz, com que

---

318 Podemos sugerir como exemplos o *Hierão* de Xenofonte (diálogo imaginário em que o autor se serve dum intelectual, o poeta Simónides, para aconselhar um governante, Hierão, tirano de Siracusa), ou o fragmentado *Protrepticus* (exortação à filosofia) de Aristóteles.

319 Os Estóicos foram dos primeiros filósofos a sentirem-se como "cidadãos do mundo", v. Cheikh M. Gueye, 2006, pp. 18 e ss.: *"Preliminaries about Cosmopolitanism"*.

320 Lat. *municipium*.

321 Outra referência aos famosos paradoxos.

secura o declaram! Com os seus descarnados silogismos, limitam-se a dar alfinetadas que suscitam a concordância mas não mudam o carácter de quem os ouve e se vai embora no mesmo estado com que veio. Pode ser justo o que dizem, importante é-o sem dúvida, mas a exposição é defeituosa e carece de capacidade persuasiva.

IV 8 Segue-se a Lógica, ou Teoria da argumentação, e a Física, ou Ciência da Natureza. A questão do Supremo Bem, como já disse, ficará para depois; será ela, aliás, a questão fundamental sobre que versará a minha exposição. No que concerne estas duas partes nada havia que Zenão tivesse que acrescentar, já que estas matérias, tanto uma como a outra, já haviam sido amplamente tratadas . De facto, haverá no domínio da lógica algum aspecto que tenha sido passado por alto pelos filósofos mais antigos? A verdade é que eles[322] definiram um número imenso de termos, além de deixarem tratados sobre a definição; também estudaram uma outra matéria relacionada com a definição, a saber a divisão dos conceitos, de que eles não apenas deixaram exemplos concretos, mas de que igualmente transmitiram exposições teóricas; e não omitiram a questão dos termos contrários, o que os conduziu à teoria dos géneros e das espécies. No domínio do raciocínio dedutivo eles partem de proposições que consideram evidentes, e vão avançando metodicamente até chegarem a uma
9 conclusão verdadeira em cada caso particular. É admirável a variedade dos modos argumentativos que levam a conclusões válidas, e que nada tem a ver com os silogismos capciosos! E que dizer da frequência com que eles proclamam que nem se deve dar crédito aos sentidos sem intervenção da razão, nem à razão sem a colaboração dos sentidos, dado que se trata

322 "Eles" refere-se nesta frase, e nas semelhantes que vão seguir-se, àqueles filósofos que Cícero identificou como sendo os que já haviam tratado tão amplamente de lógica e de física que Zenão, na realidade, nada tinha a acrescentar validamente à obra dos seus antecessores.

de coisas absolutamente inseparáveis? Mais ainda: todas as teorias que os dialécticos de hoje transmitem pelo seu ensino, todas elas foram estabelecidas pelos antigos! É certo que Crisipo produziu muito trabalho nesta área do conhecimento, mas Zenão não realizou nada de comparável aos antigos, pois em muito do que fez não lhes é superior, e muitas áreas houve em que nem sequer tocou. Existem duas artes graças às quais 10
o raciocínio e a eloquência se completam mutuamente, uma a "Arte da Invenção"[323], outra a "Arte da Argumentação"[324]; esta última foi praticada pelos Estóicos e pelos Peripatéticos, a primeira foi tratada excelentemente por estes, mas deixada intocada pelos Estóicos. De facto a vossa escola não desconfiou sequer da existência de certos "lugares" donde se podem extrair argumentos[325] como se de tesouros se tratasse; os predecessores, em contrapartida, estabeleceram deles a teoria e o método. Graças a esta arte torna-se possível evitar a repetição sempre dos mesmos argumentos sobre os mesmos assuntos, e evitar também o constante recurso ao bloco de apontamentos. Quem souber o "lugar" onde reside cada argumento e o modo de lá chegar será sempre capaz de o descobrir, por muito escondido que esteja, e manter-se senhor de si no debate. Embora haja grandes talentos capazes de atingir alto nível de eloquência mesmo sem possuir os fundamentos teóricos, a arte é, neste caso, um guia mais seguro do que o engenho natural. Uma coisa é dar rédea solta às palavras, como fazem os poetas, outra saber escolher o que é adequado à argumentação e à oratória.

O mesmo poderá dizer-se dos estudos sobre a natureza, V 11
que tanto Peripatéticos como Estóicos praticam, e não ape-

---

323 Cf. Cícero, *De inuentione*.

324 Aristóteles, *Retórica*.

325 Alusão aos *Tópicos* de Aristóteles, os "lugares" donde se podem extrair argumentos. No ano seguinte ao *De finibus* também Cícero escreverá um texto intitulado *Tópicos*, inspirado na obra de Aristóteles, mas de índole e propósito distintos.

nas pelos dois motivos que, para Epicuro, justificavam tais estudos, os combates contra o medo da morte e contra as superstições religiosas, mas também porque o conhecimento do mundo celeste sugere uma certa humildade naqueles que se apercebem da moderação e da ordem que vigora entre os deuses; gera ainda a grandeza de alma naqueles que contemplam as obras e os actos dos deuses, gera a justiça, quando nos damos conta do poder[326], da intenção, da vontade do supremo guia e senhor, com cuja natureza está conforme a verdadeira razão e a suprema lei, segundo a palavra dos filósofos.

12 Da contemplação da estrutura do universo resulta o inesgotável prazer que o homem sente na aquisição de conhecimentos, o único prazer a que podemos, de uma forma honrosa e digna de um ser livre, entregar-nos após termos cumprido todos os nossos deveres[327]. Na teoria global do

326 "Poder" equivale aqui ao lat. *numen* "a vontade, o poder divino".

327 Deve ter-se presente, ao ler estas palavras, que para a mentalidade romana, em geral, e particularmente para Cícero (bem como para os seus interlocutores nestes diálogos), a ocupação mais nobre de um cidadão era a entrega aos deveres exigidos pela *res publica*. Por isso é que o orador sente continuamente a necessidade de vincar perante o público que o seu interesse pela filosofia nunca o prejudicou no cumprimento desses seus deveres, quer como político (deveres para com o Estado), quer como advogado (deveres para com os seus concidadãos). Daqui deriva ainda a preocupação em assinalar que a redacção das suas obras filosóficas é igualmente um dever cívico: contribuir para a elevação do nível cultural dos Romanos. Cf. a propósito as palavras de Salústio quando, na *Conjura de Catilina*, escreve: "Quando o meu espírito descansou da múltipla e perigosa agitação <da vida pública> e eu decidi passar o resto da minha vida fora da política, nunca tive a ideia de aproveitar o ócio para cair na inactividade, nem de gastar o tempo em actividades servis como a agricultura ou a caça; pelo contrário, voltando aos interesses intelectuais de que a funesta ambição pelas honras me afastara, decidi narrar alguns episódios da história do povo romano, escolhidos pelo significado que assumiram, tanto mais que tinha a mente liberta do espírito de partido que grassava na vida política" (o.l., IV, 1-2).

mundo físico, e sobretudo no que respeita aos tópicos mais importantes, os Estóicos aceitam a doutrina peripatética, nomeadamente, que os deuses existem, e que todo o universo é constituído por quatro elementos[328]. Posta a questão em extremo difícil de resolver, isto é, se porventura existe um quinto elemento natural da qual proviessem a razão e a inteligência, e do problema com esta ligado, de saber de que elementos é composta a mente <humana>, Zenão respondeu que se trata do fogo[329]; para além disto pouca coisa disse de divergente; e quanto à questão fundamental, defendeu a mesma opinião: que todo o universo, nas suas partes mais importantes, é regido pela natureza e pela mente divina. Mas pelo que toca à constituição global do universo os Estóicos são muito parcos de informação, ao passo que nos Peripatéticos encontramos abundantíssimos materiais. São incontá- 13
veis as informações recolhidas por estes sobre todos os animais[330], sobre as suas espécies, as formas de reprodução, a constituição morfológica, o tempo de vida; incontáveis também os circunstancialismos respeitantes às plantas[331], às causas e às explicações da medida e da natureza de cada fenómeno. De toda esta massa de informações podem extrair-se abundantes e fiáveis argumentos explicativos da natureza de cada uma. Tanto quanto me parece, não encontrei até agora motivo algum que justificasse o novo nome dado por Zenão

---

328 Os quatro elementos: ar, água, terra, fogo, que corporizam as qualidades, respectivamente, "frio", "húmido", "seco" e "quente". Zenão não aceitou, em contrapartida, a quinta "qualidade", o "éter", sugerida por Aristóteles. Por este motivo atribuiu ao "fogo" um papel particular. V. Pohlenz, *Die Stoa*, I, p. 71.

329 V. *S.V.F.*, I. 134 e ss. (= Radice, *Stoici antichi*, pp. 70 e ss.

330 No *corpus* aristotélico encontramos diversos títulos: *História dos animais, A geração dos animais, Partes dos animais, Marcha dos animais, Movimento dos animais.*

331 Teofrasto, *Investigações sobre as plantas.* – Para designar as plantas Cícero emprega uma perífrase: *"aqueles entes que nascem da terra"*.

à sua Escola, pois, ainda que não aceitasse todas as teses peripatéticas, nem por isso é menos certo que delas derivou. Pela mesma razão penso também que Epicuro, pelo menos no caso da Física, não passa de um discípulo de Demócrito. Poucas são as novidades que introduz; mas muitas que fossem! O facto é que na maior parte das questões, e nas mais importantes, <Epicuro> se limita a repetir o mestre. Os teus Estóicos fazem o mesmo, mas não se mostram agradecidos como deviam aos seus predecessores[332].

VI 14 Mas basta quanto a esta matéria. Vejamos agora, se estás de acordo, o que introduziu Zenão de novo na questão do supremo bem, o cerne de toda a filosofia, que justifique a sua divergência dos criadores, dos verdadeiros pais das suas teorias. A teoria do sumo bem, em que consiste segundo os Estóicos, e qual o seu alcance, já foi minuciosamente explicada por ti, Catão; mas vou agora expô-la também eu, para verificarmos, se tal for possível, se de facto algo de novo lhe foi acrescentado por Zenão. Os seus antecessores, nomeadamente Pólemon, o mais explícito a este respeito, diziam que o sumo bem consistia em *"viver segundo a natureza"*. Ora a estas palavras os Estóicos atribuíam três sentidos: primeiro, *"viver de acordo com os conhecimentos que possuímos dos fenómenos naturais"*; este sentido seria o que lhe dava Zenão, e consiste em definir o "fim último" como *"levar uma vida conforme com a natureza"*, o que não passa de uma explicitação das tuas

---

332 A "tese" de a distinção entre Peripatéticos e Estóicos ser sobretudo de natureza terminológica pode derivar do imperfeito conhecimento que no séc. I a. C. se tinha da obra de Aristóteles, cf. A.A. Long, "Cicero's Plato and Aristotle", in Powell, 1995, pp. 42-3: "the Aristotle that Cicero himself knew at first hand was probably confined in the main to doxographical notices, the dialogues lost to us, and the incorporation of Aristotelic rhetoric in Hellenistic handbooks. So we face the peculiarity that Cicero probably had only scanty, or at least selective, access to our Aristotle and that we can read only little of his. The same disequilibrium in accessibility to Aristotle will probable have applied to Antiochus and any other of Cicero' sources.)

palavras: *"viver de acordo com natureza"*. Um outro sentido seria 15
algo como isto: *"viver praticando sempre, ou quase sempre, os actos apropriados de grau intermédio"*. Com esta formulação, o sentido difere do antecedente. Este refere-se ao acto justo (a que tu chamaste κατόρθωμα *katórthôma*), e apenas está ao alcance do sábio; o segundo diz respeito a qualquer acto justo iniciado, mas não levado a cabo, e pode, portanto, estar ao alcance de alguns "insipientes". O terceiro sentido seria: *"viver de acordo com a natureza usufruindo de todos, ou dos mais importantes, dos bens conformes com a natureza"*. Esta faculdade, porém, não depende das nossas acções, porquanto é um tipo de vida com fruição, por um lado, da virtude e por outro, de coisas que, embora de acordo com a natureza, não estão na nossa mão. Mas o supremo bem nos termos da terceira acepção, e o modo de vida que resulta do supremo bem, uma vez que se encontram associados à virtude, apenas estão ao alcance do sábio: sucede, contudo, que este limite superior do bem, como podemos ler nos escritos dos próprios Estóicos, foi definido como tal por Xenócrates e Aristóteles[333]. Em suma, a condição primeira que o homem recebeu da natureza, de que tu mesmo partiste na tua exposição, é descrita por eles mais ou menos nestes termos.

Todo o organismo natural tem tendência a assegurar a sua VII 16
própria preservação, quer como indivíduo, quer como membro de uma determinada espécie. Para alcançar este fim, dizem eles, foram criadas aquelas artes que reforçam as capacidades naturais de cada ser; entre elas conta-se em primeiro lugar aquela que chamamos a "arte da vida", e cuja finalidade consiste em preservar os dons concedidos pela natureza e procurar obter aqueles que lhe faltem. Os mesmos filósofos distinguem na natureza do homem duas partes, a mente e o

[333] V. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1144 b 31-32: *"não é possível alguém ser bom em sentido próprio sem sabedoria, nem ser sábio sem virtude moral"*. Cf. Diógenes Laércio, V. 30.

corpo; cada um destes componentes, acrescentavam eles, era algo de desejável por si mesmo, e o mesmo se passava com as virtudes próprias de cada um, desejáveis também por si mesmas; e assim como atribuíam muito mais valor à mente relativamente ao corpo, também valorizavam mais as virtu-
17 des da mente do que as do corpo. Ora eles pretendiam fazer da sabedoria como que a protectora e a vigilante do homem na sua totalidade, já que era sua companheira e aliada natural; diziam que tal tarefa cabia à sabedoria a fim de actuar sobre o homem em relação a ambos os componentes, já que tinha a incumbência de cuidar de um ser composto de mente e de corpo. Esta a sua concepção em linhas gerais.

Passaram depois a uma análise mais minuciosa. Começaram por verificar que os bens do corpo são muito fáceis de explicitar, mas os da mente mereciam uma investigação mais aprofundada. A primeira coisa que observaram foi que entre eles se encontram os germes da justiça, e daí terem sido os primeiros filósofos que ensinaram ser um dado da natureza o amor dos progenitores pelas suas crias; também mostraram que a ligação entre homem e mulher, a primeira na sequência dos tempos, igualmente é um fenómeno da natureza, do qual provêm todas as formas de amizade de ordem familiar. Partindo destas observações continuaram a investigar a origem e a evolução de todas as virtudes. Tem também aqui a sua origem a grandeza de espírito, graças à qual o homem pode fazer frente e resistir aos golpes da fortuna, porquanto as dificuldades maiores estão sempre sob o controlo do sábio; quanto aos acidentes e às injustiças da fortuna, era com facilidade que quem vivia segundo os preceitos dos antigos filósofos as podia superar.

18 A partir dos princípios recebidos da natureza floresceu uma grande profusão de bens, derivada em parte da contemplação dos segredos da natureza, uma vez que era inata à mente do homem a atracção pelo saber, da qual depois proveio o gosto pelas explicações racionais e o interesse pela troca

de ideias; e como o homem é igualmente o único animal dotado do sentido do pudor e da timidez, mas, ao mesmo tempo, desejoso do convívio e da companhia dos outros homens, e atento ainda a que em tudo quanto fizesse ou dissesse nada tivesse lugar que não fosse conforme à moral e ao decoro, partindo destes inícios ou, como acima lhes chamei, destes germes fornecidos pela natureza, foi possível que a moderação, o autodomínio, a justiça e todas as demais formas de moralidade atingissem a perfeição".

"Aqui tens, Catão" – disse eu –, "as linhas gerais do pen- VIII 19
samento dos filósofos sobre quem tenho estado a falar. Posto isto, gostaria agora de saber qual o motivo que levou Zenão a abandonar este antigo sistema, quais as doutrinas que não colhem a sua aprovação: não concorda que todo o organismo natural procura a sua própria conservação?; ou que todo o animal procura preservar-se, tanto a si como indivíduo, como à sua sobrevivência como espécie?; ou que, tal como o fim da todas as artes é aquele que cada uma procura em função da sua natureza, o mesmo se deve postular globalmente da arte da vida?; ou que, uma vez que somos formados de mente e de corpo, estas duas entidades e as respectivas virtudes devem ser procuradas pelo seu valor específico? Ou não será do seu agrado a grande superioridade reconhecida às virtudes da mente? Discorda do que disseram sobre a prudência, a investigação da natureza, a unidade profunda do género humano, ou de terem partido daqui para chegar à moderação, ao autodomínio, à magnanimidade, à moralidade de uma forma geral? Os Estóicos declararão, sem dúvida, que todos estes pensamentos são elevados, e que não foi por eles que Zenão decidiu mudar de rumo. Alegarão decerto, creio eu, alguns gran- 20
des erros dos antigos pensadores, erros que Zenão, movido pelo desejo de conhecer a verdade, não podia de modo algum suportar. O que há de mais perverso, de mais insuportável, de mais contrário à razão do que incluir no número dos bens a saúde perfeita, a ausência total de sofrimento, o bom fun-

cionamento dos olhos e dos demais sentidos, em vez de afirmar que estes falsos bens e os seus contrários não merecem ser objecto de escolha? Para Zenão, tudo quanto os antigos classificam como "bens" não são bens, são apenas "coisas preferíveis"; igualmente disparatado seria dizer, como os antigos, que as excelências do corpo são em si mesmas desejáveis, pois elas não são desejáveis, mas apenas "aceitáveis"; em suma, que uma vida dotada em abundância, além da virtude, de todas as outras vantagens conformes com a natureza, não merece ser "escolhida de preferência" a uma vida centrada unicamente na virtude, quando muito apenas "aceitada". E embora a virtude, só por si, chegue para dar à vida o máximo possível de felicidade, há coisas de que os sábios, ainda que sendo o mais possível felizes, sentem a falta, e por isso fazem por afastar de si os sofrimentos, as doenças, as deficiências.

IX 21 Que admirável, esta agudeza intelectual! Causa mais do que justa para a criação de uma nova corrente filosófica! Mas continuemos. Seguem-se aquelas teses que tu enumeraste com todo o rigor: que a insensatez, a injustiça e todos os demais vícios[334] são semelhantes em toda a gente, que todos os delitos são iguais, que todos quantos, por natureza e graças ao estudo, avançaram bastante no caminho da virtude, a menos que a tenham realmente alcançado, são infelicíssimos, que entre a vida destes e a vida dos mais velhacos dos homens não há a mínima diferença! Ou seja, até o grande Platão, se não se desse o caso de ser um sábio, nem teria mais valor nem viveria mais feliz do que um miserável criminoso! E é esta,

---

[334] Não é demais recordar que *uitium* é o oposto de *honestum*: se este é equivalente a "bem moral", o primeiro seria traduzível por "deficiência moral", expressão demasiado pesada , que por isso nos levou a preferir o simples "vício" (com um sentido mais largo do que na linguagem corrente: por exemplo, o vício do tabaco não é propriamente uma deficiência *moral*). Por outro lado, "vício", como qualidade abstracta, opõe-se a *peccatum* "falta, delito, crime (concreto)" (não traduzível por "pecado" senão na literatura cristã).

ao que parece, a versão corrigida e emendada da antiga filosofia, uma versão totalmente deslocada na vida quotidiana, nos tribunais, no Senado!?[335] Ninguém poderá dar ouvidos a um homem que fale nestes termos, que se apresente como um severo conhecedor da conduta correcta nesta vida, mas que, no fundo, pensa o mesmo que todos os outros, e atribui às coisas idêntico significado embora se sirva de palavras diferentes, isto é, muda os termos mas conserva as ideias. Pode 22
um advogado na conclusão do seu discurso de defesa declarar que o exílio ou a confiscação dos bens[336] não são "males"? Que qualquer destas coisas é de "rejeitar" mas não de "evitar"? Que um juiz nunca deve usar de clemência? Podemos imaginar um orador na assembleia, com Aníbal às portas de Roma e as lanças a voar sobre as muralhas, exclamando que *"ser feito prisioneiro, posto à venda, passado pelas armas, perder a pátria"* não são "males"? Ou o Senado, ao conceder as honras do triunfo a Cipião Africano, justificar a medida com *"a virtude"* ou *"a boa fortuna"* do general, quando nem "virtude" nem "boa fortuna" são apanágio senão do sábio? Que espécie de filosofia é esta que fala na praça pública com a linguagem de todos e nos escritos com uma apenas sua? Sobretudo

---

335 Impõe-se uma nova referência aos *Paradoxos dos Estóicos*, em que encontraremos exemplos concretos dos casos exemplificados por Cícero. Releia-se também o discurso *Pro Murena:* neste discurso Cícero defende Murena contra as acusações de Catão que o acusava de determinado delito: sucede que a defesa de Cícero se baseia na circunstância de na vida real (e mais ainda na vida política) não se poder aceitar à letra a tese estóica de que *"todos os delitos são iguais"*. Há que relativizar: num plano ideal devemos, de facto, aceitar que todo o delito é condenável, mas num contexto concreto há delitos mais e menos graves. Por outras palavras: no plano **moral** é igualmente condenável roubar um cêntimo ou um milhão de euros, mas no plano **judicial** quem rouba um milhão merece sem dúvida uma condenação muitíssimo mais pesada.

336 Lat. *publicatio bonorum* "confiscação pelo fisco dos bens do devedor insolvente".

quando não há nenhuma inovação no que dizem com nova terminologia, ou seja, as ideias são as mesmas, apenas muda
23 a expressão delas! Que diferença há entre dizer que dinheiro, poder, saúde são "bens" ou são "coisas preferíveis", se quem lhes chama "bens" não lhes dá mais valor do que quem lhes chama "coisas preferíveis"? Um homem da categoria intelectual de Panécio, digno da amizade que lhe testemunharam Cipião e Lélio, num texto dirigido a Q. Tuberão sobre o modo de suportar o sofrimento não aludiu sequer àquela proposição estóica que seria o argumento de maior peso caso pudesse ser demonstrado: que o sofrimento não é um mal. Em vez disso ele estabelece e analisa os traços distintivos da dor, verifica o que ela tem de incompatível com a nossa natureza, e por fim ensina o método para a tornar suportável. Dado que Panécio também era estóico, parece que o seu modo de ver equivale à condenação dessa inútil terminologia.

X 24 Pretendo agora, Catão, analisar mais em pormenor, discutir com maior minúcia o sistema que tu expuseste. Para tanto proponho estabelecer uma comparação entre a teoria que formulaste e aquela outra a que eu dou a minha preferência. As ideias que vós, Estóicos, partilhais com os antigos demo-las por consensualmente acordadas. Quanto àquelas em que há divergência, se achas bem, vamos passá-las em revista."

"Acho bem" – respondeu ele – "discutir a fundo, com 'a maior minúcia', para usar a tua expressão. Aquilo que disseste até agora é o mesmo que toda a gente diz. De ti espero algo de mais significativo."

"É isso o que esperas de mim?" – comentei. – "Bom, farei o possível, mas se me vir em dificuldade não hesitarei em recorrer *"ao que toda a gente diz"*.

25 "Comecemos por observar que nós fomos confiados a nós mesmos pela natureza, e que desta recebemos o impulso para preservarmos a existência. Quanto a isto estamos de

acordo. Este ponto implica em seguida que importa observar bem quem somos, para que nos conservemos tal como devemos ser. Somos seres humanos: compostos de mente e de corpo, uma e outro de um certo tipo; devemos, portanto, conforme à primeira determinação imposta pela natureza, estimar os nossos componentes e fixar a partir deles o nosso fim, o bem supremo e último para que tendemos. Se as primeiras proposições exprimem a verdade, esse fim deve consistir na apropriação das coisas que estão de acordo com a natureza, no maior número e na máxima qualidade possível. **26**
Este o fim que os antigos determinaram, esta a última fronteira na escala dos bens, um ponto que eu desenvolvi longamente, mas que eles sintetizaram na expressão: *"viver segundo a natureza"*.

Gostava agora que os teus Estóicos me explicassem, ou **XI**
antes, que me explicasses tu, já que ninguém o faria melhor, de que maneira é que, partindo das mesmas premissas, concluís que o supremo bem consiste em viver segundo a moralidade (dado que é isso o que quereis dizer com *"viver segundo a virtude"* ou *"viver de acordo com a natureza"*)? De que modo, e em que ponto é que pusestes subitamente de lado o corpo e todas aquelas coisas que, embora de acordo com a natureza, não estão sob o nosso poder, incluindo o próprio dever[337]? Como foi possível repentinamente excluir da alçada da sabedoria tantas importantes recomendações a nós feitas pela natureza? Se estivéssemos à procura do bem supremo, não para o **27**
homem, mas para um ser vivo qualquer que fosse formado apenas de mente (imaginemos uma criatura assim, para mais facilmente chegarmos à verdade), para essa mente o fim último não pode ser aquele que vós apontais. Essa <mente> deveria também desejar boa saúde, ausência total de dor, desejaria ainda a preservação de si mesma e a conservação

[337] Ou: "a prática de acções apropriadas, convenientes".

daqueles dois estados[338], poria como seu fim último o viver de acordo com a natureza, o qual consiste, como já disse, em bens que estejam de acordo com a natureza, senão todos, ao
28 menos um grande número e da maior qualidade[339]. Seja qual for a espécie de ser animado que consideremos, ainda que não disponha de corpo, como no ente que imaginámos, deverá ter necessariamente na mente alguns predicados similares aos que existem no corpo, de modo que não pode determinar-se qual seja o fim último da escala dos bens senão do modo como acima expus. Crisipo, ao explicitar as diferenças existentes entre os seres animados, diz que algumas delas respeitam a excelências do corpo, outras a excelências da mente, enquanto outras ainda valem sob os dois aspectos; em seguida discute qual deverá ser o máximo bem para cada espécie de seres animados. Dado que ele colocou o homem naquele género que se distingue pela excelência da mente, determinou que para ele o sumo bem consistiria, não em distinguir-se pela excelência da mente, mas sim em *parecer*[340] ser constituído apenas por mente.

[338] Boa saúde e ausência de dor.

[339] Nestas suas observações Cícero, ou por deficiência de informação, ou por má interpretação da sua parte (ou das suas fontes), parece entender que o ser humano é formado de dois elementos **separáveis**, o corpo e a mente. Na realidade o que se passa é que a mente é tão indissociável do corpo como a "razão", o ***lógos cósmico***, é inseparável da matéria: quer o cosmos quer o ser humano são formados de **dois** princípios (lógos e matéria), mas nenhum destes existe sem o outro.

[340] Apenas *parecer*, porque, como dissemos na nota precedente, mente e corpo são indissociáveis. Com Séneca, porém, *"das streng monistische Denken der alten Stoa ging von der Untrennbarkeit des aktiven und des leidenden Prinzips aus und sah in Gott und Materie nur die zwei Seiten der ewigen Ursubstanz. Seneca empfindet den Gegensatz. Sein Glaube braucht die Gottheit als den schöpferischen Urgrund alles Seins, und die träge Materie wird wie bei Plato zur Ursache der Unvollkommenheit und Vergänglichkeit. Gott ist die causa sui, während alles andere nur rein abgeleitetes Sein hat"* (Max Pohlenz, *Die Stoa*, I. p. 320-21).

Só seria possível colocar justamente o sumo bem na virtude na condição de haver algum ser animado que constasse apenas de mente, e também na condição de essa mente não ter em si nada que estivesse de acordo com a natureza, como, por exemplo, a saúde. Mas um ente destes seria inimaginável, estaria sempre em contradição consigo mesmo. XII 29

Se o mesmo Crisipo disser que <certas coisas>, devido às suas exíguas dimensões, escapam à nossa vista, também aqui podemos concordar com ele; falando do prazer em geral, também Epicuro diz que há certos prazeres tão diminutos que nem sequer damos por eles. Mas certas vantagens corpóreas são de tal modo duradouras e variadas que não as podemos incluir nesta classe. Por conseguinte, no caso daquelas coisas que nos passam despercebidas devido à sua exiguidade, sucede muitas vezes que até nos é indiferente que elas existam ou não; nos exemplos que tu deste, a luz de uma lucerna nada acrescenta à do sol, e uma moeda de um cêntimo nada significa para o tesouro de Creso. Naquelas coisas que não escapam por completo à nossa consciência, mesmo assim a diferença pode ser tão pequena que não seja significativa. Por exemplo, um homem que tenha vivido dez anos de contínua alegria, se essa alegria lhe for prolongada por mais um mês, tal acréscimo será um bem na medida em que representa um certo acréscimo de bem-estar; se, porém, não ocorrer esse mês extra de bem-estar, nem por isso a vida deste homem deixa de ser um período de felicidade. Os bens do corpo representam um acréscimo no sentido do meu último exemplo. Representam um acréscimo que merece o esforço para o alcançar. Às vezes dá-me a sensação de que os Estóicos estão a brincar quando declaram que, se a uma vida feliz se acrescentar um frasco <de essência> ou um raspador para o banho, o sábio optaria por uma vida em que gozasse destes dois objectos, mas sem que se sentisse mais feliz por causa disso. Mas será a mesma coisa? Este argumento não será mais merecedor de uma gargalhada do que uma refutação? 30 31

Preocuparmo-nos com um perfume a mais ou a menos, não será cairmos justamente no ridículo? Em contrapartida, auxiliar alguém que sofra de deficiência física ou de insuportáveis dores é motivo para fundada gratidão. Se um sábio for, por ordem de um tirano, entregue à tortura de um carrasco, certamente não pode apresentar o mesmo ar de quem perdeu um frasco de perfume, mas sim o de alguém que vai enfrentar um grande e difícil combate, que sabe ir defrontar-se com um duríssimo adversário, a dor física, e por isso apela à razão para que esta lhe dê a coragem e resistência necessárias para afrontar uma luta que, como disse, irá ser difícil e penosa. Não buscamos, portanto, se algo passa despercebido, ou se se some por completo devido à sua extrema exiguidade, mas sim se esse algo é de molde a completar o total. Numa vida de prazer pode haver algum prazer entre muitos que passa despercebido, mas mesmo assim, por pequeno que seja, não deixa de dar a sua contribuição para essa vida baseada no prazer. Uma pequena moeda passa sem chamar a atenção no meio dos tesouros de Creso, mas é parte desse tesouro[341]. As coisas conformes com a natureza que disse fazerem parte de uma vida feliz podem escapar à nossa atenção, mas nem por isso deixam de ser uma parte dessa felicidade.

XIII 32 Ora se, como ambos decerto estamos de acordo, existe <no homem> uma certa tendência inata para procurar coisas conformes à natureza, então deveremos agrupar todas essas coisas numa determinada classe. Aceite este ponto, poderemos então com todo o vagar averiguar a importância a dar a

[341] O tesouro de Creso é uma excelente instância do problema do sorites: a partir de que quantidade é que um monte de moedas se transforma num tesouro? Também podia pôr-se o problema de outra forma: até quando deve durar uma vida humana para que deve considerar-se uma vida feliz? Quantos infortúnios serão necessários para a tornar infeliz? Só depois da morte do sujeito é que se pode ajuizar do seu grau de felicidade, ou de infelicidade? V., u.g., *Luculo*, § 49.

cada coisa, fixar em que é que cada uma contribui para uma vida globalmente feliz, inclusive aquelas coisas que, devido à sua pequenez, escapam, total ou parcialmente, à nossa atenção. Haverá algum problema que não suscite controvérsia? Ninguém contesta que a finalidade, o ponto de referência de todas as naturezas é o mesmo: o grau supremo daquilo que, para elas, é apetecível. Não há ser algum na natureza que não tenha amor por si próprio. Qual o ser capaz de descurar os cuidados consigo, ou com uma parte de si, ou com uma postura ou capacidade dessa parte, ou com qualquer outra das coisas que formam a sua natureza, sejam elas um processo ou um estado? Qual o ser natural que se esquece das condições primordiais da sua natureza? Nenhuma espécie existe que não mantenha o seu carácter do nascimento até à morte. Por que motivo então é que a espécie humana seria a única a esquecer a sua natureza, a não pensar no corpo, a pôr o sumo bem não no seu todo de homem, mas apenas numa parte dele? 33
Como é possível reconhecer e conservar como ponto acordado entre todos, inclusive os Estóicos, que o fim último que estamos a investigar é idêntico para todas as espécies? Apenas poderia sê-lo se nas outras espécies, que não a humana, o bem supremo residisse naquela parte em que cada uma é superior às demais. Parece que é este o entendimento estóico do que seja o sumo bem[342].

[342] Cícero interpreta a tese estóica de que o bem supremo *para o homem* é o *honestum* "o bem moral" e que todas as demais coisas conformes à natureza que os outros filósofos consideram "bens" não o são na realidade (serão, quando muito, "coisas preferíveis"). Ora é consensual, Estóicos inclusive, que o fim último, o último bem, é idêntico para todas as naturezas. Os Estóicos, porém, afirmam também que o supremo bem do homem respeita apenas a uma parte da sua natureza: a mente; o bem da mente é a virtude, é a moralidade – e deste bem está excluído o corpo. Aqui há uma contradição: se o último bem é idêntico para todas as naturezas, das duas uma: ou, 1) o bem último do homem diz respeito à mente e também ao corpo (como sucede com os outros seres animados); ou, 2) cada animal, melhor, cada espécie terá

34 Porque hesitas então em mudar a tua ideia do princípio último da natureza? Porque dizes que todo o ser vivo, assim que nasce, se empenha apenas em cuidar de si, se ocupa apenas com a sua preservação? Porque não dizes antes que todo o animal se empenha apenas em proteger aquela faculdade em que ele é superior, se ocupa somente em preservar essa capacidade, e que todos os demais seres naturais não fazem mais do que preservar aquela sua qualidade em que cada qual é melhor? Mas como se pode falar do que é "melhor" se para além deste nada há que seja "bom"? Se, pelo contrário, há outras coisas também desejáveis, porque é que o cúmulo das coisas desejáveis[343] não há de consistir na obtenção de todas elas, ou da sua maior parte, ou das melhores? Um Fídias pode idealizar uma estátua e esculpi-la do princípio ao fim, mas pode também pegar numa peça começada por outro e acabá-la. O mesmo se passa com a sabedoria, não é ela que produz um ser humano, mas toma-o depois de iniciado pela natureza e, sempre com esta em vista, dá-lhe a forma final, como se de uma estátua se tratasse.

35 Mas que tipo de homem é aquele que sai das mãos da natureza? E qual é a função, qual é a tarefa da sabedoria? Que espécie de ser é que esta deve completar e aperfeiçoar? Admitamos que nele nada há a precisar de ser completado senão uma certa actividade do intelecto, ou seja, a razão. O fim último desta é, necessariamente, agir de acordo com a vir-

---

o seu último bem particular (tal como o homem escolhe a parte de si que considera ser a sua parte mais importante, a mente, assim cada espécie animal escolheria a faculdade em que é superior às demais espécies). Cf. Gigon, 1988, p. 523: "Wir gelangen zu der für jede Ontologie konstitutiven Alternative des Einen und des Ganzen; nur wird hier im Bereich der menschlichen Wirklichkeit 'das Ganze' durch 'das Meiste und Bedeutendste' ersetzt, weil 'das Ganze' ohnehin nicht zu erreichen ist. – Dies sind keine ganz banalen Überlegungen."

[343] Ou seja, o "bem último, o bem supremo".

tude, já que a virtude é apenas o aperfeiçoamento da razão[344]. Se, noutra hipótese, só o corpo é que conta, os bens supremos deste serão a saúde, a ausência de sofrimento, a beleza, e similares.

Mas o que estamos a tentar definir é o supremo bem do homem. Não teremos neste caso de averiguar até onde avançou a natureza humana no seu duplo aspecto[345]? Todos os filósofos estão de acordo em que a função e a tarefa da sabedoria consiste em desenvolver a "formação do homem como homem"[346]: alguns (não penses que a minha crítica se dirige apenas aos Estóicos!) colocam o supremo bem entre aquelas coisas que estão fora do nosso controlo, e falam como se estivessem a analisar um ser destituído de intelecto; outros procedem como se o homem não tivesse corpo, e não se preocupam senão com a mente; mais, falam desta, não como se se tratasse de algo imaterial[347] (ideia esta que não consigo **XIV 36**

---

[344] Em latim, *uirtus* "a virtude" = *perfecta ratio* "a perfeita razão".

[345] Latim *in tota eius natura* "na sua natureza total", i.e., como conjunto indissociável de corpo e mente.

[346] A nossa primeira tentação perante as palavras de Cícero – *munus ... sapientiae in hominis cultu esse occupatum* – foi a de pedir o auxílio da palavra **cultura**, e escrever: *"a missão da sabedoria consiste em promover a cultura do homem"*. Veio-nos depois à ideia a circunstância de "cultura", que em Spengler significava o conjunto das criações intelectuais, artísticas e institucionais de todo um povo, a sua super estrutura ideológica, por oposição às suas realizações materiais, tecnológicas, a que chamamos preferentemente "civilização", a circunstância, dizíamos, de a palavra "cultura" ter sofrido um contínuo desgaste que a leva a aplicar-se mesmo às componentes mais degradadas da nossa civilização: à força de querermos que tudo seja "cultura" (ou dito de uma forma mais palaciana: que tudo, ou quase, faça parte do "património cultural da humanidade"), acabamos por deixar de saber o que seja cultura. Optámos, assim, por renunciar a este vocábulo e deixar anotado aonde pretendemos chegar. A escolha final de "formação" (palavra também algo degradada nos tempos que correm) tenta sugerir aquilo que para os Gregos era a παιδεία *paidéia*, e que para Cícero acabará por ser a *HVMANITAS*.

[347] Esta justificaria, talvez, que usássemos, em vez de mente, o termo de "alma" (coisa incorpórea).

entender), mas sim como uma certa espécie de corpo[348] que se não contenta apenas com a virtude, mas deseja ainda a ausência de sofrimento. Uns e outros procedem como se desprezassem o lado esquerdo do corpo e apenas se interessassem pelo lado direito e, pelo que respeita à mente, fazem como Herilo, concedem-lhe o pensamento teórico, mas negam-lhe a razão prática[349]. Todos eles deixam muitos aspectos por tratar, concentram-se apenas num ponto, praticam uma filosofia unilateral. Teoria acabada, levada à sua plenitude é a dos pensadores que investigam o problema do sumo bem sem omitir o estudo de nenhum aspecto, quer respeitante à mente, quer ao corpo[350].

37 Vós, os Estóicos, Catão, como atribuís à virtude, no que estamos todos de acordo, um papel importantíssimo, privilegiado mesmo, na vida humana, e como todos consideramos os sábios como modelos absolutos e perfeitos, como que encandeais a acuidade das nossas mentes com o esplendor da virtude. Em todo o ser vivo há alguma qualidade que o distingue entre os outros, por exemplo, nos cavalos, ou nos cães, mas que não dispensa a ausência de sofrimento e o bom estado de saúde; similarmente, o homem atinge o ponto máximo das suas capacidades e grangeia o máximo apreço graças à virtude. Parece-me, pois, que vós não atentais suficientemente no modo como a natureza procede e avança. Esta não lida com o homem, quando o acompanha até ao pleno uso da razão, como lida com o trigo, seguindo a evolução desde a seara e deixando de lado o restolho como coisa sem valor, quando chega à espiga. Pelo contrário, vai sempre fazendo
38 novas aquisições, mas sem deitar fora as precedentes. Quer

---

348 Para os Estóicos, a mente age sobre o corpo; ora apenas uma coisa corpórea pode agir sobre um corpo (por definição uma coisa corpórea), logo, se a mente age sobre o corpo, então a mente é uma coisa corpórea.

349 Isto é, a razão que se consubstancia na acção.

350 No presente contexto, a filosofia de origem académico-peripatética.

isto dizer que aos sentidos acrescenta a razão, mas quando atinge a razão não deixa de lado os sentidos.

Assemelha-se nisto à viticultura, cuja função consiste em fazer com que as videiras se conservem, em todas as suas partes, no melhor estado possível; podemos usar esta técnica como símile, como, aliás, vós fazeis, empregando histórias fictícias para servirem de modelo... Mas dizia eu que, se a viticultura é inerente à videira, pretenderá, creio eu, que todos os outros procedimentos relativos à videira se mantenham em funções; ela assumirá, no entanto, o papel principal em relação a todas as partes da videira e fixará que na preservação desta é a si que cabe a primazia; de modo semelhante, quando um ser vivo adquire o uso dos sentidos, estes contribuem para a preservação desse ser, mas também para a sua própria preservação; quando a eles se acrescenta a razão, esta assume uma posição de tal modo preponderante que todas as primitivas faculdades naturais passam a ficar sob a sua tutela. A razão, **39**
por conseguinte, não cessa de cuidar dessas faculdades, pelo contrário, usa e controla a colaboração que elas dão na orientação da vida, até ao seu termo. Eu por mim não deixo de ficar espantado com a incongruência em que caem os Estóicos: estes consideram que aquela tendência natural a que dão o nome de ὁρμή *hormê*[351], bem como os actos apropriados, e também a virtude fazem parte do conjunto das coisas conformes com a natureza. Quando, no entanto, se trata de fixar a fronteira do supremo bem, saltam por cima de tudo o mais e deixam-nos com duas tarefas a cumprir em vez de uma só, ou seja, certas coisas podemos "aceitá-las", outras devemos procurar "alcançá-las", quando podiam assinalar uma finalidade idêntica a ambas as tarefas.

Dizeis então que a virtude não pode ver garantido o seu **XV 40**
papel se coisas houver para além da virtude que tenham também por fim assegurar a felicidade. Ora é exactamente o con-

[351] Lit. "impulso, movimento impetuoso".

trário: a virtude não poderá intervir se não tiver uma bitola única pela qual avalie o que deve escolher e o que deve rejeitar. Se não tomarmos o nosso ser como um todo[352] cairemos nos erros e desvios de Aríston[353], e esqueceremos quais os princípios básicos que atribuímos à virtude; se não esquecermos esses princípios mas não os tomarmos em referência ao sumo bem do homem, então andaremos próximo das fantasias de Herilo[354], porquanto teríamos de aceitar em simultâneo dois fins distintos para a nossa vida. Segundo este filósofo há, não um, mas dois "sumos bens" distintos, mas que, para ser verdade, deveriam, estar reunidos num só; ora Herilo faz deles duas entidades mutuamente exclusivas, o que é o
41 cúmulo da incongruência[355]. Em suma, a verdade está no contrário do que dizeis, porquanto a virtude não pode de modo algum assumir-se como tal a não ser que as faculdades naturais do homem contribuam também para a definição do sumo bem. A virtude que nós procuramos não põe de lado as faculdades naturais, pelo contrário, protege-as, ao passo que a virtude como vós a concebeis toma em conta uma parte do homem, e despreza a outra.

---

352 Isto é, como um composto de mente e de corpo.

353 Aríston de Quios, discípulo (dissidente) de Zenão. Segundo Diógenes Laércio (vii. 160), aconselhava a que se vivesse mantendo uma total indiferença relativamente ao que não fosse bem ou mal, que ele colocava tudo ao mesmo nível; dizia que o sábio é semelhante ao actor de teatro, capaz de representar qualquer papel, cómico ou trágico, sempre eficazmente; das três partes da filosofia, recusava a física, alegando que trata de matérias inacessíveis ao homem, e a lógica, por achar que não serve de nada; comparava a argumentação dialéctica a teias de aranha, que parecem ter uma estrutura bem elaborada mas que são destituídas de qualquer utilidade, etc.

354 Sobre Herilo, v. supra II. 43. Herilo atribuía a primazia ao trabalho intelectual, mas não lhe confiava o papel de guia ético da existência humana.

355 Os dois 'sumos bens' de Herilo são o conhecimento (v. nota precedente) e, obviamente, a virtude; a incongruência está em os manter dissociados.

Se a estruturação do ser humano pudesse, ela mesma, usar da palavra, diria que os seus instintos primordiais visavam a preservação no homem das faculdades naturais com que havia nascido. Mas nessa altura ainda não estavam bem esclarecidas as intenções básicas da natureza. Esclareçamo-las então. Ora que outro esclarecimento podemos dar senão que nenhuma parte da natureza humana deverá ser postergada? Se desta apenas faz parte a razão, então o último bem do homem está na virtude; mas se dele também fizer parte o corpo, neste caso esta explanação das faculdades naturais terá como corolário que as ideias que tínhamos ***antes*** da explanação as abandonamos ***depois***. Em conclusão, para vivermos de acordo com a natureza, teremos de abandonar 42
a natureza. À maneira de certos pensadores que, partindo dos dados sensoriais, se dão conta de um nível de realidade mais sublime e divino, e desprezam seguidamente os dados dos sentidos, assim os Estóicos, partindo dos instintos naturais, chegaram à contemplação da virtude em toda a sua beleza, e depois, esquecendo que o leque das coisas que devemos procurar é tão lato que compreende desde os princípios até aos bens últimos, não repararam que, agindo assim, estão a sabotar os alicerces em que assenta tudo quanto há de belo e de sublime.

XVI 43

Parecem-me, portanto, ter caído em erro todos quantos afirmaram que o sumo bem residia em viver de acordo com a moralidade. Alguns, porém, erram mais do que outros. Superior a todos no erro é Pírron, que define a virtude de modo a não deixar coisa alguma que possa ser objecto de desejo. Em segundo lugar vem Aríston: este não se atreveu a deixar-nos de mãos vazias, mas admitiu que o sábio podia deixar-se atrair por certas coisas, segundo ele *"qualquer coisa que lhe viesse à cabeça"* ou *"qualquer coisa que lhe ocorresse"*. Aríston é superior a Pírron por ter admitido uma classe de coisas que podemos desejar, mas é inferior a todos os outros por ter-se afastado por completo da natureza. Os Estóicos,

por seu lado, na medida em que colocaram o sumo bem apenas na virtude, assemelham-se a todos estes; estão acima de Pírron porque procuram determinar um fundamento para a prática dos deveres, e estão acima de Aríston porque não admitem *"ocorrências"*; mas quando afirmam haver coisas de acordo com a natureza e desejáveis só por si e, no entanto, não as inserem entre os bens últimos, acabam por afastar-se da natureza e tornam-se, de certo modo, similares a Aríston. Este falava em determinadas "ocorrências" que não explicitava. Quanto aos Estóicos, referem, é certo, a existência de certos dados primários da natureza, mas não os incluem entre os fins últimos, ou seja, no conjunto dos bens supremos; ao admitirem que se possa fazer uma certa selecção entre as coisas dão a impressão de estar a seguir a natureza; mas quando negam que tais coisas podem contribuir para a felicidade voltam a afastar-se da natureza.

44 Até agora estive a explicar por que motivo não havia nenhuma causa que devesse apartar Zenão da autoridade dos antigos; agora vou tratar das restantes questões, a menos, Catão, que pretendas fazer alguma intervenção, ou penses que já estou a cansar-te com as minhas palavras."

"Nem uma coisa nem outra" – respondeu ele –, "não só pretendo escutar a tua palestra até ao fim, como também não acho que as tuas palavras sejam excessivas."

"Muito bem!" – disse eu. – "Que coisa me poderá ser mais grata do que dialogar sobre as virtudes com Catão, que é o paradigma de todas elas?

45 Comecemos por analisar aquela vossa tese fundamental, a pedra de toque da vossa Escola: todo o acto conforme à moralidade é um bem, conduzir a vida segundo a moral é mesmo o último dos bens. Esta tese é partilhada por vós e por todos para quem a virtude, e só ela, constitui o último dos bens; quanto à vossa afirmação de que a virtude não admite, na sua definição, que se encontrem entre os seus

traços outras coisas que não a moralidade, pois o mesmo dizem os outros pensadores que acabei de referir[356]. Dado que Zenão recebeu de Pólemon a teoria dos princípios primários da natureza, parecer-me-ia mais justo vê-lo depois, no seu debate com Pólemon, partir de um ponto de partida comum <a ambos> e observar o primeiro ponto onde ele se deteve e por que motivo surgiu o desacordo entre eles, em vez de alinhar com filósofos que negam que os seus bens supremos resultam da natureza, e empregar os mesmos argumentos e as mesmas teorias que eles[357].

Também não concordo em absoluto quando dizeis que, **XVII 46**
no vosso entendimento, só é bem o bem moral, depois mudais de rumo e dizeis que devem ser postuladas para cada um as condições adequadas e apropriadas à nossa natureza individual, e que de entre estas, por selecção, surgirá a virtude. É também um erro da vossa parte fazer surgir a virtude de um acto de escolha, pois assim dais a impressão de que o presumível último bem anda ele próprio à procura de alguma coisa mais. Na realidade a soma dos bens deve conter em si todas as coisas que devemos adoptar, seleccionar e desejar, de modo que quem alcançar essa soma não pode ter mais nada a ambicionar. Não vês como para <os Epicuristas>, que põem o sumo bem no prazer, é perfeitamente claro o que devem e o que não devem fazer? Como nenhum deles hesita sobre as finalidades dos seus actos, quais os objectivos que deve atingir e quais os que deve evitar? Aceitemos que o bem supremo é aquele que eu estou a defender: são de imediato evidentes quais os nossos deveres, quais os nossos procedimentos. Vós, Estóicos, afirmais não ter outro fim senão o que for justo e

356 Pírron, Aríston de Quios.

357 Não é inteiramente claro quem são estes filósofos a quem Cícero se está referindo: Aríston e Herilo? Mas estes, apesar de tudo, são estóicos, embora "desviantes".

moral; resultado: não encontrais um ponto de partida para o vosso agir, para o vosso proceder[358].

47 Todos quantos tendes este problema, quer aqueles que afirmam deixar-se guiar pelo que lhe ocorra à ideia, ou pelo que lhes possa aparecer diante[359], quer vós, tereis de voltar a tomar em consideração a natureza. A todos a natureza responderá que não é correcto ir buscar em outro lado o fim último da felicidade, pois os princípios de tal busca é nela que se encontram; é um e o mesmo o princípio racional que abarca as motivações para a acção e os bens mais elevados. Dirá ainda que, tal como foi refutada a tese de Aríston segundo a qual não há qualquer diferença entre esta coisa e aquela coisa, dado que só duas coisas há em que se verifica existir diferença, as virtudes e os vícios, assim também Zenão labora em erro, por um lado, quando diz que apenas a virtude tem algum peso, por ligeiro que seja, para promover a aquisição do supremo bem, por outro quando afirma que as demais coisas, embora sem qualquer influência na obtenção da felicidade, têm, contudo, algum peso no despertar em nós de certos desejos, como se o desejo não desempenhasse papel
48 algum na apetência pelo sumo bem! O que há de mais absurdo do que afirmar que, depois de fixado o supremo bem, devemos regressar à natureza para procurar obter desta algum princípio do agir, ou seja, do dever? <O resultado é que> não é a avaliação racional do agir e do dever que nos leva a

---

[358] Uma questão fundamental para Cícero é encontrar um fundamento que permita formular uma filosofia da acção, uma filosofia que não seja meramente teórica, mas que forneça regras de conduta para a vida quotidiana, seja a que nível for. A posição dos Estóicos, fazendo da virtude o único bem, e postulando que apenas o sábio tem acesso à virtude, deixa o indivíduo comum desarmado quanto às escolhas que a vida lhe coloca a todo o momento.

[359] Qualquer destas atitudes sugeridas por Aríston (supra, § 43) equivale a deixar a vida sujeita ao acaso, a situação mais incongruente que podemos postular para o sábio.

procurar as coisas desejáveis por natureza, mas é graças a estas que despertam o desejo e o agir[360].

Passo agora a considerar os teus sintéticos silogismos, ou "inferências", como tu lhes chamaste. Começo por este, já que mais sintético não há: *"Todo quanto é bom é louvável; tudo o que é louvável é moral; logo todo o bem é moral*[361]." Mas que bela espada de pau[362]! Quem te garantiu a verdade da primeira premissa[363]? (Aliás, se esta for aceite, a segunda nem sequer é precisa para nada, pois se todo o bem é louvável, então todo o bem é moral.) Quem ta garantirá, a não ser Pírron, Aríston, e os seus seguidores, com quem tu estás em desacordo? Aristóteles, Xenócrates, toda a sua Escola em peso não dará tal garantia, porquanto eles aceitam como "bens" a saúde, a força física, a riqueza, a fama e muitas outras coisas ainda, mas não as consideram como "merecedoras de

XVIII

49

---

[360] A posição estóica de fazer da virtude, ou seja, da moralidade o único e supremo bem deixa o homem desprovido de critérios para ajuizar da conveniência, ou não, do que deve desejar e do modo como deve agir. Daí este "retorno" à natureza que Cícero critica, na medida em que parece postular a existência de dois supremos bens: por um lado o bem único que é a virtude, por outro os diversos bens que a natureza "recomenda", em vez de fornecer um critério único que permitisse a classificação global de todas as coisas desejáveis (bem como, naturalmente, das rejeitáveis).

[361] Este silogismo é o mesmo que Catão utilizou supra, III. 27. – Também Séneca, um século mais tarde, troçará dos silogismos estóicos como incapazes de converter quem quer que seja à filosofia do Pórtico; v. a propósito J. Barnes, *Logic & the Imperial Stoa*, Leiden, Brill, pp. 12-23. Em todo o caso merece referir-se a hipótese de Woolf (Woolf, 2001, p. 106, n. 26): estes silogismos não tinham por finalidade "convencer" ninguém das teses estóicas, mas apenas servir de *aide-mémoire* destinado a reter as ideias fundamentais.

[362] O símile que Cícero emprega é diferente: *o plumbeum pugionem!* = "oh, que punhal de chumbo!" A ideia é a mesma, mas estamos em crer que a "espada de pau" é mais imediatamente compreensível do que o punhal de chumbo: uma espada de brincadeira, uma arma incapaz de cumprir a sua missão.

[363] A enumeração dos filósofos que vai seguir-se corresponde à "classificação de Carnéades", mencionada supra, II. 34-35.

louvor". Ora estes filósofos, embora não limitem o sumo bem apenas à virtude, nem por isso deixam de considerar a virtude como superior a tudo o mais; que pensas tu que fariam aqueles que separam por completo a virtude do último e supremo "bem", quero dizer, Epicuro, Hierónimo, e também quantos defendem a concepção de Carnéades sobre o
50 "último fim"? E Califonte, ou Diodoro, como poderiam dar-te essa garantia, eles que ligam sempre a moralidade a qualquer outra coisa de diferente espécie? Como queres tu, Catão, tirar a conclusão que pretendes de premissas não aceites? E já não falo do célebre sorites que congeminais, apesar de pensardes que não há raciocínio mais falacioso: *Tudo o que é bom merece ser escolhido; o que merece ser escolhido é desejável; o que é desejável merece louvor, e* assim por diante. Mas eu fico por aqui, uma vez que, tal como acima, ninguém concordará contigo que *"tudo o que é desejável merece louvor"*. Também não corresponde à definição de "inferência" aquele outro vosso silogismo, embora seja dos outros, e não tua, a culpa desta imbecilidade: *"A felicidade merece que nos orgulhemos dela; ora ninguém poderia sentir-se orgulhoso se à felicidade não se unisse a*
51 *moralidade."* Esta premissa, Pólemon poderá dizer a Zenão que a aceita, e bem assim o mestre de Pólemon, mais toda a sua Escola, e todos quantos, embora colocando a virtude acima de todas as virtudes, lhe acrescentam sempre algo mais, quando se trata de definir o sumo bem. Ainda que a virtude seja digna de que nos orgulhemos dela, como de facto é, e esteja tão acima de tudo o mais que é difícil exprimi-lo bem, ainda que <Pólemon>, se dotado apenas de virtude, pudesse ser feliz mesmo carecendo de tudo o mais, uma coisa ele não aceitará: essa vossa ideia de que nada além da virtude merece incluir-se no número dos bens. Quanto aos outros, os que concebem o supremo bem sem a virtude[364], nem esses devem

[364] Os Epicuristas.

aceitar que a felicidade é algo de que possamos sentir orgulho; e eles até entendem que os prazeres podem ser motivo de orgulho! Estás a ver, portanto, que tu, ou partes de premissas que os outros não aceitam, ou de premissas que, embora aceites, de nada te servirão. XIX 52

Numa palavra, eu pensava que esta colecção de silogismos, para ser digna da filosofia e de nós mesmos, deveria, sobretudo nesta investigação acerca do supremo bem, corrigir o nosso estilo de vida, as nossas decisões, as nossas vontades, e não a nossa terminologia. Mas será que alguém alteraria o seu modo de pensar só por ouvir esses raciocínios concisos e engenhosos com que tu te delicias? Quando uma pessoa espera ansiosamente por ouvir explicar a razão por que a dor não é um mal, dizem-lhe que sofrer é uma coisa desagradável, incomodativa, detestável, antinatural, difícil de suportar, mas que, desde que no sofrimento não exista sombra de fraude, de desonestidade, de malvadez, de culpa, de vileza, então sofrer não é um mal! Quem escutar este arrazoado, se não sentir vontade de rir, vai-se embora sem ter mais coragem para afrontar a dor do que tinha quando chegou. Dizes tu 53
que é impossível alguém considerar a dor como um mal e, <simultaneamente>, ser corajoso. Mas como há-de ser mais corajoso se é verdade, como tu mesmo admites, que a dor é uma coisa penosa, dificílima de suportar? É dos factos, não das palavras, que nasce a pusilanimidade!

Dizes que basta alterar a posição de uma só letra para todo o sistema estóico cair por terra. Que te parece que eu estou fazendo: mudar a posição de uma letra ou a de páginas inteiras? Admitamos que os teus autores, coisa que tu muito aprecias, mantêm uma ordem rigorosa nas matérias e que todos os tópicos estão bem articulados e ligados entre si (como tu também dizias); nem por isso devemos aceitar a teoria como um bloco, uma vez que é possível partir de premissas erradas e mesmo assim compor um todo congruente e fiel aos seus propósitos.

54 Logo ao formular os primeiros princípios o teu querido Zenão afastou-se da natureza: atribuiu o supremo bem a uma superioridade intelectual[365] a que damos o nome de virtude, negou a existência de qualquer outro bem que não fosse o bem moral, negou também que a virtude possa subsistir a par de outras coisas das quais umas são melhores e outras piores, e depois tirou as ilações lógicas destas premissas. Nisto não posso negar que tenhas razão; sucede, porém, que essas ilações são tão falsas que as premissas de que partiu não podem
55 de modo algum ser verdadeiras. Como sabes, os lógicos ensinam-nos que, se as conclusões tiradas de uma qualquer premissa são falsas, a premissa de base é necessariamente falsa. Deste princípio decorre aquele silogismo, tão verdadeiro, e mesmo tão evidente que os lógicos acham que nem sequer vale a pena demonstrá-lo, segundo o qual *"Se há X então há Y; ora não há Y; logo não há X"*[366]. Portanto, se as vossas conclusões se mostram falsas, as premissas iniciais também deverão ser falsas. Ora quais são as vossas conclusões? *"Que todos*

---

[365] Lat. *ingeni praestantia* "excelência de engenho". Há quem, por exemplo, traduza *ingeni* por "carácter" (Martha: "une supériorité de caractère", Woolf: "excellence of character"); Rackham prefere "intelectual excellence" e Gigon "Vollkommenheit des Geistes"... Todas estão incompletas: a virtude do sábio estóico comporta, naturalmente, "excelência de carácter", mas não chega, o sábio estóico tem de ser também um intelectual (como entendem Rackham e Gigon). Mas nada impede que um excelente carácter corresponda a um fraco intelectual, nem que um admirável intelectual seja aquilo que chamamos um mau carácter! Qualquer tradução, portanto, tem x% de bom e y% de mau. O ideal seria um vocábulo que condensasse em si as qualidades que Camões atribui a si mesmo: "honesto estudo", "larga experiência", "engenho" (*Lusíadas*, X. 154), não muito distantes das que Cícero menciona no início do *Discurso em defesa do poeta Árquias; ingenium, exercitatio dicendi, ratio atque disciplina.*

[366] É aquele tipo de argumento a que em lógica se costuma dar o nome de *modus tollens* (em lógica simbólica: $p \rightarrow q$, $\sim q$, logo $\sim p$), v. I. M. Copi-C. Cohen, *Introduction to Logic*, New Jersey, Pearson Education, 2009, 13.ª ed., pp. 351-2.

os não-sábios são igualmente desgraçados; que todos os sábios são superlativamente felizes; que todos os actos justos são equivalentes entre si, que todos os delitos são iguais": todas estas proposições parecem convincentes quando são enunciadas, mas não resistem depois à análise. Quer o senso comum, quer a natureza dos factos ou a própria verdade clamarão que de modo algum pode aceitar-se a inexistência de diferença entre aquelas coisas que Zenão afirmou serem iguais[367].

Em seguida o teu amigo fenício[368] (como sabes, os Cicieus[369], teus clientes, são originários da Fenícia), como homem arguto que era[370], dado que a resistência da natureza não o deixava ganhar a causa, passou a jogar com as palavras: começou por consentir que considerássemos "apreciáveis" e conformes à natureza aquelas coisas que nós julgamos "boas"; começou a admitir que o sábio, quer dizer, o homem sumamente feliz, teria uma vida mais agradável se dispusesse daquelas coisas a que não se atreve a chamar "boas" mas aceita que são adequadas à natureza; negou ainda que Platão, se porventura não fosse sábio, estivesse na mesma situação que o tirano Dionísio: este, o melhor que lhe podia suceder era a morte, pois não tinha esperança de vir a ser sábio; ao passo que aquele, como tinha esperança de vir a sê-lo, merecia a vida[371]. Dos actos condenáveis, alguns são toleráveis, outros **XX 56**

---

367 Isto é, por exemplo, "nem todos os actos justos são iguais", "nem todos os delitos são iguais", etc. Mais uma vez remete-se para os *Paradoxos*.

368 Zenão era natural de Cício, em Chipre, originalmente colónia fenícia. Note-se o ponto humorístico: Cícero refere-se a Zenão por meio desta perífrase: "o teu amigo fenício" = lat. *tuus ille Poenulus*. Sucede que *Poenulus*, o Pequeno Fenício, ou o Feniciozinho, é uma personagem da comédia de Plauto intitulada, precisamente, *Poenulus*. Sub-repticiamente, o que Cícero está a fazer é a transformar Zenão ... em personagem de comédia.

369 Cicieus = naturais de Cício.

370 Outro toque de ironia.

371 Cf. supra, III. 61. Platão, mesmo antes de ser sábio, já dava sinais de que poderia vir a sê-lo, o que não sucedia a Dionísio. O ponto importante

são, pelo contrário, inadmissíveis, dado que alguns desses actos transgridem um maior, e outros um menor número de deveres. Também passou a dizer que alguns insipientes nunca poderão atingir a sabedoria, enquanto há outros que, com
57 esforço, têm possibilidade de se tornarem sábios. Zenão distinguia-se dos demais pela linguagem, mas no fundo pensava o mesmo que os outros. Recusava-se a chamar "bens" a certas coisas, mas no fundo não lhes atribuía menos valor do que os outros, para quem essas mesmas coisas eram "bens". Que pretendia ele, afinal, ao mudar os nomes às coisas? Se pretendia mostrar que a divergência estava no pensamento, e não na linguagem, devia, pelo menos, considerar menos importantes essas coisas, e ter-lhes atribuído menos valor do que os Peripatéticos. Vejamos: o que pensais vós, Estóicos, acerca da felicidade, que é a finalidade por que se orienta toda a acção humana? Negais que ela consista no acúmulo de todas aquelas coisas que a natureza humana reclama, considerando-a como reduzida apenas à virtude. Ora toda a controvérsia tem, em geral, origem ou num facto, ou no termo que a designa, em ambos os casos, portanto, deriva ou do facto não estar bem esclarecido, ou do nome não lhe ser bem atribuído. Se não se der nenhum destes casos, então há que envidar todos os esforços por usarmos os termos mais correntes e mais ade-
58 quados, isto é, termos cujo sentido seja transparente. Não será então evidente que, admitindo não haver da parte dos filósofos precedentes nenhum erro na determinação do facto,

---

aqui é que, para Zenão, todo o homem ou é sábio (*sapiens*) ou é tolo (*insipiens*); ora Platão, antes de ter atingido o patamar do sábio, era tão tolo como Dionísio. Quer isto dizer que Zenão se contradiz a si mesmo: a sua dicotomia radical – ou sábio ou tolo – é destruída pela admissão de que, *mesmo antes de ser sábio*, Platão já era *diferente* de Dionisio. Esta contradição envolve o problema da προκοπή, do *progresso* do homem em direcção à sabedoria, negada pelo radicalismo do estoicismo antigo, mas aceite na época imperial, u.g., por Séneca.

a sua terminologia será a mais adequada? Mas observemos primeiro as ideias, mais logo trataremos da terminologia.

Dizem eles[372] que o apetite de algo se origina na mente **XXI**
quando alguma coisa se lhe afigura ser conforme à natureza; que todas as coisas conformes à natureza são merecedoras de um certo apreço, e cada qual deve ser apreciada em função da importância que reveste; das coisas conformes à natureza, algumas não possuem em si mesmas motivo para despertar aquele tipo de apetite a que já temos feito referência, ou seja, nem são morais nem dignas de encómio, outras são causa de prazer em todos os seres vivos, e, no caso do homem, apelam ainda à razão; a estas que apelam à razão, dizemo-las serem morais, dignas, merecedoras de apreço, enquanto as primeiras são apenas conformes à natureza, mas, em combinação com os valores morais, contribuem para que a nossa felicidade atinja a plenitude.

A todas as vantagens de ordem natural atribuem idêntico **59**
valor quer os que as classificam como "bens", quer Zenão, para quem não são "bens"; de entre elas, de longe a mais importante, a mais apreciada é o valor moral; mas se nos for posta a escolha entre duas alternativas, ou valor moral e boa saúde, ou valor moral e doença, não há qualquer dúvida que a própria natureza nos indicará a escolha certa; para os mesmos filósofos, no entanto, é tão grande o peso do valor moral, é tão grande a distância que o separa e o eleva acima das demais coisas que nem prémios nem suplícios alguns o poderiam desviar da conduta que tiver entendido ser a correcta; todos os obstáculos por duros e difíceis que se nos apresentem, podem ser superados por aquelas virtudes com que a natureza nos tenha dotado; não que isto seja uma tarefa fácil e insignificante (pois de outra maneira, onde estaria o grande mérito da virtude?), mas é de molde a fazer-nos compreen-

[372] Eles, os filósofos mais antigos, académicos, peripatéticos ...

der que não é dessas vantagens que decorre no essencial o
60 facto de nós alcançarmos a felicidade, ou o seu contrário. Numa palavra, a todas aquelas coisas que para Zenão são apreciáveis, preferíveis e conformes à natureza, os outros filósofos chamam "bens", e classificam como "feliz" uma vida que assente na posse desses "bens" que referi, ou de todos, ou da maior parte deles, ou dos mais significativos[373]. Zenão, pelo seu lado, pensa que o único bem é aquele que se torna desejável apenas pelo seu próprio aspecto, e que a vida feliz é somente aquela que se rege pela virtude.

XXII Se a nossa discussão versa sobre factos, Catão, não existe entre nós qualquer divergência, ambos pensamos o mesmo, como poderíamos verificar desde que, alterando a terminologia, confrontássemos as nossas ideias. <Zenão> também sabia isto, só que se deixou aliciar pela pompa e pelo brilho das palavras. Se expressasse o seu pensamento dando aos termos o sentido corrente que diferença haveria entre ele e, por exemplo, Pírron, ou Aríston? Se era com estes que estava em desacordo, para quê então entrar numa querela terminológica com filósofos de quem não diferia quanto à substância?

61 Que dirias tu se os primeiros discípulos de Platão, e os discípulos destes discípulos voltassem à vida e te dirigissem a palavra nestes termos: *"Quando te ouvimos falar, Marco Catão, homem tão conhecedor da filosofia, tão justo, tão escrupuloso como juiz, tão rigoroso como testemunha, não percebemos o motivo que te levou a preferires os Estóicos a nós, quando estes, afinal, pensam acerca do bem e do mal aquilo mesmo que Zenão aprendeu com o nosso companheiro Pólemon, mas exprimem-se numa linguagem que à primeira vista suscita admiração, mas se torna ridícula quando se*

---

373 Esta gradação/tripartição – todos – a maior parte – os mais significativos – é um traço estilístico que ocorre muitas vezes em Aristóteles, por exemplo: "*Entenda-se por 'proposição dialéctica' uma questão conforme à opinião de todos, ou da maioria, ou dos conhecedores, e, de entre estes, ou de todos, ou da maioria, ou dos mais conceituados...*" (Tópicos, 104 a 8-10).

aprofunda. Se tu aceitas as nossas teorias porque não manténs também a nossa terminologia? Se o que te impressiona é a autoridade, porque preferes a todos nós, e até a Platão, este ilustre insignificante[374]*? Sobretudo se atenderes à circunstância de tu desejares desempenhar no Estado um papel de relevo, e de nós sermos as pessoas ideais para proporcionar à tua inerente dignidade o brilho e a sapiência da filosofia. Fomos nós que fundámos a ciência política, que a sistematizámos, que estabelecemos a sua terminologia e os seus princípios; os diversos tipos de administração da coisa pública, as formas de estabilidade, as mutações revolucionárias, as leis, as instituições, os costumes das cidades, sobre tudo isto nós escrevemos detalhadamente. Até no que toca à eloquência, faculdade que tanto contribui para o prestígio dos homens de Estado, e em que, segundo ouvimos, tu particularmente te distingues, quantos ensinamentos poderias ter colhido nas nossas obras!"*[375] Se eles te dirigissem estas palavras, que terias tu a responder a homens desta craveira?"

"Pedir-te-ia" – respondeu Catão – "que falasses tu em **62**
meu lugar, já que foste tu quem compôs o discurso deles! Ou melhor, talvez te pedisse que me desses algum tempo para preparar a minha resposta, se não se desse o caso de eu preferir continuar a ouvir-te, guardando para outra oportunidade a resposta que lhes daria, a eles na aparência, mas a ti na realidade

"Se quisesses de facto responder-lhes, Catão" – disse **XXIII**
eu –, "deverias dizer-lhes, não que discordavas deles, homens de tão grande inteligência e autoridade como eram, mas sim que te tinhas dado conta de que certos problemas não haviam

---

374 Zenão, lit. "esse não sei quem" = *nescio quem illum*.

375 Ao imaginar esta prosopopeia dos "antigos filósofos" (i.e., dos académico-peripatéticos) dirigindo a palavra a Catão, Cícero está, no fundo, a fazer uma apologia do seu próprio percurso, filosófico e político, o qual comporta o conhecimento global das várias correntes filosóficas existentes como única forma de eleger a mais conveniente, e a prática bem sucedida da eloquência como técnica indispensável para quem quiser ser uma figura de relevo na sociedade.

sido tratados por eles, dada a época remota em que viveram; tais problemas foram depois detectados pelos Estóicos, os quais, por um lado dissertando sobre eles com perspicácia, e, por outro, pensando mais em profundidade, foram audazes a ponto de serem os primeiros a afirmar que a boa saúde não era uma coisa por si só desejável, conquanto fosse algo por que devíamos optar, não porque gozar de boa saúde seja um "bem", mas porque possui um certo valor positivo (sem que, no entanto, os que não hesitam em considerá-la um bem lhe atribuam maior valor); ora o que tu não podias admitir era que esses anciãos barbudos (como costumamos chamar aos nossos antepassados) fossem de opinião que um homem dotado de princípios morais, mas também de boa saúde, de boa reputação, e de abundantes meios de fortuna levasse uma vida preferível, de maior qualidade, mais desejável do que a de um outro, também ele homem de bem, mas, como o Alcméon de Énio,

de todos os lados atacado
pela doença, pelo desterro, pela indigência.[376]

63 Quer dizer: os antigos filósofos, pouco perspicazes, julgam que aquela primeira forma de vida é mais apetecível, mais agradável, mais feliz; os Estóicos acham-na preferível apenas se for dado escolher entre as duas, não porque seja uma forma de vida mais feliz, mas por ser mais conforme à natureza; além disso, os homens que não são sábios são todos eles infelizes. Ao que parece os Estóicos perceberam até este facto escapado à observação dos predecessores: que criaturas manchadas por toda a casta de crimes e homicídios em nada eram mais desgraçadas do que pessoas de vida moral e íntegra, mas

[376] Énio, *Alcmeo*, 25 Warrnington. Cícero cita esta mesma peça, e este mesmo fragmento (mais completo: vv. 25-29 Warmington) no *De oratore*, III. 218; aqui, no *De finibus*, V. 31 (o v. 29 Warmington).

que ainda não tivessem atingido a perfeita sabedoria. Nesta altura recorrerias àquelas comparações de todo incomparáveis[377] a que os Estóicos costumam lançar mão. Por exemplo, quem ignora que, de entre um grupo de pessoas que, no alto mar, nadam para vir acima respirar, as mais próximas da superfície da água estão também mais próximas de conseguir respirar, mas nem por isso podem fazê-lo melhor do que outras que ainda estão mais no fundo[378]? De nada vale, portanto, uma pessoa esforçar-se por progredir em termos de virtude, pois enquanto a não obtiver inteiramente continuará a ser infelicíssima, tal como de nada serve estar perto da superfície da água; e tal como os cachorrinhos que já estão quase a abrir os olhos continuam a ser tão cegos como os acabados de nascer, necessariamente também Platão, quando ainda não tinha atingido a sabedoria, continuava a ser tão cego de espírito como Fálaris[379]. 64

Este caso não tem nada a ver, Catão, com aquelas situações em que, por muito que progridamos, continuamos na mesma situação de que queremos livrar-nos até ao momento em que de facto dela nos conseguimos libertar. O nadador não respira enquanto não vem à superfície, os cachorrinhos, antes de abrirem os olhos, continuam tão cegos como se tivessem de ficar cegos para sempre. Analogia há, isso sim, entre um homem com a vista fraca e um outro com a saúde debilitada: apliquem-se remédios a um e a outro e, de dia para dia, um sentir-se-á mais forte e o outro distinguirá melhor as coisas. Assemelham-se a estes os que se esforçam por chegar XXIV 65

377 "Comparações" ... "incomparáveis": o jogo de palavras já existe no latim: *similitudines* ....*dissimilimas.*

378 Cf. supra, III. 48

379 Fálaris, tirano de Agrigento (séc. VI a. C.), passou à história como o paradigma do governante sádico por excelência. Constava que tinha mandado fabricar um touro em bronze, oco, no qual encerrava as suas vítimas, fazendo depois acender uma fogueira sob o ventre do animal.

à virtude: os seus vícios vão-se atenuando, vão-se atenuando igualmente os seus erros. A menos que porventura penses que Tibério Graco[380], o pai, não era mais feliz do que o filho, na medida em que o primeiro pretendia consolidar a república, enquanto a intenção do outro era derrubá-la. É evidente que <o velho Graco> não era um sábio! Mas já houve algum? Quando? Onde? Em que terra? Era, todavia, um homem que lutava pela honra e pela dignidade, já, portanto, bastante avançado na via da virtude.

66 Compara o teu avô Marco Druso[381] com Gaio Graco, ambos quase da mesma idade: as feridas que este infligia à república procurava o outro saná-las. Se nada há que torne os homens tão infelizes como a impiedade e o crime, se é verdade que todos os insipientes são infelizes, como de facto são, verdade é também que não são igualmente infelizes um homem que protege a pátria e outro que prefere vê-la

---

[380] Tibério Semprónio Graco, cônsul (177 e 163 a. C., censor (169), membro de uma das famílias mais prestigiadas da aristocracia romana. Os seus dois filhos, Tibério e Gaio Semprónio Graco, contudo, apesar da sua origem aristocrática, foram, como tribunos da plebe (com dez anos de intervalo, em 133 e 123 a. C., respectivamente) defensores de uma política favorável aos interesses da plebe (e, obviamente, contrária aos da aristocracia). A sua ideia consistia em repartir as terras do *ager publicus* pelas populações pobres da Itália como forma de evitar: 1) o excesso de população proletarizada em Roma, com a consequente desertificação das províncias; 2) a excessiva concentração desses terrenos nas mãos da aristocracia senatorial, e a sua consequente exploração com mão-de-obra escrava. A fortíssima oposição aos dois tribunos acabou por conduzir ao assassínio de Tibério Graco por um grupo de senadores comandados por Cipião Nasica e ao suicídio de Gaio Graco (para evitar ser também assassinado). A interpretação que Cícero faz da acção dos Gracos, vendo neles a causa directa da decadência e queda do regime republicano em Roma, é excessivamente facciosa e exagerada.

[381] Marco Lívio Druso, colega de Gaio Graco no tribunado da plebe em 122 a. C., mas ardente defensor da política senatorial. A sua filha Lívia casou com M. Pórcio Catão (filho de Marco Pórcio Catão o Censor, e pai de Marco Pórcio Catão de Útica, interlocutor de Cícero neste diálogo).

arruinada. Por conseguinte, nos homens em que se verifica um certo progresso na via da virtude, verifica-se proporcionalmente uma atenuação considerável dos vícios. Os teus 67
Estóicos admitem que haja progresso em direcção à virtude, mas negam que haja atenuação dos vícios. Vale a pena mencionar o argumento de que se servem esses homens tão argutos para demonstrarem esta tese. Dizem eles: *"A soma dos conhecimentos num determinado ramo do saber é susceptível de incremento; a soma dos respectivos opostos é também susceptível de incremento; ora à totalidade da virtude nada é possível acrescentar; logo os vícios, que são os opostos das virtudes, também não podem ter acrescentos."* Vejamos: serão as certezas que esclarecem as dúvidas, ou serão antes as dúvidas que põem em cheque as certezas? Ora nós temos uma certeza: que, de entre os vícios, uns são mais graves, outros menos; e temos uma dúvida: se àquilo que definis como "sumo bem" se pode ou não acrescentar alguma coisa. Ora o que devíeis fazer era esclarecer a dúvida recorrendo à certeza evidente, mas o que, de facto, fazeis é eliminar a certeza pelo recurso à dúvida.

Vou com este mesmo argumento apanhar-vos na rede. 68
Os vícios não podem ser uns mais graves e outros menos em virtude do paralelismo que fazeis entre eles e o supremo bem, ao qual, conforme afirmais, não pode aceder nenhum acréscimo; no entanto, é evidente que os vícios não são todos iguais, logo o vosso "supremo bem" tem de ser reformulado. Isto porque necessariamente temos de manter o princípio segundo o qual *"se uma conclusão qualquer é falsa, então a premissa de que ela decorre não poderá ser verdadeira"*[382].

Como é que se chegou a este beco sem saída? Graças a XXV
uma vaidosa ostentação na vossa definição do "supremo bem". Partir do princípio de que somente o bem moral é de facto um "bem" equivale a pôr de lado os cuidados com a saúde, a administração do património familiar, a participação na vida

[382] É o recurso ao *modus tollens*, v. infra, § 55, nota 366.

política, a conduta dos negócios, os deveres da vida quotidiana, até mesmo o próprio bem moral, que é tudo para vós, acaba por ser negligenciado. Todas estas objecções foram minuciosamente feitas por Crisipo a Aríston. Foi desta dificuldade que se originaram as conhecidas *"perfídias de uma lín-*
69 *gua mentirosa"*, para citar uma expressão de Ácio[383]. A sabedoria, eliminados[384] que foram todos os deveres, não tinha sítio onde firmar-se; os deveres perderam a sua razão de ser, uma vez que foram postas de lado a possibilidade de escolha e a delimitação das diferenças; estas deixaram de ter sentido na sequência da igualdade absoluta estabelecida entre todas as coisas que as tornou a todas indiferentes: de todos estes impasses surgiram princípios ainda mais arrevesados que os de Aríston. Os deste, ao menos eram simples, os vossos são retorcidos. Se se perguntar a Aríston se coisas como "ausência de dor", "riqueza", "saúde" lhe parecem ser "bens" ele dirá que não. E os respectivos contrários, serão "males"? Também não. Se se puser a pergunta a Zenão a resposta será idêntica. Espantados, perguntamos então a um e a outro de que modo podemos organizar a nossa vida se entendemos não ter qualquer importância estarmos saudáveis ou doentes, sem sofrimento ou roídos pela dor, com ou sem possibilidade de nos defendermos do frio e da fome. *"Tereis uma vida esplêndida, gloriosa"*, dirá Aríston, – *"fareis quanto vos apetecer, sem*
70 *angústias, sem desejos, sem receios."* E Zenão, o que diz? Diz que semelhante posição é um absurdo, que com teorias destas ninguém poderá viver; ele, pela sua parte, entende que entre o bem e o mal de ordem moral há um espaço indefinido mas imenso, enquanto entre as restantes coisas não existe
71 diferença alguma. Quanto a este ponto ele e Aríston não

---

[383] Fragmento de uma peça não identificada de Ácio (Warmington, *Remains of old Latin*, II, p. 576).

[384] Eliminados do conjunto dos "bens". Desta "unicidade" do supremo bem decorrem todos os inconvenientes que Cícero enuncia neste parágrafo.

diferem. Mas ouve o resto e, se puderes, contém o riso. *"Essas coisas intermédias"* – diz Zenão – *"entre as quais não há diferença, são, no entanto, de natureza tal que umas devemo-las adoptar, outras rejeitar, outras ainda não merecem a menor atenção, por outras palavras, queremos algumas, não queremos outras, e a outras ainda não lhes ligamos."* Mas tinhas acabado de dizer que entre estas coisas não havia qualquer diferença. *"Disse e mantenho"*, – responde Zenão, – *"mas o que quero dizer é que não há qualquer diferença em relação às virtudes e aos vícios."*

Diz-me cá: haverá alguém que ignore isso? Mas continuemos a ouvir. *"Essas coisas que mencionaste"* – continua Zenão –, *"saúde, riqueza, ausência de dor, não lhes chamo 'bens', dou-lhes antes o nome de coisas* προηγμένα proêgména, *como se diz em grego, que em latim significa, à letra, 'avançadas'* (producta), *embora eu prefira* praeposita *'preferidas', ou* praecipua *'principais' (que me parece ser mais aceitável e soar melhor); aos seus contrários, doença, miséria, dor, eu não chamo 'males', mas sim, se mo permites, 'coisas de rejeitar'. Em resumo, da primeira classe de coisas não digo que as 'desejo', mas que as 'prefiro', não digo que 'opto' por elas, mas sim que as 'aceito', e dos seus contrários não direi que 'fujo', mas sim que as 'ponho de lado'."* O que dizem disto Aristóteles e os restantes alunos de Platão? Que a tudo quanto é conforme à natureza chamam "bens", e aos seus contrários chamam "males". Estás a ver como o teu querido Zenão concorda com Aríston na terminologia, discorda quanto à substância, e com Aristóteles e os outros concorda quanto à substância e diverge na terminologia? Pois bem, já que estamos de acordo na substância porque não havemos de utilizar a terminologia habitual? Ou então explique por que motivo eu me sentirei mais preparado para desprezar o dinheiro se o incluir entre as coisas "preferidas" do que se o considerar um "bem", ou com mais coragem para suportar a dor se a apelidar de coisa "desagradável", "difícil de aguentar", "antinatural", do que se disser que é um "mal". **XXVI 72**

73 O meu amigo M. Pisão[385] era um homem com sentido de humor, sobretudo quando se punha a troçar dos Estóicos, dizendo, por exemplo: *"Com que então dizes que a riqueza não é um bem, mas sim uma coisa 'preferida'. Que ganhas com isso? Passas a ter menos ganância? De que modo? Se atentarmos na palavra, salta ao ouvido que 'preferida' é um termo mais longo do que 'bem'. – "Isso é irrelevante!" – "Claro que é; mas é igualmente uma palavra mais imponente. Eu não sei qual a etimologia da palavra 'bem', mas 'preferida' tem o sentido de 'pôr algo à frente' de outra coisa, e isto parece-me ser muito importante."* Daqui concluía que Zenão dava mais importância à riqueza do que Aristóteles, já que a incluía entre as coisas "postas à frente", ao passo que Aristóteles se limitava a chamar-lhe "um bem", e nem sequer um bem muito grande, antes algo de desprezível, de insignificante, em confronto com a justiça e a moral, portanto, nem sequer algo de muito apetecível. A respeito das alterações terminológicas operadas por Zenão, dizia M. Pisão que tudo se resumia a dar às duas classes de coisas, as "boas" e a "más", nomes respectivamente mais atraentes ou mais repulsivos do que os nomes que nós lhes damos. Aqui tens como falava Pisão, homem de excelente carácter, e teu grande admirador, como bem sabes. Pela minha parte, limitar-me-ei a acrescentar algumas palavras, e tirar depois uma conclusão, já que seria muito demorado responder ponto por ponto a todos os tópicos que trataste.

XXVII 74 Graças a estes malabarismos linguísticos os seguidores de Zenão tornaram-se herdeiros de reinos e de impérios, e de riquezas tão vastas que vos atreveis a dizer que tudo quanto existe neste mundo é propriedade do sábio estóico. Além disto apenas o sábio é belo, apenas ele é um homem livre, apenas ele é um cidadão, enquanto os <insensatos> são o contrário de tudo isto, além de sofrerem, segundo dizeis, de insanidade mental. A este tipo de proposições chamam os

[385] Este M. Pisão vai ser o protagonista do Livro V (q. u.).

Gregos παράδοξα *parádoxa*, nós, *admirabilia* "afirmações fantásticas"[386]. Mas se as examinarmos de perto, o que encontramos nelas de fantástico? Vamos verificar em conjunto qual o sentido que dás a cada termo, verás que não há contradição entre nós. Dizem os Estóicos que *"todos os delitos são iguais"*. Não vou discutir contigo este ponto em estilo satírico, como fiz quando defendi L. Murena no processo em que tu conduzias a acusação. Na altura eu estava a falar diante de gente pouco culta, e era preciso dizer também alguma coisa para a assistência. Agora há que proceder com outro rigor. *"Os delitos são todos iguais."* Em que medida? *"Na medida* 75
em que nada há mais moral do que a moral, nem mais vicioso do que o vício." Continua, porque este ponto é muito contestado; analisemos os argumentos específicos que usais para demonstrar a igualdade dos delitos. *"Do mesmo modo que num conjunto de liras"* – diz um Estóico – *"se nenhuma delas tem as cordas todas perfeitamente afinadas de modo a manter o tom, diremos que todas elas estão igualmente desafinadas, também todos os delitos, na medida em que todos são uma prevaricação, são todos eles iguais."* Isto é jogar com uma ambiguidade. É um facto que todas as liras partilham a *igualdade* de estarem desafinadas, mas daqui não se tira que todas elas estejam *igualmente* desafinadas. Esta analogia não comprova a vossa tese; do facto de todas as formas de ganância merecerem que lhes demos o nome de "ganância" não se segue que todas tenham a mesma intensidade. Vejamos outras analogias, que nada têm de analógico. 76
"O piloto de um navio é igualmente culpado se deixa afundar-se o navio, quer transporte um carregamento de palha, quer um carregamento de ouro; é tão criminoso agredir injustamente o próprio pai ou um escravo." Não é difícil perceber que a natureza da carga não tem nada a ver com as capacidades do piloto; por conseguinte, para decidir se o navio foi bem ou mal pilotado não

[386] Muitos, senão todos, os paradoxos destes parágrafos são analisados por Cícero nos seus *Paradoxos dos estóicos*.

é relevante saber se transportava ouro ou palha; mas pode e deve saber fazer-se a distinção que existe entre o próprio pai e um escravo. Para a arte do piloto não tem interesse saber em relação a quê a falta foi cometida, mas no caso dos nossos deveres já tem a maior importância. Mas se o naufrágio for de atribuir a uma pilotagem deficiente, então a falta já é mais grave no caso do ouro do que no da palha. Em todas as artes exigimos a presença daquilo a que chamamos o "saber prático", e entendemos que todos os artífices devem possuir esse saber. Até mesmo a partir deste ângulo não pode dizer-se que todos os delitos são iguais[387].

XXVIII 77 Mas os Estóicos não desistem, não se dão por vencidos. Insistem: *"Todos os delitos são fruto de um carácter débil e inconstante; estes defeitos são igualmente grandes em todos os insipientes, logo todos os delitos são necessariamente iguais."* Raciocinam como se fosse ponto assente que em todos os insensatos os defeitos de carácter são igualmente grandes, e que, por exemplo, a debilidade e inconstância de L. Túbulo fosse igual à de P. Cévola[388], que o levou a tribunal e conseguiu a sua condenação; e como se fosse também consensual que não há diferenças a ter em conta nas circunstâncias em que se verifica o delito, e que, por conseguinte, não se devam considerar os delitos como mais ou menos gravosos conforme essas circunstâncias forem mais ou menos graves!

78 Em conclusão, e com isto ponho um ponto final na minha tirada: o ponto principal que torna a posição dos Estóicos inaceitável está em eles sustentarem duas teses entre si contraditórias. Acaso não será o cúmulo da contradição o mesmo filósofo defender que o único bem existente é o bem moral e, simultaneamente, aceitar a existência de um desejo suscitado pela natureza pelas coisas adequadas à vida humana?

---

[387] Dito por outras palavras: a interpretação de uma narrativa tem de ter em conta o contexto em que ela se desenvolve.

[388] Sobre estas personagens, v. supra, II, § 54 e nota correspondente.

Deste modo, quando pretendem defender as consequências lógicas da primeira proposição, caem nos exageros de Aríston; para evitar esta posição acabam por sustentar a mesma tese que os Peripatéticos, embora obstinadamente apegados à sua terminologia. Por outro lado, ao recusarem-se a abandonar esta terminologia, acabam por dar de si a imagem de homens rudes, violentos, intratáveis, quer na linguagem, quer no carácter. Para evitar a sua excessiva dureza e austeridade, **79**
Panécio abandonou tanto a aspereza das opiniões como o retorcido da linguagem dos antigos Estóicos, adoptou uma doutrina mais maleável e um estilo mais transparente; citava constantemente Platão, Aristóteles, Xenócrates, Teofrasto, Dicearco, conforme se pode observar nos seus escritos[389]. Recomendo-te a sério que leias e estudes com afinco as obras destes pensadores. Mas vamos ficar por aqui, que a tarde está **80**
chegando ao fim e eu tenho de regressar à minha vila. Espero que retomemos estas conversas em outros encontros."

"Também o espero" – disse Catão –, "pois não há melhor maneira de ocuparmos o tempo livre. Só te ponho uma condição: que ouças os argumentos que eu tenho para te refutar. Mas repara bem: tu estás de acordo com todas as nossas ideias, só não aceitas a nossa terminologia, ao passo que nós, Estóicos, não concordamos com as vossas posições."

"Deixas-me com uma preocupação para o caminho" – disse eu. – "Mas depois veremos!"

E com estas palavras nos separámos.

---

[389] Esta caracterização que Cícero traça da figura de Panécio justifica as razões por que muitos estudiosos da história do Estoicismo delimitam um período a que chamam "Estoicismo Médio", definido em função do rigorismo do Estoicismo Antigo e do Neo-Estoicismo da época imperial em Roma, marcado pelas personalidades de Séneca, Epicteto e Marco Aurélio. – A título de exemplo veja-se Max Pohlenz, *Die Stoa*, pp. 191-276: "Die mittlere Periode der Stoa- Neues Lebensgefühl".

LIVRO V

Meu caro Bruto: um dia destes, tinha acabado de ouvir uma palestra de Antíoco, como era habitual, no ginásio dito de Ptolomeu, em companhia de M. Pisão[390]. Estavam também connosco o meu irmão Quinto[391], T. Pompónio[392] e L. Cícero[393], meu primo direito pelo parentesco, mas irmão pelo afecto. Decidimos em conjunto ir dar o nosso passeio da tarde na Academia, sobretudo porque é um local que, a essa hora, está praticamente vazio. À hora combinada encontrámo-nos todos em casa de Pisão. Conversando sobre vários tópicos, fizemos os seis estádios[394] que vão da Porta Dupla[395] I 1

---

[390] Nome latino completo: *Marcus Pupius Piso Frugi Calpurnianus*. Interlocutor de Cícero no Livro V do *De finibus*. Foi partidário de Sula, depois de Pompeio. Cônsul em 61 a. C. Amigo de Cícero.

[391] Quinto Túlio Cícero, cerca de quatro anos mais novo do que o orador, foi casado com Pompónia, irmã do amigo de Cícero, Pompónio Ático. Atribui-se-lhe, com algumas dúvidas, um escrito curioso intitulado *Commentariolum petitionis* "Manual do candidato <a cônsul>", com conselhos práticos sobre o modo de conduzir a candidatura à mais importante magistratura republicana.

[392] Tito Pompónio Ático, o grande amigo e conselheiro de Cícero, além de editor das suas obras. Destinatário das *Epistulae ad Atticum*. Filosoficamente próximo do Epicurismo.

[393] Lúcio Túlio Cícero, filho de Lúcio Túlio Cícero, tio paterno do orador. Morreu em 68 a. C.

[394] Seis estádios: aproximadamente 1100/1200 metros.

[395] Grego τὸ Δίπυλον *tò Dípylon* "A Dupla Porta". Era a porta principal de Atenas, já que a estrada à saída desta porta se bifurcava, seguindo o

até à Academia. Chegados a este local tão justamente célebre, pudemos desfrutar do sossego que procurávamos. "Não sei se lhe devo chamar um fenómeno natural" –, observou Pisão –, "ou se não passa de imaginação, mas o facto é que ao contemplarmos os lugares em que viveram e trabalharam tantos homens merecidamente famosos nos sentimos mais emocionados do que quando ouvimos falar das suas obras ou lemos algum dos seus escritos! É uma emoção dessas que sinto neste momento. Vem-me à lembrança a imagem de Platão, que consta ter sido o primeiro a vir realizar aqui os seus debates filosóficos: estes pequenos jardins daqui vizinhos não se limitam a trazer-me à memória a personagem, parecem mesmo pô-la aqui diante dos meus olhos. Aqui estiveram também Espeusipo, Xenócrates, e o discípulo deste, Pólemon, cuja cadeira era aquela que ali vemos. Quando em Roma visitava a nossa Cúria (quero dizer, a Cúria Hostília[396], não a actual, que até me parece mais pequena desde que lhe aumentaram o tamanho) costumavam vir-me à ideia as figuras de Cipião, de Catão, de Lélio, e sobretudo do meu avô[397], tal é o poder de evocação que têm estes lugares, que, muito justamente, levaram à descoberta das técnicas da memorização."

2

---

ramo da direita para os jardins, ou parque de Academo (no qual ficava o edifício onde Platão instalou a sua escola, a Academia), enquanto o ramo da esquerda seguia para o santuário de Elêusis (a "Via Sacra"). Cícero e os seus amigos, para se dirigirem para a Academia, tinham de atravessar a antiga ágora, e sair da cidade pela Porta Dupla, tomando em seguida a estrada da direita.

396 A Cúria era o edifício onde se reunia o Senado de Roma. O edifício mais antigo era a Cúria Hostília, fundada segundo a lenda pelo rei Tulo Hostílio (o terceiro rei de Roma, depois de Rómulo e de Numa Pompílio), mas sofreu vários acidentes e várias reconstruções, uma delas no tempo de Sula, que a ampliou consideravelmente, dado o facto de o ditador ter duplicado o número dos senadores, de trezentos para seiscentos.

397 Deve tratar-se de L. Calpúrnio Pisão Frugi, que foi cônsul em 133 a. C.; cf. supra II. 90. Além de político, foi também historiador, v. Beck-Walter, 2001, I, pp. 282-329.

"Absolutamente verdade, Pisão!" – observou Quinto. 3
– "Também a mim, quando para aqui caminhávamos, o meu olhar foi atraído pelo casario de Colono[398], onde viveu Sófocles, cuja figura me parecia dançar diante dos olhos; sabes bem a admiração e o prazer que a sua obra me proporciona. Até recuei mais no tempo, e tive a sensação de ver Édipo a chegar aqui e a perguntar em belas palavras que terra era esta[399]: uma pura ilusão, sem dúvida, mas que mesmo assim me comoveu."

"Pois eu" – disse Pompónio –, "a quem costumais criticar por ser epicurista, encontro-me muitas vezes com Fedro[400], meu amigo íntimo como todos sabeis, nos Jardins de Epicuro, por onde ainda há pouco passámos. Mas lembrei-me da velha máxima, e preferi *"recordar-me dos vivos"*[401]. Mas ainda que o quisesse não poderia esquecer-me da imagem de Epicuro, pois os membros da nossa Escola dispõem de muitos retratos seus, quer quadros, quer pintados em taças e gravados em anéis."

Foi a minha vez de falar: "O nosso amigo Pompónio tem II 4
todo o ar de estar a fazer humor, e se calhar com todo o

---

398 Circunscrição a noroeste da Acrópole, cerca de mil e quinhentos metros a sul da Porta Dupla, próximo dos terrenos da Academia. Terra natal de Sófocles. Na mitologia Colono celebrizou-se por ser o local onde morreu Édipo, conforme Sófocles dramatiza na tragédia *Édipo em Colono*.

399 *"Antígona, filha deste velho cego, a que terras chegámos, e que homens a habitam?"*(Sófocles, *Édipo em Colono*, vv.1-2).

400 Epicurista, foi mestre de Pompónio Ático. Cícero também escutou as suas lições em Atenas, durante a sua estada na cidade que serve de enquadramento a este diálogo. Cf. supra, I. 16.

401 A ideia será algo como *"deixemos em paz o passado e pensemos antes no presente"*. É esse o sentido, pelo menos nas duas abonações que encontrámos deste dito, ambas em Petrónio, *Satíricon*, 43 (um dos interlocutores enumerava recordações de passados hábito seus: *Estava a tornar-se maçador, pelo que Fileros o interrompeu: 'Pensemos nos vivos!'*) e 75 (dizia Trimalquião: *"Sabes como eu sou, quando se me mete uma coisa na cabeça é como se a pregasse numa tábua. Mas pensemos nos vivos. Meus amigos, toca a divertirmo-nos!"*).

direito[402]. O facto é que ele se acomodou de tal modo em Atenas que quase se dirá dele que é nativo da Ática; creio mesmo que qualquer dia ainda adopta o cognome de *"Ático"*[403]. Eu concordo inteiramente contigo, Pisão, quando dizes que a visita a estes lugares faz-nos pensar com mais intensidade e atenção nos homens ilustres que aqui viveram. Lembras-te com certeza de um dia em que fomos ambos a Metaponto[404] e eu não quis ir para a casa onde íamos alojar-nos antes de ir visitar o local onde Pitágoras faleceu, e a cadeira em que ele se sentava. Presentemente, embora haja por todo o lado em Atenas muitos locais que despertam em nós a memória de grandes homens, a mim comove-me em especial aquele pequeno auditório, acolá. Não há muito, era a sala onde Carnéades leccionava[405]: parece-me estar a vê-lo (é bem conhecido o seu retrato), e creio até que o seu assento, privado da companhia de tão poderoso intelecto, como que sente saudades da sua voz."

5 "Todos temos alguma coisa que nos desperta a memória!" – comentou Pisão. – "Então e o nosso Lúcio[406]? Talvez

---

[402] Cícero põe a hipótese de Ático estar a troçar de certas formas exageradas de perpetuar a memória de Epicuro como as referidas.

[403] O cognome de "Ático" nasceu, de facto, da perfeita "acomodação" de Tito Pompónio à vida ateniense de que o enquadramento do diálogo dá conta. Na época da redacção do mesmo é óbvio que esse cognome já era um facto de há muito estabelecido.

[404] Cidade na Magna Grécia, sobre o golfo de Tarento, onde se diz que morreu Pitágoras.

[405] Cícero iniciou a sua viagem de estudo à Grécia em 79 a. C., cerca de 50 anos depois da morte de Carnéades (129 a. C.).

[406] O primo de Cícero era o mais jovem deste grupo de amigos, o que explica a solicitude de todos pela sua formação intelectual. Cf. supra, III. 9-10 idêntica solicitude de Cícero e de Catão relativamente à educação do jovem Luculo, herdeiro da famosa biblioteca que lhe deixara o seu pai, aquele outro Luculo que deu o nome ao livro II dos *Primeiros Livros Académicos* de Cícero.

tenha gostado mais de visitar o terreiro em que Demóstenes e Ésquines travaram os seus duelos oratórios[407]. Cada um é sobretudo atraído pelos estudos que mais lhe interessam."

"Nem me fales nisso!" – disse Lúcio, corando. – "Eu até fui à Baía de Faleros, à zona da rebentação onde dizem que Demóstenes declamava para exercitar a voz a sobrepor-se ao barulho das ondas! E ainda agora afastei-me da estrada um pouco para a direita para ir ver o túmulo de Péricles. Mas nesta cidade as recordações são infinitas; por onde quer que vamos a história vem ao nosso encontro."

"Repara, Lúcio" – observou Pisão –, "se esse entusiasmo 6
tem por fim conduzir a imitar os grandes homens do passado, é sinal de inteligência, mas se se limitar ao conhecimento de histórias passadas, não passa de curiosidade de diletante. Todos nós aqui te incitamos – mas espero que não precises disso! – a querer imitar esses homens cuja história desejas conhecer."

"Podes verificar, Pisão, que ele já está seguindo esses teus conselhos" – disse eu. – "De qualquer modo fico-te grato pelo encorajamento."

Pisão, com a solicitude amiga que era seu apanágio, continuou:

"Todos nós damos todo o apoio que pudermos a este jovem, e aconselhamo-lo antes de mais a reservar uma boa parte do seu tempo ao estudo da filosofia: por um lado para seguir o teu exemplo, Cícero, pessoa que ele tanto estima, por outro para enriquecer os estudos para que tendem as suas

---

[407] Demóstenes (384-322 a. C.) e Ésquines (390-322 a. C.), os dois maiores oradores do período áureo da eloquência ática. Enquanto de Demóstenes subsistem numeroso discursos, de Ésquines apenas três chegaram até nós, todos eles respeitantes a processos em que os dois oradores advogavam posições opostas.

preferências[408]. Mas será que precisas do nosso incitamento, Lúcio, ou já tens as tuas tendências bem definidas? Fiquei com a impressão de que tens estado a seguir as palestras de Antíoco[409] com bastante atenção."

Com timidez, ou, talvez, um pouco envergonhado, Lúcio respondeu: "É verdade! Mas assististe à última lição dele sobre Carnéades? Eu fico entusiasmado com as ideias deste, Antíoco atrai-me depois para uma posição contrária, e o facto é que não há mais ninguém que possamos escutar."[410]

III 7 "Embora não seja talvez tarefa fácil, dada a presença aqui deste nosso amigo" – disse Pisão, apontando para mim –, "vou tentar persuadir-te a trocares esta nova Academia pela Antiga, da qual, como ouviste dizer a Antíoco, faziam parte não só aqueles a quem se dá o nome de Académicos – Espeusipo, Xenócrates, Pólemon, Crantor, e outros ainda –, mas também os primeiros Peripatéticos, cuja figura de proa é Aristóteles; e, se excluirmos Platão, este é, segundo penso, o mais importante de todos os filósofos. Aconselho-te a seguir antes esta corrente de pensamento[411]. Nos seus escritos e ensinamentos encontramos não só grande massa de conhecimentos

---

[408] Ao que parece as preferências de Lúcio iam mais para o campo da retórica do que para a filosofia. De qualquer modo, seguindo o exemplo de Cícero, ele deveria dedicar parte importante dos seus estudos à filosofia, pois assim enriqueceria grandemente a sua eloquência.

[409] Antíoco de Áscalon, dissidente da Academia céptica. Muito discutidas as suas posições filosóficas nos *Livros Académicos* de Cícero (q. u.).

[410] Lúcio mostra-se perplexo, pois tanto o atraem as ideias de Carnéades (Nova Academia) como as de Antíoco (que se arroga continuador da Antiga Academia), e, além destas duas correntes, nenhuma mais há, dentro da Academia, que possa escolher.

[411] Podemos pôr a questão: que corrente? Por um lado, das palavras iniciais de Pisão deduz-se não haver uma oposição de princípio entre a Academia de Platão e o Perípato de Aristóteles (ambas as tendências coexistindo, portanto, na chamada Antiga Academia). Por outro lado, quando o mesmo Pisão fala depois de cultura geral, história, política, retórica, saberes práticos, parece ter em vista antes o programa de estudos de Aristóteles.

no âmbito da cultura geral, da história, da perfeição do estilo, mas ainda uma tal variedade de saberes práticos que ninguém sem esse tipo de formação poderá considerar-se apto a seguir alguma das carreiras mais prestigiosas. É das suas fileiras que provêm os oradores, os generais, os grandes homens de estado. A um nível mais modesto, é também desta, chamemos-lhe assim, fábrica de técnicos e cientistas, que vêm os matemáticos, os poetas, os músicos, os médicos."

"Sabes bem, Pisão" – disse eu –, "que quanto a este ponto **8**
estou de acordo contigo, mas mesmo assim foi oportuna a tua chamada de atenção. O meu primo Lúcio está interessado em ouvir explicar qual a posição não só desta antiga Academia que mencionaste, mas também dos Peripatéticos, acerca do bem mais elevado[412]. Estou certo de que tu farás essa exposição com a maior facilidade, já que há muitos anos tens a viver em tua casa Estáseas de Nápoles[413], e aqui em Atenas temos assistido, já há vários meses, aos teus debates com Antíoco sobre este mesmo tema."

"Está bem, está bem!" – disse Pisão, sorrindo. – "manobraste com muita habilidade para que fosse eu o iniciador desta nossa conversa. Vou então tentar discorrer sobre o problema que puseste em honra do nosso jovem. O que vale é estarmos só nós. Sim, porque ainda que um deus me anunciasse que eu ainda havia de falar aqui, na Academia, como se fosse um filósofo, nunca acharia isso possível. Receio é que para contentar Lúcio vos mace a todos vós."

---

412 A questão que atravessa todo o tratado *De finibus:* qual o bem supremo pelo qual deve regular-se a vida humana.

413 Filósofo peripatético, de quem nada se sabe além das referências que lhe faz Cícero neste passo e, adiante, no § 75. O facto de este filósofo ser hóspede permanente de um nobre romano (Pisão) tem alguns paralelos: Panécio, por exemplo, residiu algum tempo em casa de Cipião Emiliano, e o próprio Cícero albergou em sua casa Diódoto, estóico, até ao dia da sua morte (*Luculo*, 115).

"Maçar-me, a mim? Não fui eu que te pedi que falasses?" – disse eu.

Quinto e Pompónio declararam-se também interessados em ouvir, pelo que Pisão iniciou o seu discurso. Peço-te, Bruto, que leias a dissertação atentamente, e verifiques se Pisão expôs correctamente o pensamento de Antíoco; tu, que assistes frequentemente às palestras do seu irmão Aristo[414], acho que és a pessoa mais adequada para o efeito.

IV 9 Pisão começou então nestes termos:

"Até que ponto são ricas as doutrinas dos Peripatéticos, ainda há pouco sobre elas me pronunciei, de forma ao mesmo tempo tão concisa e completa quanto pude. A estrutura da sua filosofia, como de resto é comum, compreende três áreas: primeira, a investigação da natureza; segunda, a das formas de argumentação; terceira, a dos comportamentos[415]. A natureza foi por eles investigada com tal amplitude que nenhum aspecto, no céu, no mar ou na terra, para falar como os poetas, foi deixado para trás. Mais, também trataram dos elementos primordiais, da totalidade do universo, recorrendo não apenas a argumentos plausíveis, mas também usando da demonstração própria do raciocínio matemático, e a maior parte das matérias por eles investigadas foi aplicada à busca
10 do conhecimento de outros fenómenos ainda ignorados. Aristóteles estudou o nascimento, a alimentação e a estrutura de todos os seres animados, Teofrasto alargou a investigação ao reino vegetal, estudou as causas e o comportamento de quase todas as plantas que nascem da terra; com a massa dos conhecimentos adquiridos facilitaram a investigação dos mais recônditos fenómenos. Deve-se-lhes igualmente a fixação das regras próprias da lógica e da retórica: Aristóteles foi o pri-

---

414 Filósofo académico, irmão de Antíoco de Áscalon, cujas opiniões parece ter partilhado, a julgar pelo que Cícero dele diz em *Academica posteriora* I, 12 e *Luculo*, 12.

415 Física, lógica (dialéctica), ética, respectivamente.

meiro a introduzir o método de tratar cada problema a partir de pontos de vista contraditórios, não para contradizer tudo sistematicamente, à maneira de Arcesilau, mas para pôr em evidência todos os argumentos que se podem invocar num ou noutro sentido. A terceira parte em que se divide a 11
filosofia tem por fim estabelecer os princípios que orientam a vida do homem: os Peripatéticos estenderam as suas investigações não apenas ao domínio da vida privada, mas também ao estudo teórico das formas de organização política. Graças a Aristóteles conhecemos as tradições, as instituições e as constituições de quase todas as cidades gregas e bárbaras, a Teofrasto, até mesmo as suas leis. Ambos os filósofos estudaram quais as qualidades ideais de um homem de Estado, e escreveram muitos textos sobre a melhor forma de constituição política; Teofrasto analisou mesmo em profundidade as causas das mutações políticas, e quais as circunstâncias especiais que exigem medidas particulares de emergência. Quanto à vida privada, a forma que todos eles acham preferível é a vida tranquila, consagrada à contemplação e ao conhecimento do mundo; este estilo de vida é o que mais se assemelha à vida dos deuses, e, por consequência, é também o mais digno do sábio. Sobre estas matérias deixaram textos em linguagem brilhante e lúcida.

Quanto ao problema do supremo bem: como os livros V 12
que compuseram são de dois tipos, um composto em linguagem corrente, a que chamam ἐξωτερικόν *exôterikón*[416], e outro em linguagem mais técnica, aquela que usam nos seus tratados[417], parecem às vezes que não pretendem dizer sempre a mesma coisa; ora nesta questão tão importante, a verdade é que não há, nos filósofos que referi, qualquer osci-

---

[416] Lit. "virado para o exterior", o que hoje chamaríamos "o grande público".

[417] "Tratados", neste contexto, traduz o lat. *commentarii*, que, por suas vez, corresponde ao grego πραγματεῖαι *pragmateîai*.

lação de pensamento, nem sequer divergência entre as ideias de cada um. Sobre a questão da felicidade, uma vez que se põe o problema de saber se há apenas uma via que a filosofia deva considerar e estudar, e se o caminhar nesta direcção está sob o pleno domínio do sábio, ou se, pelo contrário, este pode ser desviado por circunstâncias adversas, às vezes eles parecem, de facto, divergir entre si e até hesitar. Isto é sobretudo visível no livro de Teofrasto *Sobre a felicidade*[418], em que o autor coloca a felicidade na dependência da fortuna; ora a ser assim é impossível a felicidade ser garantida pela sabedoria. Parece-me esta uma solução efeminada, se assim me posso exprimir, mais timorata do que a força e a severidade da virtude exige. Sigamos, portanto, Aristóteles e o seu filho Nicómaco[419]; é certo que os livros de *Ética* que este último escreveu com tanta minúcia passam por ser da autoria de Aristóteles, mas eu não vejo nenhum motivo por que o filho não possa ter seguido as pisadas do pai. Em muitos aspectos podemos também socorrer-nos de Teofrasto, desde que atribuamos à
13 virtude mais firmeza e energia do que o faz. Demo-nos, pois, por satisfeitos com estes filósofos. Na realidade, os seus sucessores, embora sendo superiores aos filósofos das outras Escolas, degeneraram tanto em relação aos fundadores que mais parecem terem sido discípulos de si mesmos. Primeiro o suces-

---

[418] Segundo o catálogo das obras de Teofrasto (Diógenes Laércio, V. 43), este compôs um livro *de beata uita* περὶ εὐδαιμονίας *perì eudaimonías*, que não chegou até nós.

[419] Nicómaco era o nome quer do pai, quer de um filho de Aristóteles. Ignora-se, portanto, se o título da obra do filósofo *Ética a Nicómaco* é assim chamada por ser oferecida à memória do pai, por ser dedicada ao filho, ou inclusive por ser dedicada a um outro qualquer Nicómaco, amigo ou parente de Aristóteles. Temos ainda a hipótese aqui enunciada por Cícero: que o nome da obra venha de o seu autor ser o filho de Aristóteles, mais tarde atribuída a este (por, como diz Cícero, ser voz corrente que o pensamento dos dois era muito similar).

sor de Teofrasto, Estráton[420]: a sua intenção era dedicar-se às ciências naturais; tornou-se um bom estudioso neste domínio, em que introduziu muitas inovações, mas quase nada deixou no campo da ética[421]. O seu sucessor, foi Lícon[422]: tinha uma linguagem apreciável, mas um campo de estudo de estudo assaz pobre. Aríston[423], discípulo de Lícon, era cuidado e elegante no estilo, mas carecia daquela severidade que se exige a um grande filósofo; deixou numerosos e bem elaborados escritos, mas o seu estilo, não sei explicar porquê, não se impõe com autoridade.

E omito ainda muitos mais, entre eles um certo Hierónimo[424], homem culto e de estilo agradável, mas que eu ignoro por que razão é considerado Peripatético. Defende a tese de que o supremo bem é a ausência de sofrimento; ora quem está em dissonância com a concepção <peripatética> do supremo bem está em dissonância com todo o sistema. Critolau[425] propôs-se imitar os pensadores antigos, e de facto está mais próximo deles pela sua gravidade, e pela amplitude do estilo; todavia não se manteve fiel aos princípios da Escola. Diodoro, seu discípulo, acrescentou ao bem moral a ausência de sofrimento. Também este seguiu o seu próprio cami- 14

---

420 Estráton de Lâmpsaco (séc. IV-III a. C.), sucessor de Teofrasto à frente da Escola. O seu campo de interesses predilecto eram as ciências da natureza, motivo por que ele foi cognominado o "Físico" (Diógenes Laércio, V., 58). No mesmo autor (§§ 58-60) pode ler-se a lista das suas obras (perdidas).

421 Na lista das suas obras Diógenes (v. n. precedente) enumera: três livros sobre a justiça, outros três sobre o bem, um livro sobre os géneros de vida, outro sobre a felicidade, outro ainda sobre a natureza humana, outro sobre o injusto, etc.

422 Séc. IV-III a. C. Foi discípulo e sucessor de Estráton (segundo Diógenes Laércio, V. 68, dirigiu a Escola durante quarente e quatro anos.

423 Aríston de Ceos (séc. III a. C.), foi também escolarca do Perípato

424 Hierónimo de Rodes. Mencionado várias vezes por Cícero no *De finibus* (II, 8, 16, 19, etc.) e no *Luculo* (94).

425 Critolau (séc. II a. C.), peripatético, conhecido pela sua participação na "embaixada dos filósofos" de 155 a. C.

nho: o facto de divergir na concepção do supremo bem faz com que não possa ser tido por um verdadeiro Peripatético[426]. O nosso amigo Antíoco é quem me parece ter retomado fielmente a linha de pensamento dos antigos[427], a qual ele ensinava ter sido comum a Aristóteles e a Pólemon.

VI 15 O nosso amigo Lúcio mostra grande discernimento quando diz que pretende, acima de tudo, ouvir uma exposição sobre o supremo bem; de facto, estabelecido este ponto, fica estabelecida a arquitectura de todo o sistema filosófico. Sim, porque, nos demais campos, a omissão ou a ignorância de um determinado tópico não causa mais transtorno do que a importância relativa do campo em que ocorreu essa negligência; em contrapartida, se for ignorada a questão do supremo bem, incerta resultará necessariamente a planificação da nossa vida, do que resulta uma aflição idêntica à dos <marinheiros> que não sabem a que porto hão-de ir procurar refúgio. Por outro lado, conhecidos os fins para que tende cada coisa, ficará a entender-se quais os limites superiores do bem e do mal, ficará bem determinado o roteiro da nossa vida, esta-
16 belecida a hierarquia dos nossos deveres e também fixado <o padrão> que servirá de referência a tudo. A partir daqui torna-se possível aquilo que todos os homens procuram: estabelecer e fixar um plano de vida orientado para a felicidade.

Nesta questão do supremo bem é muito grande a divergência. Para a abordar vou servir-me da classificação estabelecida por Carnéades, que o nosso Antíoco também tem o costume de usar. Carnéades determinou, não apenas quantos os filósofos que se pronunciaram sobre o problema, mas também quantas as opiniões que seria possível emitir a tal respeito. Dizia ele que não existe nenhuma arte que tenha em si mesma o seu ponto de partida; ou seja, o objecto especí-

---

[426] Diodoro, também peripatético (séc. II a. C.).

[427] Antíoco, como já temos assinalado por diversas vezes, gabava-se de ter recuperado a linha tradicional da Antiga Academia.

fico de cada arte é sempre exterior a essa arte. Não é necessário alongar-me a dar exemplos, pois é perfeitamente claro que nenhuma arte constitui ele própria o seu objecto; uma coisa é uma dada arte, outra coisa, o objecto de que essa arte se ocupa. Do mesmo modo que a medicina se ocupa da saúde e a pilotagem tem por objecto a orientação dos navios, também o saber prático[428], como "arte da vida" que é, tem necessariamente alguma coisa em que assente e que lhe sirva de ponto de partida. O acordo é quase geral em que aquilo de 17
que se ocupa o saber prático, o objectivo que se propõe alcançar, deverá ser adequado e conforme à natureza, ser tal que só por si suscite e ocasione aquele desejo da mente a que os Gregos chamam ὁρμή *hormê*. Já não há acordo, porém, em determinar qual a causa natural que desde o nascimento provoca esse desejo; é deste ponto que nasce o problema do supremo bem, e também a divergência entre todos os filósofos. Toda a questão das últimas fronteiras do bem e do mal, ou seja, a investigação de qual o bem <e qual o mal> supremos e últimos, obriga à descoberta de qual a fonte donde emanam as nossas primeiras solicitações naturais; encontrada esta, está encontrado o ponto de partida de toda a discussão relativa ao sumo bem e ao sumo mal.

Pensam alguns que os nossos primeiros impulsos consis- VII 18
tem em procurar o prazer e evitar a dor. Para outros, a primeira coisa que procuramos é a ausência de dor e a primeira que rejeitamos é a dor[429]. Outros partem daqueles primeiros

[428] Saber prático = lat. *prudentia*.

[429] Esta frase é colocada entre parênteses rectos por Zwierlein, proposta que Reynolds aceita. Cremos, todavia, que esta rejeição não se justifica, atendendo a que umas linhas abaixo Cícero escreve: *"Destas três classes de coisas...* Ora estas três classes não podem ser senão:

1. Procurar o prazer (+ evitar a dor)
2. Procurar a ausência de dor (+ evitar a dor)
3. Procurar os primeiros elementos em que há acordo com a natureza.

elementos em que consideram existir concordância com a natureza, entre os quais enumeram a integridade e a preservação de todas as partes do corpo, a boa saúde, o bom funcionamento dos sentidos, a ausência de sofrimento, a energia, a beleza e outros predicados do mesmo género, e também os predicados primários da mente similares a estes, e que constituem por assim dizer as fagulhas e as sementes das virtudes. Deve pertencer a uma destas três classes um factor que suscite naturalmente em nós um movimento de apetência ou de repulsa; além disto, não existe mais nenhuma classe além destas três, pelo que necessariamente todos os nossos actos adequados se dirigem a algum dos componentes destas classes, ou para o conseguir, ou para o evitar, de modo a que aquele "saber prático" a que acima chamámos "a arte da vida" se move no campo de uma das referidas três classes, e é a par-
19 tir dela que se determina a orientação da nossa vida. Segundo for o campo que esse saber prático considerar ser o nosso primeiro impulso natural, assim será a concepção que fazemos do que seja justo e conforme à moral: isto é, escolhe-se como ponto de partida uma das três classes referidas, e aceita-se como moral ou que todas as nossas acções visem a obtenção de prazer, mesmo que o não obtenhamos, ou que busquemos a ausência de sofrimento, ainda que o não consigamos, ou que tentemos alcançar algum dos elementos conformes com a natureza, mesmo que não possamos conseguir nenhum deles. Daqui decorre que a diferença existente entre os primeiros impulsos naturais será proporcional à dissemelhança entre os graus máximos do bem e do mal. Outros <filósofos>, por sua vez, e partindo dos mesmos princípios, consi-

---

E no § 19 escreve: "... *escolhe-se como ponto de partida uma das três classes referidas*". As três classes de "coisas" que o homem **procura** serão, por conseguinte, dominadas pelos impulsos positivos da busca: 1. do prazer; 2. da ausência da dor; 3 dos elementos naturais...

deram que toda a acção adequada[430] consiste na obtenção efectiva, respectivamente, do prazer, da ausência de sofrimento, ou de algum dos elementos conformes com a natureza.

Verificamos assim a existência de seis posições de princípio quanto à questão do supremo bem[431]; das últimas três que referi os principais defensores são, respectivamente, Aristipo do prazer, Hierónimo da ausência de sofrimento, e Carnéades da fruição dos bens primários em conformidade com a natureza, não porque tenha sido ele o criador desta teoria, mas porque a sustentou no desenvolvimento da argumentação. Os três primeiros pontos de vista constituíam tomadas de posição possíveis, embora apenas uma delas tenha sido efectivamente sustentada, e com todo o vigor. Nenhum pensador defendeu que todas as acções devem ter por fim exclusivo o prazer, e que, embora não o obtenhamos, é válida a decisão de o considerar como desejável em si mesmo, como moral e como o único bem. Também não foi sustentado por ninguém que se deva ter por coisa em si mesma desejável o esforço por evitar o sofrimento, independentemente de ser possível consegui-lo. Quanto à teoria que devemos dirigir os nossos actos para a obtenção do que for conforme à natureza, que é nisto que consiste a moral e que este é o único bem por si só desejável, essa é a posição do Estoicismo. 20

---

430 Acção adequada = lat. *officium* = dever, obrigação.

431 Essas seis posições possíveis quanto à identificação do supremo bem serão, por conseguinte:

Procura de...	Obtenção de...
1. Prazer	1. Prazer
2. Ausência de dor	2. Ausência de dor
3. Elementos naturais	3. Elementos naturais

VIII 21 São estas, portanto, as seis concepções simples acerca dos graus supremos do bem e do mal; duas nunca foram defendidas, as outras quatro têm todas advogado. Quanto a teorias complexas, dualistas, do supremo bem houve, por toda a conta, três; observando com atenção a natureza das coisas verificaremos a impossibilidade de haver um número maior. É possível, de facto, combinar a moralidade com o prazer, como fazem Califonte e Dinómaco; com a ausência de sofrimento, como pensa Diodoro; com os primeiros impulsos naturais, conforme preferem os Antigos, aqueles a quem chamamos Académicos e Peripatéticos. Mas não é possível dizer tudo de um jacto, pelo que entendo registar desde já alguns pontos: primeiro, há que deixar de fora o prazer, porquanto, como já veremos, os homens nasceram para mais altos voos. O mesmo poderá praticamente dizer-se acerca da ausência
22 de sofrimento[432]. Não vale a pena buscar outros argumentos para refutar a posição de Carnéades: seja qual for a concepção que se faça do supremo bem, desde que nela não entre o valor moral teremos uma teoria em que não cabem o dever, a virtude e a amizade. Por outro lado, uma combinação do valor moral com o prazer ou com a ausência de dor diminui vergonhosamente o valor da moralidade que aparenta englobar[433]. Transformar em pedra de toque das nossas acções duas

---

[432] Nos mss. lê-se neste ponto a frase seguinte: "*No diálogo que eu travei com Torquato acerca do prazer e no outro em que participámos eu e Catão, que atribuía todo o valor ao bem moral, os argumentos que usámos primeiro contra o prazer são praticamente os mesmos que se usam contra a ausência da dor.*" Considerada como uma interpolação, dada a referência que faz aos dois diálogos anteriores do *De finibus*, com Torquato (Livros I e II) e com Catão (Livros III e IV), cuja data 'dramática' é posterior de vinte e tantos anos à data dramática do presente diálogo, além de que o 'eu', ou 'nós', sujeito gramatical das formas verbais, tem por referente 'Cícero', enquanto neste discurso quem fala é 'Pisão'.

[433] Combinações deste tipo foram tentadas por Califonte (supra, II, 18) e Dinómaco (prazer + bem moral) e por Diodoro (II, 18 ; ausência de dor + bem moral). Dinómaco é um filósofo praticamente desconhecido; é de certeza anterior a Carnéades, que o incluiu na sua classificação, mas ignora-se a

coisas, uma das quais, a ausência de sofrimento, se apresenta falsamente para o sujeito como o bem supremo, e a outra, o prazer, diz respeito à parte mais superficial da natureza humana, significa apenas obscurecer, para já não dizer, contaminar todo o brilho do valor moral. Restam os Estóicos, que se limitaram a retomar as opiniões dos Peripatéticos e dos Académicos, expostas apenas numa nova terminologia. Seria talvez preferível refutar estas teorias uma por uma, mas vou antes prosseguir a minha exposição. Quando quisermos voltaremos a elas.

A serenidade[434] de Demócrito, ou seja, aquela tranquili- 23
dade de espírito[435] a que ele chama εὐθυμία *euthymía*, teve de ser arredada desta discussão porque a "tranquilidade de espírito" identifica-se com a felicidade; ora nós não procuramos saber o que esta é, mas sim qual a sua causa. As teorias de Pírron, de Aríston e de Herilo já há muito que foram refutadas e postas de lado: não têm cabimento dentro da questão que delimitámos, pelo que não lhes devo dar qualquer importância. O caso é que toda esta questão dos fins, ou dita de outra forma, das últimas fronteiras do bem e do mal, partem da existência de algo que definimos como adequado e conforme à natureza humana, algo que só por si merece ser objecto de desejo; ora este algo é totalmente desprezado por quem <como Pírron ou Aríston> pensa que, naquelas coisas em que nada há de moralmente bom ou mau, não há também qualquer razão que leve a preferir umas a outras, ou seja, que entre essas coisas não existe a mínima diferença. Quanto a Herilo, se de facto ele pensava que mais nenhum bem existe senão o saber, eliminou ao mesmo tempo a motivação das

---

que escola pertencia e a data exacta em que viveu (está ausente da obra de Diógenes Laércio).

434 Lat. *securitas* "segurança, confiança, tranquilidade".

435 Recorde-se como esta expressão veio a servir de título, um século mais tarde, a um ensaio de Séneca, *De tranquillitate animi*.

escolhas e a determinação dos deveres. Deste modo, rejeitadas as teorias dos outros filósofos, e dado que não pode haver mais nenhuma teoria sobre o nosso tema, segue-se que devemos aceitar o pensamento dos Antigos. Vou, portanto, iniciar a minha exposição segundo o procedimento dos velhos pensadores[436], que de resto até os Estóicos imitaram.

IX 24 Todo o ser animado tem amor por si mesmo e, desde o nascimento, faz o possível por manter-se vivo, pois o primeiro desejo que a natureza lhe inculca é este, que o acompanha ao longo da vida, de preservar a sua existência e de a conservar sempre no melhor estado possível, em conformidade com a natureza. Esta sua tendência é a princípio um tanto confusa e incerta, visa a proteger-se seja de que maneira for, mas o <ser vivo> não compreende ainda nem o que é, nem quais as suas possibilidades, nem sequer qual é a sua própria natureza. À medida que se vai desenvolvendo e vai começando a aperceber-se de cada coisa que o afecta e se relaciona consigo, começa também, pouco a pouco, a progredir, a tomara consciência de si, a perceber por que razão tem na mente aquela sensação a que chamamos "desejo", e principia a desejar aquilo que se adequa à sua natureza e a rejeitar o que lhe for contrário. Cada ser animado, portanto, correlaciona aquilo que deseja com aquilo que é adequado à sua natureza. É deste modo que surge a noção de Bem Supremo, ou seja, de viver segundo a natureza e de ser afectado pelas coisas de modo a que essa afectação seja a melhor possível e a mais adequada à natureza.

25 Como, por outro lado, cada ser animado tem a sua natureza específica, segue-se necessariamente que o fim último

[436] O discurso de Pisão vai consistir numa exposição das teorias de Antíoco de Áscalon, que, no entender do próprio, sintetizavam o pensamento da Antiga Academia (a qual, no seu entendimento, era uma síntese da Academia platónica e do Perípato aristotélico). É, portanto, a esta Antiga Academia assim reconstituída segundo Antíoco que se referem expressões como "os Antigos", "os velhos pensadores"...

de cada qual consiste em realizar essa sua natureza (nada há, efectivamente, que proíba certas coisas de serem comuns aos outros animais, mas também aos irracionais e ao homem, pois a natureza é comum a todos); mas o fim último e supremo que procuramos deve, por um lado, ser distinto e variamente distribuído entre os diversos géneros de animais, e, por outro, ser específico e adequado aos fins procurados pela natureza de cada um deles.

Por isso, ao dizermos que todos os seres animados têm como fim último viver segundo a natureza, não se deve entender que pensamos ser esse último fim idêntico para todos os seres; assim como se pode dizer correctamente que todas as artes têm como característica comum o facto de se circunscreverem a algum ramo do saber, mas que cada arte tem o seu ramo de saber específico, assim também todos os seres animados têm em comum o facto de viverem segundo a natureza, mas as suas naturezas são diversas, pelo que viver segundo a natureza é uma coisa para o cavalo, outra para o boi, outra para o homem, embora todos procurem o grau mais alto do que lhes é próprio. Mais, isto não é válido apenas para os animais, mas também para as criaturas que a natureza alimenta, faz crescer e protege; podemos observar que entre as plantas que nascem da terra muitas delas realizam certas actividades que lhes permitem viver e crescer de modo tal que atinjam o supremo bem adequado à sua espécie. **26**

Podemos deste modo compor uma definição válida para todos os seres e afirmar sem hesitação que a natureza, toda ela, visa a sua autopreservação, e tem como finalidade última a manutenção de si mesma no melhor estado possível para a respectiva espécie. A conclusão necessária é, por conseguinte, que todos os seres por natureza animados têm um fim semelhante, mas não idêntico. Resulta daqui dever entender-se que, também para o homem, o último e sumo bem consiste em viver segundo a natureza, que interpretaremos como segue: viver de acordo com a natureza específica do homem, com-

27 pleta em todos os seus aspectos sem que nada lhe falte. Esta, portanto, a tese que deverei agora explicar; perdoai-me se o fizer com excessivo pormenor. Mas devo servir sobretudo os interesses do nosso jovem Lúcio, que, se calhar, é a primeira vez que assiste a uma exposição destas."

"Tens toda a razão!" – disse eu. – "Em todo o caso, o estilo que empregaste até agora está perfeitamente adequado a qualquer idade."

X "Estabelecida então a delimitação dos objectivos que devemos procurar atingir" – prosseguiu Pisão –, "vou passar agora à demonstração de que as coisas sucedem do modo que eu disse. Vamos partir do princípio que enunciei em primeiro lugar, e que ocupa, de facto, o primeiro lugar: ponhamos bem na ideia que todo o ser animado tem amor por si mesmo. Esta afirmação não admite a mínima dúvida (é um dado absolutamente natural, como qualquer um de nós o pode comprovar recorrendo aos sentidos, tanto que se alguém o contestasse ninguém lhe prestaria atenção). Mas para nada omitir,
28 vou aduzir as razões justificativas deste princípio. Afinal de contas, como poderia conceber-se, como <seria possível> imaginar a existência de um ser vivo que se odiasse a si mesmo? Estaríamos ante uma perfeita contradição. De facto, se um ser, movido pelo desejo que referi, começasse a atrair a si algo que verificara ser-lhe nocivo, faria isso no seu interesse <próprio> por ser inimigo de si mesmo, ou seja, teria por si ao mesmo tempo ódio e amor, o que é impossível[437]. Se alguém fosse inimigo de si mesmo teria necessariamente de julgar más as coisas boas, e de julgar boas as más, de evitar as coisas desejáveis e de desejar as que devem evitar-se, o que indubitavelmente equivaleria a pôr a vida de cabeça para baixo. Há, sem dúvida, indivíduos que pensam no suicídio, seja por

[437] Impossível no mundo natural, sem dúvida, mas possível no mundo da poesia, v. Catulo, 85: *"Odeio e amo! Perguntas-me como é isso possível? / Não sei, mas isso eu sinto e me atormenta!*

enforcamento, seja por qualquer outro modo; e há também o caso daquele herói de Terêncio que *"decidiu tornar menos dura a injustiça que fizera ao filho"* pelo facto de *"fazer de si mesmo um desgraçado"*[438], mas não os podemos considerar como "inimigos de si mesmos". Sucede é que alguns são movidos 29
pela dor, outros pela ambição; muitos são arrastados conscientemente à miséria pela cólera, e caminham para o desastre convencidos que agiram no seu próprio interesse. São até capazes de proclamar, sem hesitação:

"Este é o meu modo de agir; tu, faz o teu dever, tu!"[439]

Se estas pessoas tivessem declarado guerra a si mesmas decerto pretenderiam passar os dias no sofrimento e as noites em tortura, mas não se acusariam a si mesmas de terem servido mal os seus verdadeiros interesses: o facto de assim se queixarem só mostra que elas têm amor e apreço por si mesmas. Numa palavra, quando se ouvir dizer que este homem se trata a si próprio duramente, que é inimigo de si mesmo a todos os títulos[440], que não quer nada senão pôr fim à vida, podeis estar certos de que existe para isso algum motivo, capaz de nos dar a entender que, no fundo, todo o homem se quer a si mesmo. E não basta verificar que ninguém tem ódio por 30
si mesmo; devemos igualmente ter a noção que não existe pessoa para quem as suas condições de vida sejam de todo indiferentes. Há, de facto, situações em que é realmente indiferente tomarmos este ou aquele partido; mas imaginar que é destituído de todo o interesse o modo como as circunstâncias exteriores nos afectam equivale a eliminar da nossa mente toda a espécie de desejo.

---

438 Terêncio, *Heautontimorumenos*, 147-8.

439 Terêncio, *ibidem*, 80.

440 Lat. *sibi... esse inimicus atque hostis* "ser de si mesmo inimigo pessoal e inimigo público".

XI Também seria absurdo ao máximo admitir um certo tipo moderado de auto-apreço, e afirmar que o objecto desse apreço é outro que não a pessoa de quem se diz amar-se a si mesma. Fazer esta afirmação a propósito de amizades, de deveres a cumprir, de virtudes a pôr em prática, pode ter algum sentido, pode entender-se onde se quer chegar; falando de nós, porém, não faz sentido nenhum dizer que nos amamos a nós mesmos por causa de alguma outra coisa, por exemplo, o prazer; amamos o prazer porque nos amamos, e não o contrário.

31 Diga-se o que se disser, haverá coisa mais evidente do que esta: 'que todo o homem, não só se ama a si mesmo, mas fá-lo apaixonadamente'? Que homem, ou melhor, quantos homens é que, com a aproximação da morte, não

sentem o sangue fugir, com medo, e o rosto empalidecer?[441]

Sentir tal horror ante a dissolução da natureza é condenável (e idêntica censura merece o medo perante a dor), mas o facto de quase todos os homens mostrarem a mesma reacção é argumento convincente de que a natureza recua ante a ideia da destruição. A circunstância de alguns exagerarem no horror a ponto de merecerem justamente forte censura, torna mais compreensível que em certos indivíduos a reacção seja tão intensa pelo facto de ser natural uma certa reacção moderada. Não estou falando daquele medo que leva certas pessoas a recusar a ideia da morte porque pensam irem ver-se privados dos bens próprios da vida, ou porque receiam os horrores que os aguardam no além, ou ainda porque temem que a morte seja dolorosa; muitas vezes sucede que crianças, em cujo espírito não têm lugar estes pensamentos, se,

[441] Énio, *Alcmeo*, v. 29 (Warmington). Cf. Cícero, *De oratore*, III. 218; *Hortênsio*, fr. 86.

por brincadeira, ameaçamos deixá-las cair dum ponto alto, ficam a tremer de medo. Mais ainda, *"as feras"*, como diz Pacúvio,

> *"carentes de inteligência que as faça prudentes,*
> *ficam de pelo eriçado"*[442]

quando sentem o terror da morte próxima. Alguém pensa 32
que o próprio sábio, mesmo quando decidiu que é chegado o momento de morrer, não se sente também afectado por deixar a companhia dos amigos[443] e nunca mais contemplar a luz do sol? É sobretudo nesta conjuntura que a força da natureza é sobretudo evidente, quando vemos muitos homens sujeitarem-se à miséria, contanto que vivam[444], quando pessoas arruinadas pela velhice se angustiam com a aproximação da morte e se sujeitam a sofrimentos como os do trágico Filoctetes[445], que, torturado por dores inimagináveis, mesmo assim prolongava a existência caçando aves, *"ele lento, as aves céleres, ele em pé, as aves voando"*, como escreveu Ácio[446], e das penas entrançadas fazia protecção para o corpo.

Estou falando da espécie humana, ou, em geral, do reino 33
animal; mas não será quase a mesma a natureza das árvores e das demais plantas? Quer, conforme sustentam grandes eru-

---

[442] Pacúvio, Ex *Incertis fabulis,* vv. 52-4 (Warmington).

[443] Lat. *discessu a suis* "pelo (seu) afastamento dos seus" (entenda-se: familiares, amigos...).

[444] Sirva de exemplo o velho lenhador da fábula de Esopo: Cansado do longo caminho com o fardo da lenha às costas pediu a comparência da Morte, mas quando esta se aproximou dele e lhe perguntou porque a chamara, o lenhador respondeu: "Ινα τὸ φορτίον ἄρῃς *Hína tò phortíon árêjs* "Para me levares o fardo"! (*Aesopi Fabulae*, éd. Chambry, fab. 78: Γέρων καὶ θάνατος *Gérôn kaì thánatos* "O velho e a morte").

[445] Sobre Filoctetes v. supra nota 187.

[446] Ácio, *Philocteta*, v. 542 (Warmington).

ditos, foi alguma causa mais profunda, mais divina, que deu às plantas a sua energia vital, quer esta se deva a obra do acaso, o facto é que as vemos conservarem graças às suas cascas e raízes aquela vitalidade que os animais devem à distribuição dos órgãos sensoriais e à arquitectura dos membros. Sobre esta matéria, se bem que concorde com quem pensa que todas estas coisas são regidas pela natureza, pois se não fosse a natureza a cuidar delas, a sua existência seria impossível, não me oponho a que quem não está de acordo pense aquilo que lhe aprouver; podem entender também que quando eu digo "natureza humana" quero apenas dizer "homem", pois não faz qualquer diferença. O certo é que mais depressa será possível a um homem abandonar o seu "eu" do que deixar de sentir vontade daquelas coisas que satisfazem o seu bem-estar. Com toda a razão, portanto, os mais profundos filósofos buscaram na natureza a origem do supremo bem, e foram de parecer que o desejo pelas coisas adequadas à nossa natureza é inato em todos os homens, uma vez que está contido naquela simpatia mútua natural que faz também com que cada homem se ame a si mesmo.

XII 34 Em seguida, e uma vez que já está suficientemente claro que cada indivíduo se ama a si mesmo por natureza, vamos investigar qual seja a natureza do homem. É esse o problema que nos ocupa. Ora é um dado evidente que o ser humano é composto de mente e de corpo, cabendo o principal papel à mente e o secundário ao corpo[447]. Observamos ainda que o corpo humano está estruturado de uma maneira que o torna superior ao dos restantes animais[448]; e que a mente está con-

---

[447] "As nossas capacidades, no seu conjunto, residem na mente e no corpo; a mente serve para comandar, o corpo, para obedecer" (Salústio, *Conjura de Catilina*, I, 2).

[448] Esta ideia da superioridade do homem sobre os restantes animais é um verdadeiro *tópos*, v. a descrição da criação do homem em Ovídio, *Metamorfoses*, I, 76-88.

formada de maneira a dispor de órgãos sensoriais e de um poderoso intelecto ao qual obedece por inteiro a natureza do homem; este compreende a maravilhosa energia da razão, do conhecimento, da ciência e de todas as virtudes. Quanto às faculdades do corpo, não só carecem de uma importância comparável às da mente, como são, além disso, mais fáceis de entender. Vamos, por conseguinte, começar por elas.

Salta de imediato à vista que as partes do nosso corpo, 35
a sua estrutura, a forma e a postura são adequadas à natureza humana, e também não é difícil de perceber até que ponto o rosto, os olhos, os ouvidos e as restantes partes são adequadas ao ser humano. É necessário, porém, que todas elas sejam saudáveis e vigorosas, disponham dos seus movimentos e capacidades naturais, de modo a que nenhuma delas falte, nem esteja enferma ou debilitada, conforme exige a natureza. Há ainda uma certa forma de actividade corporal que respeita aos movimentos e às posturas adequadas à natureza <humana>; se nelas houver uma deficiência devida a alguma distorção, deformidade, ou movimento e postura incorrectas, como seria o caso, por exemplo, de alguém caminhar com as mãos, ou andar para trás em lugar de andar para a frente: daria a aparência de abandonar a sua humanidade, de despir, por assim dizer, e de odiar a sua natureza de homem. Pela mesma razão há também certas formas de estar sentado, certos movimentos lânguidos e afectados, próprios de homens libidinosos ou efeminados, que são antinaturais, e que, embora sendo ocasionados por alguma falha mental, dão mais a aparência de ser no corpo que a natureza humana se alterou. Em 36
contrapartida, as posturas reservadas, os movimentos, as atitudes e os comportamentos equilibrados parecem ser adequados à nossa natureza.

<Passemos à mente>: também esta não pode limitar-se a existir, deve possuir certas características, nomeadamente ter todas as suas partes incólumes e não lhe faltar nenhuma

das suas capacidades[449]. Cada um dos sentidos possui a sua capacidade própria, de modo a não haver nenhum impedimento a que cada sentido desempenhe a sua função específica de percepcionar rápida e eficientemente os fenómenos
XIII que caem sob a alçada de cada um deles. As virtudes do intelecto[450], e sobretudo as da sua parte mais importante, a que damos o nome de "mente", são numerosas, mas dividem-se em dois géneros principais: um é o daquelas que são inatas, derivadas da própria natureza, e ditas "involuntárias"; o outro é o das dependentes da nossa vontade, que por isso mesmo costumam ser designadas apenas pelo nome genérico de "virtudes", e cuja excelência constitui o mérito superior da mente. No primeiro género incluem-se, entre outras, a facilidade na aprendizagem e a memória; mas ao conjunto, na sua quase totalidade, costuma aplicar-se o termo único de "habilidade" e aos homens possuidores destas virtudes dá-se o nome de "habilidosos". O outro género abarca as grandes virtudes propriamente ditas, a que chamamos "voluntárias", tais como a prudência, a temperança, a coragem, a justiça e as demais do mesmo tipo.

37 Eis o que havia a dizer, de uma forma sumária, a respeito do corpo e da mente; estes os elementos essenciais para termos uma ideia do que seja a natureza humana. Pelo que ficou dito, e como temos amor por nós mesmos e desejamos que em nós tudo esteja na perfeição, quer na mente quer no corpo, também temos amor por estas capacidades apenas por elas mesmas, e entendemos que elas são da máxima importância

---

449 Tanto neste passo, como na frase imediata a propósito dos sentidos, a palavra que se lê no original latino é *uirtus*. Traduzimo-la aqui por "capacidade(s)" porque neste contexto não haver nenhuma referência ao "bem" em sentido moral. Por outras palavras, as "virtudes" dos sentidos, por exemplo, são exclusivamente de ordem física, sem nenhuma ressonância ética.

450 Quando passamos da esfera física para a esfera intelectual já as capacidades podem passar a ser virtudes.

para termos uma vida feliz. Por conseguinte, todo o ser que tem como propósito assegurar a sua autoconservação tem, necessariamente, amor por todas estas suas faculdades, e tanto mais quanto mais perfeitas elas forem e mais apreciáveis dentro do seu género. O que procuramos é uma vida repleta das virtudes da mente e do corpo, e esta condição é para nós necessariamente o supremo bem, na medida em que este deve ser o último limite das coisas que procuramos alcançar. Entendidos bem estes factos, não mais podemos duvidar de que, porquanto os homens são espontaneamente, e por si mesmos, caros a si próprios, também as partes do corpo e da mente, e bem assim tudo quanto resulta do movimento e da postura de ambos, serão para eles igualmente coisas queridas e em si mesmas desejáveis.

Destas considerações fácil é concluir que, das nossas capa- 38
cidades, a mais desejável é a que apresenta um máximo de dignidade, de modo que a virtude, em si mesma desejável, própria da melhor parte de cada um de nós, será por isso a mais desejável de todas. Daqui decorrerá, por conseguinte, que a virtude da mente será superior à virtude do corpo, e que as virtudes da mente não voluntárias serão ultrapassadas pelas virtudes voluntárias, as propriamente chamadas "virtudes", muito superiores às primeiras porque são produzidas pela razão, a parte do homem que mais próxima está da divindade[451]. Efectivamente, para todas as coisas criadas e mantidas pela natureza, quer as por completo inanimadas, quer as que destas pouco diferem, para elas, digo, o supremo bem é relativo ao corpo, o que parece dar uma certa razão àquilo

[451] Séneca dirá que o que distingue o homem da divindade é o facto de o homem ser composto de matéria e de razão (*logos*), enquanto a divindade é apenas razão (*Nostri melior pars animus est; in [deo] nulla pars extra animum est. Totus est ratio...* "A nossa melhor parte é a mente; na divindade não há nenhuma outra parte senão a mente. Toda ela é razão..." Séneca, *Naturales quaestiones*, I, praef. 14).

que se diz do porco: que nele a mente desempenha a função
XIV do sal: não deixar o animal apodrecer[452]. Há, aliás, algumas, feras que possuem uma espécie de virtude, como os leões, os cães, os cavalos, nos quais surpreendemos alguns movimentos não apenas de origem corporal, como sucede aos porcos, mas também alguma actividade mental. No homem a parte fundamental é a mente, e nesta, a razão, da qual provém a virtude, que podemos definir como a razão levada à sua perfeição. Esta é uma doutrina que os antigos mestres nunca acham demais repetir.

39 Até nas próprias plantas nascidas da terra se observa um desenvolvimento, uma maturação em parte parecida à dos animais. Por isso dizemos que uma videira vive e morre, que uma árvore ou é ainda jovem ou já é velha, está vigorosa ou senil. Estas circunstâncias levam a pensar que para elas, tal como para os animais, existem coisas ou adequadas ou inadequadas à sua natureza, que para as fazer crescer e alimentar-se existe uma certa metodologia – a ciência e a arte do agricultor –, que poda, corta, endireita, faz trepar, prepara apoios de modo a que as plantas se desenvolvam até onde a sua natureza permita: as próprias videiras, se tivessem o dom da fala, reconheceriam que é este o modo correcto de as tratar e proteger. Claro que a força que protege a videira, para continuar a servir-me deste exemplo, é um factor a ela estranho; na própria videira não existe capacidade bastante para se cuidar adequadamente a si mesma, no caso de não inter-
40 vir no processo a acção <do homem>. Se, no entanto, ela dispusesse de órgãos sensoriais que lhe permitissem sentir

---

[452] O próprio Cícero esclarece a origem deste dito: "Crisipo diz que a mente foi dada ao porco em vez do sal para não o deixar apodrecer" (Cícero, *De natura deorum*, II. 160). Algo de parecido encontramos em Varrão, *Rerum rusticarum liber II*, IV, 10: "Diz-se que o gado suíno foi dado <ao homem> pela natureza para ser comido <por nós>; por essa razão foi dada uma mente ao animal para fazer as vezes do sal, isto é, conservar a carne".

este ou aquele apetite, ou da capacidade de mover-se por si mesma, que pensas tu que ela faria? Não prodigalizaria a si própria os cuidados que antes lhe eram facultados pelo vinhateiro? Não achas que ela assumiria também o encargo de cuidar dos seus sentidos, de satisfazer os seus apetites e de proteger outros órgãos que porventura tivesse desenvolvido? Assim, às funções que ela desde sempre tivera, acrescentaria agora estas suas novas funções; não se limitaria a ter como finalidade sua aquela mesma que tivera o seu tratador, mas quereria viver segundo a nova natureza que passara a ter. O ponto máximo do bem seria para ela semelhante, mas não idêntico, porquanto teria deixado de ser o bem próprio de uma planta para passar a ser <o próprio> de um animal. E o que sucederia se à nossa videira tivesse sido concedida, não apenas sentidos, mas também uma mente humana? Não continuariam necessariamente as capacidades primitivas a merecer os seus cuidados, não passariam as novas capacidades a merecer cuidados redobrados, não exigiriam até os máximos cada uma das novas faculdades mentais, não passaria o bem supremo a consistir para ela na realização da sua nova natureza, na medida em que de longe a sua característica mais importante teria passado a ser a posse de uma mente racional? Seja, pois, este o limite superior do que para nós é desejável. Surgiu esse objectivo com os primeiros incitamentos da natureza, passou por muitos degraus até atingir o ponto mais alto, no qual a integridade do corpo se completa com a perfeição racional da nossa mente.

Nas suas linhas gerais a natureza humana é tal como acabei de a esboçar. Se, como disse no início, cada ser humano se conhecesse desde o momento do nascimento e estivesse apto a avaliar o que potencialmente é, quer no todo quer em cada uma das suas partes, veria de imediato e sem possibilidade de enganar-se qual o fim que o homem persegue, qual é, de entre todas as coisas, a última e a mais elevada que procuramos. Nos primeiros tempos da vida, contudo, a nossa **XV 41**

natureza esconde-se estranhamente de nós, não se deixa vislumbrar nem conhecer; à medida que vamos avançando na idade, é a pouco e pouco, ou melhor, é com grande lentidão que nos vamos conhecendo. Deste modo, o gesto primitivo com que a natureza nos confiou a nós mesmos, foi para nós uma coisa incerta e obscura, e o primeiro impulso da nossa mente mais não fez do que levar-nos a preservar a nossa integridade. Quando abrimos os olhos e nos apercebemos do que somos e da diferença que nos separa dos demais seres animados, só então começámos a caminhar em direcção ao fim
42 para que nascemos. Notamos uma certa semelhança no comportamento dos animais, que a princípio não se afastam do lugar onde nasceram, e só mais tarde é que segue cada um o seu instinto: as cobrinhas rastejam, os patinhos nadam, os melros esvoaçam, os vitelos treinam o uso dos cornos e os lacraus o do aguilhão, em suma, cada ser vivo vai vivendo de acordo com a sua natureza. É similar o que se passa com a espécie humana. Os recém-nascidos, nos primeiros dias, deixam-se ficar como se fossem seres inanimados; quando começam a ter alguma firmeza, começam a usar a mente e os sentidos, tentam pôr-se em pé, servem-se das mãos, reconhecem as pessoas que os tratam. Mais tarde sentem prazer na companhia de outras crianças da mesma idade, gostam de se juntar a elas, dispõem-se a brincar, gostam de ouvir histórias, querem presentear outros com coisas que têm a mais, começam a sentir curiosidade pelo que se passa em casa, a reflectir e a aprender, preocupam-se em fixar os nomes das pessoas que conhecem, nas competições que travam com outros da mesma idade ficam todos contentes se ganham, sentem-se infelizes e perdem o ânimo se são derrotados. Não pensemos
43 que estas coisas acontecem por acaso. Sucede é que a energia de que são dotados os homens parece adequada por natureza à aquisição de todas as virtudes; é por isso que as crianças, mesmo sem instrução prévia, tendem a imitar simulacros de virtudes de que, aliás, têm em si as sementes: estas são os

primeiros componentes naturais que, ao desenvolver-se, como que germinam e se tornam virtudes. Dado que nascemos dotados com a capacidade de praticar acções, de estimar determinadas pessoas, de praticar liberalidades e de mostrar reconhecimento, dado também que existe em nós uma mente apta para a ciência, para a prudência, para a coragem e hostil aos respectivos antónimos, não é sem razão que eu disse poderem ver-se nas crianças como que faíscas das virtudes, nas quais poderá inflamar-se a razão do filósofo, a qual, seguindo no seu encalço como se de um deus se tratasse, poderá vir a atingir o fim último da natureza humana. De facto, conforme já disse várias vezes, no período de imaturidade e com o intelecto ainda deficiente, as nossas capacidades vemo-las apenas como que através de um nevoeiro; quando a nossa mente vai progredindo e ganhando forças, então dar-se-á conta do que podem as suas naturais faculdades, mas não deixará de estar ciente que estas ainda estão no início de um processo que as levará a muito mais longe.

Devemos, por conseguinte, penetrar a fundo na natureza **XVI 44**
e investigar quais as suas exigências, pois de outra maneira será impossível conhecermo-nos a nós mesmos. Este preceito aparentava ser demasiado profundo para ter sido congeminado por um homem, daí que tenha sido atribuído a um deus. É, portanto, Apolo Pítio quem nos ordena que nos conheçamos a nós mesmos[453]; tal conhecimento, porém, implica simultaneamente que conheçamos as nossas capacidades, tanto corporais como mentais, e que procuremos ter uma vida em que tiremos partido pleno de ambas.

Aquele instinto primordial da nossa mente visava a que obtivéssemos faculdades naturais o mais perfeitas possível.

---

453 Talvez a mais famosas das várias máximas gravadas na parede do templo de Apolo em Delfos: γνῶθι σεαυτόν *gnôthi seauton* "conhece-te a ti mesmo" (ou em latim: *Scito te ipsum*, título de uma obra importante do filósofo medieval Pierre Abaelard).

Devemos reconhecer agora que, quando tivermos alcançado o objectivo proposto, a nossa natureza deverá aí permanecer, uma vez que foi atingida a nossa finalidade: este será para nós o supremo bem. Este bem deve, necessariamente, ser procurado na sua totalidade e apenas pelo seu próprio valor, pois já ficou antes demonstrado que cada uma das suas partes merece ser por si mesma procurada.

45 Se algum de vós pensar que eu, ao enumerar todas as vantagens proporcionadas pelo corpo, omiti o prazer, peço que guarde essa questão para outra oportunidade. Quer o prazer faça parte daquelas coisas que eu disse serem os primeiros objectos de desejo segundo a natureza, quer não faça, é questão irrelevante para o ponto que estamos a tratar. Se, de facto, segundo me parece, o prazer nada acrescenta ao conjunto dos bens naturais, então é justo que tenha sido omitido: se, pelo contrário, ele tem o valor que alguns lhe atribuem, isso em nada interfere com a minha interpretação do que seja o supremo bem. Uma vez estabelecidos quais sejam os objectos naturais de desejo, se lhes acrescentarmos o prazer, apenas lhes adicionaremos uma vantagem corporal, o que em nada alterará a concepção de supremo bem que foi proposta.

XVII 46 Até agora a exposição teórica tem sido baseada na auto-estima que a natureza nos inculcou desde o nascimento. Agora irei servir-me de outro género de argumentação: vou mostrar que não é apenas por causa da nossa auto-estima, mas também porque cada parte da nossa natureza, tanto do corpo como da mente, possui uma sua capacidade específica que desencadeia em nós, de forma espontânea, a nossa relação com cada uma delas.

Comecemos pelo corpo: não vês como toda a gente faz por esconder algum defeito, debilidade ou mutilação que tenha em algum membro? Como envida todos os esforços no sentido de esse defeito físico passar despercebido, ou pelo menos não dar muito nas vistas, a ponto de se submeter a

tratamentos dolorosíssimos para restituir aos membros a aparência natural, mesmo com o risco de a capacidade de os usar não só não melhorar, mas poder ainda piorar? É um facto, também, que todos os homens, por natureza, desejam preservar-se pelo valor que atribuem ao seu todo, e não por qualquer outro motivo; necessariamente, portanto, também desejam preservar cada parte por si mesma, uma vez que também é por si mesmo que desejam a sua preservação integral.

47

Não é menos verdade que há aspectos do nosso corpo, quer em movimento, quer em repouso, para que a própria natureza entende dever chamar-nos a atenção. O modo como caminhamos ou nos sentamos, a fisionomia, a expressão que adoptamos em cada circunstância, não há em todos estes factores algo que julgamos digno, ou indigno, de um homem livre? Não é verdade ainda que muitas pessoas merecem censura apenas porque, ou em movimento ou em repouso, aparentam contrariar alguma regra ou lei natural? Atendendo a que procuramos eliminar tais deficiências corporais, porque não considerar também, com justiça, que a beleza física seja desejável por si mesma? Se entendemos que uma deformação ou uma mutilação do corpo devem, por si mesmas, ser evitadas, por que razão não procurar manter igualmente, ou talvez mais ainda, uma aparência agradável? Se evitamos a fealdade, quer estejamos em repouso, quer em movimento, porque não procurar a beleza? Tentamos gozar de boa saúde, energia, ausência de dor, não apenas pela sua utilidade, mas também pelo seu valor intrínseco. A nossa natureza deseja a perfeição em todas as suas partes, e procura do mesmo modo, pelo seu valor particular, que o estado do corpo seja o mais adequado possível à nossa natureza, pois é antinatural um corpo doente, cheio de dores, enfraquecido.

XVIII 48

Passemos agora a uma matéria mais nobre, as partes da alma; estas, na medida em que são mais relevantes, proporcionam-nos mais claros indícios do que é a natureza humana.

É tão grande o amor pelo saber e pela ciência em nós inato[454] que se revela impossível aceitar que a natureza humana precisa de incentivos materiais para dedicar-se ao estudo[455]. Não vemos nós as crianças entusiasmarem-se pela observação e investigação do mundo que as rodeia, a ponto de nem sob ameaça de castigo[456] a interromperem? E que, se as desviamos, elas voltam à carga? <Não vemos> como ficam contentes quando aprendem algo de novo? Como não descansam enquanto não contam a outros <a sua descoberta>? Cortejos, jogos, outros espectáculos do mesmo género atraem-nas tanto que se sujeitam à fome e à sede para a eles assistirem! E que dizer das pessoas que se entregam aos estudos e às artes liberais? Não é verdade que as vemos, sem sequer cuidar da saúde ou dos bens patrimoniais, sujeitar-se a tudo, levados pelo desejo de conhecer, de estudar, e julgar-se compensadas de todos os esforços e trabalhos pelo prazer que tiram da aquisição do saber? Parece-
49 -me que Homero se deu bem conta deste fenómeno no episódio das Sereias[457]. Ao que parece, estas não procuravam atrair os marinheiros apenas pela suavidade das suas vozes, ou pela originalidade e variedade dos seus cantos, mas sim porque se gabavam do seu saber: era o desejo de aprender que aliciava os homens a aproximarem-se dos seus rochedos. Era assim que elas seduziam Ulisses nestes versos (que traduzi de Homero, a par de vários outros passos):

> *Ó glória da Argólida, Ulisses, porque não desvias o teu barco para poderes escutar com os teus ouvidos estes nossos cantos?*

---

454 Aristóteles, *Metafísica*, 980 a 21: *"Todos os homens têm, por natureza, o desejo do saber."*

455 Posição idealista, contrariada desde a Antiguidade pelos Sofistas, que transformaram o seu saber em fonte de rendimento, o que os sujeitou a contínuas críticas da parte de Platão (u.g., *Laques*, 186c, *República*, 337d, etc.).

456 Lat. *ne uerberibus quidem* lit. = "nem à força de vergastadas".

457 Homero, *Odisseia*, 12. 154-200.

Ninguém ainda cruzou na sua rota estas cerúleas águas
sem primeiro se deter, encantado com o doce som da nossa voz,
e, depois de saciar o espírito com as nossas harmonias sonoras,
prossegue rumo à pátria rico de novos conhecimentos.
Nós sabemos das duras batalhas da guerra tremenda
que a Grécia, sob as ordens dos deuses, levou até Tróia,
<e sabemos> de tudo quanto se passa na vastidão da terra[458].

Homero percebeu perfeitamente que ninguém acreditaria na sua história se um homem tão experimentado como Ulisses se deixasse enredar por umas cançonetas. O que as Sereias prometiam era o saber: o desejo da sabedoria é mais forte ainda do que o amor da pátria! Desejar conhecer tudo, seja qual for a matéria, denota um espírito curioso; ser atraído pela contemplação das maravilhas do universo até chegar à paixão pela ciência é a marca distintiva dos homens superiores.

Que entusiasmo pelo estudo imaginais vós que devia exis- **XIX 50**
tir em Arquimedes[459] a ponto de ele, concentrado como estava em desenhar na areia uma figura <geométrica>, nem sequer ter-se dado conta de que a sua cidade acabava de ser conquistada? E que talento não demonstrou Aristóxeno no campo da teoria musical[460]? Com que aplicação não dedicou Aris-

---

458 O. c., vv. 184-191. No texto homérico não há qualquer sugestão que aponte para a interpretação que Cícero dá deste célebre episódio.

459 Arquimedes de Siracusa (séc. III a. C.). Célebre cientista grego (matemático, astrónomo, físico, inventor, segundo se dizia, de certas máquinas que retardaram durante muito tempo a conquista da cidade pelos Romanos, entre elas uma armação de vários espelhos que concentravam os raios do sol e incendiavam os navios inimigos). Cícero, durante a sua estada na Sicília como questor em 75 a. C., descobriu o túmulo do sábio, completamente oculto pela vegetação, perto de uma das entradas de Siracusa (a narração da descoberta lê-se nas *Tusculanae Disputationes*, V. 64-66).

460 Aristóxeno de Tarento (séc. IV a. C.), discípulo de Aristóteles, autor de um *Tratado da harmonia* em que contestava as concepções da escola pitagórica sobre a música (v. Annie Bélis, *Aristoxène de Tarente et Aristote: Le Traité d'harmonique*, Paris, Klincksieck, 1986).

tófanes[461] toda a sua vida aos estudos literários? E que dizer de Pitágoras, de Platão, de Demócrito, que sabemos terem visitado as mais remotas terras[462] apenas levados pelo desejo de saber? Só pode ignorar estes casos quem nunca se interessou por nenhuma daquelas matérias que importa conhecer.

<Notemos> a este propósito que há quem opine que os estudos que mencionei são praticados pelo prazer mental que proporcionam[463]. Quem assim pensa não percebe <que tais estudos> atraem pelo seu valor intrínseco, porque a mente se interessa por eles apesar de nenhuma utilidade prática oferecerem, e se deleita com o saber mesmo que a sua aquisição exija penoso esforço.

51 Mas para quê insistir mais em pormenores já tão conhecidos? Perguntemo-nos antes por que razão somos atraídos pelos movimentos das estrelas, pela contemplação dos corpos celestes, pelo conhecimento de todos os fenómenos natu-

---

461 Aristófanes de Bizâncio (séc. III-II a. C.), nomeado director da Biblioteca de Alexandria cerca de 200 a. C. (lugar em que sucedeu ao famoso filólogo Aristarco), distinguiu-se pelas suas edições críticas de diversos poetas gregos, como Homero, Píndaro, etc.

462 Pitágoras, natural da ilha de Samos, emigrou para a Magna Grécia, e faleceu em Metaponto. – Platão, ateniense, visitou o Egipto e a Magna Grécia, esteve na Sicília, onde conheceu o tirano de Siracusa, Dionisio I (com quem se incompatibilizou), regressou a Atenas, onde fundou a Academia; em consequência das graves perturbações ocorridas no rescaldo da Guerra do Peloponeso, Platão ainda viajou duas vezes mais a Siracusa, uma depois da morte de Dionísio I, na esperança de fazer do seu sucessor, Dionísio II, uma espécie de filósofo-rei segundo o modelo traçado na *República*, outra, seis anos mais tarde, a convite do próprio Dionísio II: nenhuma destas duas viagens foi bem sucedida, pelo que Platão regressou definitivamente a Atenas, onde morreu. – Demócrito de Abdera (séc. V-IV a. C.), criador com Leucipo do chamado "atomismo grego", que viria a ser adoptado como base da física de Epicuro; foi, segundo consta, grande viajante: diz-se que visitou o Egipto, a Pérsia, e teria chegado ao mar Vermelho; também se diz que conheceu os "gimnosofistas" (os *yogis*) da Índia e que esteve na Etiópia; morreu em Atenas, em idade muito avançada.

463 Referência aos Epicuristas, que reduzem tudo ao prazer.

rais ainda misteriosos e obscuros; perguntemo-nos também porque nos interessa a história, cujos pormenores até os mais ínfimos temos o hábito de querer conhecer: por isso voltamos atrás, a episódios que saltáramos, e prosseguimos matérias já encetadas. Sei bem que a história tem uma certa utilidade[464], para além do prazer. Que motivo, porém, nos 52
leva a ler com prazer obras de ficção de que nenhuma utilidade é possível extrair? Porquê querermos saber os nomes dos protagonistas de acções relevantes, bem como o dos seus ascendentes, da sua terra natal, e muitos outros pormenores inteiramente desnecessários? E que dizer do facto de gente de baixa condição, sem qualquer esperança de grandes carreiras públicas, simples artesãos, se deliciarem com a história? Observamos até que quem sobretudo deseja ouvir ou ler narrativas históricas são as pessoas que, em virtude da idade avançada, já não têm hipóteses de deixarem o nome nos anais. Este factos são elucidativos: nos acontecimentos que se constituem para nós em matéria de estudo e conhecimento existem necessariamente factores que nos atraem para os estudarmos e conhecermos.

Os antigos filósofos descrevem como seria a vida dos sábios 53
nas Ilhas dos Bem Afortunados[465]: libertos de todas as preo-

[464] Leia-se a propósito a segunda das *Unzeitgemässe Betrachtungen* de F. Nietzsche: *"Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben,* München, dtv – Berlin, de Gruyter, hers. von G. Colli u. M. Montinari1988 (rep.).

[465] Ilhas mitológicas, situadas no oceano para além das Colunas de Hércules (identificadas por autores como Plínio-o-Velho com as Canárias), onde, como o nome indica, moravam as almas de alguns privilegiados, como por exemplo *"os heróis afortunados, que habitam sempre isentos de dor as ilhas dos bem-aventurados, que ficam no Oceano de fundas correntes"* (Hesíodo, *Opera et dies,* 171), ou uma ilha apenas, segundo Píndaro, *Olímpicas,* II, 70-72: *"aí fica a ilha dos bem-aventurados, que as brisas oceânicas envolvem com o seu sopro"*; em visão paródica, *"segundo te tenho ouvido dizer, aqui precisamente é aquele campo para onde deviam ser mandados por ordem do Estado todos os malfeitores, à semelhança das ilhas dos bem-aventurados, onde, segundo consta, vão findar os seus dias aqueles que viveram decentemente toda a sua vida"* (Plauto, *Trinummus,* 547-551).

cupações, sem necessitarem dos cuidados e apetrechos da vida quotidiana, a única coisa em que acham dever empregar o tempo é no estudo e na investigação dos fenómenos da natureza. Por nosso lado, entendemos que nestes estudos reside, não só aquilo que nos proporciona a felicidade nesta vida, mas também o alívio para os nossos sofrimentos: muitos homens, caídos em poder de inimigos ou tiranos, prisioneiros ou exilados, têm encontrado na filosofia consolo para as
54 suas penas. Demétrio de Faleros, antigo governante desta cidade[466], quando foi injustamente expulso da pátria, refugiou-se em Alexandria, na corte de Ptolomeu. Homem muito conhecedor desta corrente filosófica que te recomendamos, e discípulo de Teofrasto, escreveu durante o seu ócio forçado numerosos e importantes tratados, não em vista de qualquer utilidade prática para si, dado que fora afastado da política, mas como forma de cultivar a mente e de, por assim dizer, servir de alimento à sua condição humana. Lembro-me de ouvir muitas vezes Cn. Aufídio, antigo pretor e homem de grande cultura, depois de perder a vista, dizer que tinha mais pena de ter perdido a contemplação da luz do que da utilidade prática da vista[467]. Pensemos, enfim, no sono, que, não fora a circunstância de nos proporcionar descanso para o corpo e ser uma espécie de remédio para os nossos trabalhos, tenderíamos a considerar como um dom antinatural, já que nos rouba o uso dos sentidos e nos impossibilita toda a acção. Se a nossa natureza não exigisse o repouso ou se este fosse possível de conseguir de qualquer outro modo, facilmente

---

466 Demétrio de Faleros, filósofo (discípulo de Teofrasto) e estadista ateniense (séc. IV-III a. C.), governou a cidade durante dez anos por conta de Cassandro, um dos sucessores de Alexandre; exilou-se, aquando da conquista de Atenas por Demétrio Poliorceta (307 a. C.), em Alexandria, na corte de Ptolomeu I *Sôtêr*, a quem provavelmente terá aconselhado a fundar a famosa Biblioteca.

467 Sobre Aufídio, v. Cícero, *Tusculanae Disputationes*, V. 112.

prescindiríamos dele, já que, tal como as coisas são, nos sujeitamos a permanecer acordados, quase contra a natureza, quando temos alguma tarefa a fazer ou alguma matéria a estudar.

Existem ainda outros indícios, mais evidentes e claros, e **XX 55**
impossíveis de pôr em dúvida, de que no homem, mas também nos outros animais, existe um impulso natural e contínuo para a acção e uma incapacidade incondicional para o repouso permanente. Este facto é fácil de observar nas primeiras fases da vida das crianças. Embora receie insistir demasiado nesta observação, o facto é que os antigos filósofos, em especial os da nossa escola, visitam muitas vezes os berçários porque pensam que é na infância que com mais facilidade se reconhece o propósito último da natureza. Podemos verificar como nem mesmo os bebés podem estar sempre quietos; quando um pouco mais crescidos divertem-se com brincadeiras mesmo algo complicadas, e nem sob ameaça de castigo desistem delas; este inato desejo de acção vai crescendo em paralelo com a idade. Nem a perspectiva dos mais agradáveis sonhos nos faria desejar o sono de Endimião[468], que, caso fosse possível, seria para nós equivalente à morte.

Mesmo os homens mais indolentes, mesmo aqueles que **56**
sofrem de uma espécie de preguiça inata, mesmo esses vemo-los sempre em movimento, física ou mentalmente; quando nada de imprescindível disso os impede, mandam buscar o tabuleiro para os dados, ou outro qualquer jogo, procuram alguém com quem conversar, e, como carecem dos prazeres derivados das ocupações intelectuais, procuram grupos onde praticar a arte do falatório. Até mesmo os animais que, para nosso prazer, fechamos em gaiolas, ainda que tenham melhor alimento do que se estivessem em liberdade, aguentam com

---

468 *"Dizem alguns que era filho de Zeus. Selene* [a Lua] *apaixonou-se pela sua extraordinária beleza, e Zeus prometeu-lhe satisfazer o que ele mais desejasse. <Endimião> pediu então ao deus que lhe concedesse um sono eterno, sem nunca morrer, sem nunca envelhecer"* (Apolodoro, *Biblioteca*, I, 7, 56).

dificuldade ver-se presos e tentam mover-se livremente, sem constrangimento, como a natureza os criou.

57 Do mesmo modo, qualquer homem bem nascido e devidamente educado detestaria levar uma vida isenta de actividade[469], conquanto pudesse gozar de prazeres ilimitados. Homens deste género, ou se dedicam a qualquer tipo de negócios particulares, ou, os que tiverem ambições mais nobres, ingressam na vida política e procuram os altos cargos civis e militares; em alternativa, dedicam-se por inteiro a uma vida de estudo[470], em que estão a uma enorme distância de terem por objectivo o prazer; pelo contrário, sujeitam-se a preocupações, ansiedades, vigílias, fruem da perspicácia aguda e inteligente, que é a parte melhor do homem (tanto que a deveríamos considerar de natureza divina), em suma, nem procuram o prazer, nem tentam eximir-se ao esforço. Nunca interrompem a tarefa, ou de apreciar com admiração as descobertas dos antigos, ou de se entregarem à descoberta de coisas novas. Com este desejo insaciarável, esquecidos de tudo o mais, nada pensam que seja vil ou mesquinho; e é tão grande a força de atracção destes estudos que mesmo os filósofos que se propuseram como supremo bem algum diferente do nosso, nomeadamente os que se regem pela utilidade ou pelo prazer, mesmo esses vemos que passaram a vida inteira a estudar e tentar explicar os fenómenos da natureza.

---

469 Devemos entender aqui por "actividade" o cumprimento dos deveres cívicos dentro do quadro da liberdade republicana, o que implica a entrega aos afazeres colectivos, ao trabalho político, para Cícero a mais nobre actividade que um Romano podia exercer. Trabalhar apenas para satisfazer os seus interesses particulares não passava de uma atitude egoísta, à maneira dos Epicuristas, os quais, segundo a doutrina do mestre, deviam abster-se de toda a ocupação política, salvo em circunstâncias excepcionais.

470 Foi este o caso pessoal de Cícero: só assim, de facto, é que pode explicar-se a obra imensa, tanto qualitativa, como quantitativamente, que ele realizou desde que, após o triunfo de César, a sua participação na vida política de Roma parecia ter definitivamente chegado ao fim.

Dos factos referidos conclui-se que o homem nasceu para a acção. Ora existem muitas espécies de acção, e sucede que as mais importantes tendem a ocultar as menos relevantes; as mais importantes de todas, segundo eu penso, e bem assim os filósofos cujas doutrinas estou a expor, são a observação e o conhecimento dos corpos celestes, e dos fenómenos que a natureza mantém ocultos e misteriosos, mas que a razão pode investigar[471]; em seguida a administração do Estado e a teoria política; finalmente o valor da prudência, da temperança, da coragem e da justiça, e também das demais virtudes e das acções congruentes com a natureza, em suma, todos os valores que designamos com o termo único de "moralidade", a cujo conhecimento e prática somos, já na maturidade, conduzidos pela nossa própria natureza. Todas as coisas são no início diminutas e vão com a prática progredindo de degrau em degrau, o que se compreende: quando nascemos, sofremos de uma certa debilidade e indolência que não nos permite ver o que é melhor e agir da melhor maneira. Só mais tarde somos iluminados pela luz da virtude e da felicidade, e só muito mais tarde ainda é que compreendemos o que estas na realidade são. Razão tinha Platão ao dizer: *"Feliz aquele que, mesmo na velhice, tem a possibilidade de obter sabedoria e crenças verdadeiras <e seguras>!"*[472] E com isto fica dito o suficiente acerca das vantagens iniciais que recebemos da natureza; vamos agora examinar as que surgem mais tarde, e que são bem mais importantes. **XXI 58**

A natureza originou e deu forma ao corpo do homem de tal maneira que certas qualidades atingiram a perfeição **59**

---

[471] Aquele tipo de actividade que, segundo Aristóteles, caracteriza a "vida contemplativa".

[472] Platão, *Leis*, 653ª. No texto de Platão, o vocábulo "crenças" (grego δόξας, lit. "opiniões") vem acompanhado de dois adjectivos, ἀληθεῖς *alêtheîs* "verdadeiras" e βεβαίους *bebaíous* "firmes, seguras", dos quais Cícero apenas manteve o primeiro, "verdadeiras".

logo ao nascer, outras foram-se desenvolvendo com a idade, sem recorrer para tal a muitos factores externos e acidentais. A mente, contudo, deixou-a tão completa quanto o corpo no que toca aos demais aspectos, nomeadamente equipou-a com os sentidos adequados aos vários tipos de sensações e não necessitados de nenhuma ou de quase nula assistência para atingirem a perfeição; mas quanto àquela que é a mais importante e mais nobre parte do homem nada fez. É certo que lhe proporcionou um intelecto capaz de adquirir todas as virtudes, e que lhe deu algumas noções básicas, inatas e não aprendidas; iniciou o processo da aprendizagem, forneceu-lhe, por assim dizer, os elementos constitutivos da virtude. Começou até a aquisição da virtude, mas foi tudo.

60 Cabe-nos a nós, portanto, – e quando digo "a nós" quero dizer "à <nossa> busca do saber"[473] –, levar às suas últimas consequências os princípios que recebemos até termos atingido o nosso objectivo. E isto é não só mais relevante, como é também muito mais desejável por si mesmo do que os sentidos ou todas as vantagens corporais que referi, e às quais a perfeição acabada da mente é tão superior que nem sequer podemos imaginar a diferença que as separa. Por conseguinte, toda a honra, toda a admiração, todo o empenho deve ter por alvo a virtude e as acções adequadas à virtude; todas as qualidades, inatas ou adquiridas, da mente designam-se em bloco pela expressão " bem moral"[474].

Os conceitos respeitantes <ao domínio das virtudes>, bem como as conotações dos vocábulos por que as designamos, e ainda as implicações e a natureza de cada uma fica para

XXII 61 mais tarde. Por agora vou limitar-me a explicar que isto a que

---

[473] Lat. *quod nostrum dico, artis est;* muito literalmente: "<aquilo> que eu digo 'a nós' ['cabe a nós'] quer dizer <cabe à nossa> arte (ou seja: à nossa técnica, à nossa ciência, à nossa filosofia]"

[474] Lat. *honesta* "as coisas honestas, tudo quanto é conforme à moral, ou seja, o bem moral".

chamo " bem moral" é algo que merece só por si, pela sua própria natureza, ser objecto de desejo, e não apenas em função do amor que sentimos por nós mesmos. Disto são indício as crianças, nas quais se observa a natureza como que reflectida num espelho. Que ardor elas põem nas suas disputas, com que entusiasmo se comportam! Como se deixam levar pela satisfação da vitória, como se envergonham quando perdem! Como detestam ser censuradas! Como apreciam os louvores! Que esforços não desenvolvem para serem 'primeiras entre iguais'! Como se recordam de quem as tratou bem, como anseiam por pagar na mesma moeda! Estes traços distintivos notam-se sobretudo nos caracteres mais nobres, nos quais o valor moral, tal como nós o entendemos, já está como que delineado pela natureza.

Isto o que se passa nas crianças. Estes traços, porém, só apa- 62
recem bem definidos quando se começa a atingir a maturidade. Não há ser humano tão pouco 'humano' que não sinta repulsa pela baixeza e aprovação pela honestidade. Haverá quem não deteste ver a juventude passar o tempo na estroinice e na vadiagem? Ou quem, pelo contrário, não aprecie nos jovens um comportamento sóbrio e constante, mesmo naqueles que não nos são nada? Quem não despreza Numitório Pulo, de Fregelas, por muito útil que a sua traição tenha sido à nossa república[475]? Quem não exalta o valor de Codro, o salvador de Atenas, ou cobre de louvores as filhas de Erecteu[476]? Quem

---

[475] Numitório avisou os Romanos de que os seus compatriotas planeavam uma revolta contra Roma. A traição foi útil, mas na história de Roma abundam os casos em que os traidores são punidos.

[476] Tanto Codro como as filhas de Erecteu são exemplos lendários de sacrifício para bem da pátria: Codro, rei de Atenas, obteve a informação do oráculo de Delfos de que os Espartanos não conseguiriam tomar a cidade se Codro fosse morto; o rei disfarçou-se de mendigo, saiu de Atenas e pôs-se a insultar tão violentamente os soldados espartanos que um deles se enfureceu e o matou. Num outro cerco a Atenas nos tempos míticos do rei Erecteu o

não detesta a memória de Túbulo[477], ou celebra com honra a de Aristides[478]? Acaso nos esquecemos de como nos comove assistir à representação de nobres actos de dedicação, de amizade, de grandeza de alma, ou de ler as histórias que os regis-
63 tam? Já não falo de nós, que desde o nascimento fomos encaminhados e educados para a glória e para a honra, mas até mesmo a massa anónima e inculta rompe em clamores entusiastas nos teatros quando se ouve a frase:

Eu sou Orestes!,

a que o segundo actor responde:

Não, nada disso, eu é que sou o verdadeiro Orestes!

Ambos depois oferecem uma saída ao rei, hesitante sobre o que fazer:

Mata-nos a ambos, por favor, morreremos juntos![479]

Nunca esta peça é representada sem que suscite os mais calorosos aplausos. Não há ninguém que deixe de aplaudir e aclamar um traço de carácter que não se limita a não procurar vantagens, antes escolhe a lealdade mesmo que traga
64 desvantagens. Além das narrativas de ficção, também as narrativas históricas abundam nestes exemplos, particularmente

---

oráculo garantia a salvação da cidade se uma filha do rei se sacrificasse; uma delas, de facto, ofereceu a vida pela cidade, que se salvou do cerco (ambos os casos são referidos no discurso do orador Licurgo *Contra Leócrates*, §§ 84-87 e 98-100, respectivamente).

477 Hostílio Túbulo, referido supra, II. 54 e IV. 77.

478 Aristides, v. supra, nota 213.

479 Versos de uma cena famosa da tragédia de Pacúvio *Dulorestes* vv. 163-6, Warmington. Cf. supra, II. 79, em que a mesma cena é aludida, sem citação de nenhum verso.

a nossa história. Para receber em Roma as imagens sagradas provenientes do monte Ida escolhemos um homem de vida irrepreensível, providenciámos tutores para reis, houve generais nossos que sacrificaram a vida pela salvação da pátria, cônsules romanos avisaram um rei nosso inimigo, perto já das muralhas da Urbe, de que devia precaver-se contra uma tentativa de assassínio, o nosso regime republicano foi criado na sequência da violação de uma dama que resgatou a desonra com o suicídio, e assistiu mais tarde ao assassínio de uma filha pelo pai para evitar que ela fosse violada[480]. Todos estes casos e inúmeros outros dão-nos bem a entender que os autores de tais actos, levados pelo esplendor da grandeza moral, ignoraram por completo os seus imediatos interesses, e nós, quando os celebramos, obedecemos tal como eles apenas ao seu valor moral.

Estes factos que sinteticamente vos expus (e não procurei **XXIII**
ser exaustivo, dado que a tese em questão não era posta em dúvida), estas histórias, dizia, levam à conclusão de que o conjunto de todas as virtudes, e o valor moral que delas decorre e a elas é inerente, é algo que deve ser desejado apenas por si mesmo. Em todo este valor moral de que estamos falando, **65**
nada há de tão precioso como a solidariedade dos homens entre si, esta espécie de sociedade e de partilha de interesses e este afecto comum a todo o género humano. Este último surge logo desde o nascimento, porquanto os filhos são objecto do amor dos pais, e a família, no seu todo, mantém-se unida pelos laços do casamento e da paternidade; o mesmo afecto estende-se em seguida ao exterior, primeiro aos parentes pelo sangue, depois aos por afinidade, segue-se o afecto que se

[480] Todos estes exemplos já foram referidos anteriormente por Cícero neste tratado. Pela ordem por que são citadas, encontramos: P. Cornélio Cipião Nasica; M. Emílio Lépido; os Décios, pai e filho (v. II. 61); C. Fabrício e o rei Pirro, do Epiro; o suicídio de Lucrécia (v. II. 66); Vergínio, assassino da própria filha (ibid.).

forma entre os amigos, entre os vizinhos, entre os concidadãos, seguidamente entre os que, por direito público, são nossos sócios e aliados, e acaba por abarcar a totalidade do género humano. A esta afeição da nossa mente que reconhece o seu a seu dono[481] e mantém unida, generosa e equitativamente, a sociedade formada pelos homens, dá-se o nome de Justiça; a ela agregam-se o sentido do dever familiar[482], a generosidade, a beneficência, a clemência, a amabilidade e as demais <qualidades> do mesmo tipo. Todas elas, contudo, conquanto peculiares da justiça, são igualmente comuns às restantes virtudes. A natureza humana foi gerada já com um certo factor
66 inato de carácter cívico e nacional: aquilo a que os Gregos chamam πολιτικόν *politikón*. Todo o acto de virtude será congruente com a comunidade, com o que chamei "o afecto que liga a sociedade dos homens", e por seu turno a justiça não só se difunde entre as demais virtudes, como também as põe a elas em relevo. Garantir por completo a justiça apenas é possível ao homem valoroso e ao sábio. Por conseguinte, aquilo a que chamo 'a colaboração e o consenso das virtudes' coincide com o valor moral em si, uma vez que o valor moral ou é a própria virtude, ou é algum acto da virtude. Logo, uma vida consentânea com estes valores e em correspondência com as virtudes, pode ser avaliada como sendo justa, honesta, constante, e em harmonia com a natureza.

67 Todo este aglomerado confuso de virtudes, no entanto, pode ser submetido a análise por parte dos filósofos. De facto, embora elas estejam unidas e combinadas de modo a que

---

[481] *Adfectio* ***suum cuique tribuens*** "a afeição que atribui a cada um aquilo que é seu": conhecida fórmula jurídica que define a justiça como a "arte" de atribuir o seu a seu dono: *Iustitia est constans et perpetua uoluntas ius* ***suum cuique tribuens*** "a justiça é a firme e perpétua vontade de atribuir a cada um o que é seu por direito" (Justiniano, *Instituições*, I.1).

[482] Com esta longa perífrase pretendemos traduzir o complexo conceito significado pelo termo latino *pietas*, que extravasa imenso do seu descendente moderno "piedade".

todas participem de todas e nenhuma delas possa separar-se das demais, cada uma tem a sua função específica; por exemplo, a coragem pode observar-se nas situações difíceis e perigosas, a moderação na contenção dos prazeres, o saber prático[483] na escolha do bem e do mal, a justiça na acção de dar a cada um o que é seu. Uma vez que toda a virtude tem em si, por assim dizer, uma certa solicitude virada para o exterior, dirigida e aberta aos outros, obtém-se como resultado que os amigos, os irmãos, os parentes, pelo sangue ou por afinidade, os concidadãos, todos os homens, enfim (já que em nosso entender todos os homens formam uma só sociedade) merecem ser procurados pelo seu intrínseco valor. No entanto, nenhuma destas relações pertence à classe dos últimos e mais elevados bens.

Encontramos assim duas categorias de bens que merecem **68**
ser procuradas pelo seu intrínseco valor: uma, a dos bens que constituem a classe superior, à qual pertencem os bens da mente e os do corpo; outra, aquela a que pertencem os 'bens exteriores', isto é, os que não pertencem nem à mente nem ao corpo, como sejam os amigos, os pais, os filhos, os parentes, a própria pátria; estes bens são-nos espontaneamente queridos, mas não se inserem na categoria a que pertencem os primeiros. Na verdade, nunca ninguém poderia alcançar o bem supremo se os 'bens exteriores', embora desejáveis pelo seu próprio valor, estivessem contidos no 'bem supremo'.

Mas então, perguntarás tu, como é que pode ser verdade **XXIV 69**
que todas estas coisas digam respeito ao supremo bem se as amizades, as relações de parentesco e todos os outros bens externos não fazem parte do bem supremo? Por esta simples razão: estes bens exteriores, preservamo-los através do cumprimento de deveres originados no género de virtudes apro-

---

483 Neste, e em contextos análogos, temos traduzido o latim *prudentia* por 'saber prático', já que o termo latino vai muito para além do nosso conceito de "prudência".

priado a cada um deles. Por exemplo, os deveres decorrentes da amizade ou do parentesco são proveitosos para quem os desempenha porque o desempenho desses deveres pertence ao conjunto dos actos justos, e os actos justos originam-se nas virtudes. Os sábios praticam actos justos conduzidos pela sua natureza; os homens ainda não perfeitos na sabedoria, mas, mesmo assim, dotados de um carácter elevado, são muitas vezes motivados a praticá-los pela glória, que tem uma aparência semelhante ao valor moral. Se estes homens contemplassem profundamente o valor moral em toda a sua absoluta perfeição, de todos os bens possíveis o mais notável, o mais desejável, com que satisfação não o abraçariam, quando tanto entusiasmo mostram agora ao apegar-se ao seu simula-
70 cro? Nenhum homem, ainda que muito entregue aos prazeres, nenhum homem, ainda que inflamado pelo fogo do desejo, deve ter-se sentido invadido de tão grande alegria no momento de possuir o que com tanto ardor desejava como a que sentiram o primeiro Africano após a derrota de Aníbal, ou o segundo depois da destruição de Cartago[484]! E ninguém desceu o Tibre no dia dos festivais no meio de tanta alegria como Lúcio Paulo[485] subiu o mesmo rio levando consigo prisioneiro o rei Perseu!

71 Coragem, portanto, meu caro Lúcio, edifica na tua mente o imponente e altaneiro edifício das virtudes, e não mais duvidarás de que os homens que as possuem, com a sua mente grande e elevada, viverão sempre felizes, na consciência de que todas as mutações da fortuna, todas as revoluções da vida

---

[484] O primeiro Africano: Públio Cornélio Cipião Africano I, vencedor de Aníbal na Batalha de Zama, em 202 a. C., pôs fim à Segunda Guerra Púnica; o segundo: Públio Cornélio Cipião Emiliano Africano II, levou a cabo a destruição de Cartago, que pôs fim à Terceira Guerra Púnica em 146 a. C.

[485] Lúcio Emílio Paulo, vencedor em 168 a. C. de Perseu, rei da Macedónia, na Batalha de Pidna, de que resultou a transformação deste território numa província romana. Paulo Emílio (como é mais conhecido) levou Perseu para Roma como prisioneiro de guerra no seu cortejo triunfal.

e da história não passam de acidentes sem qualquer importância quando confrontados com a virtude. Aqueles bens a que chamamos "do corpo" são decerto um complemento da suprema felicidade, mas são-no apenas na medida em que, mesmo sem eles, é possível a felicidade. Não passam de bens acessórios, pequenos e exíguos, que, tal como sucede à luz das estrelas quando o Sol brilha radioso, também eles não se deixam ver diante do esplendor das virtudes.

Mas assim como podemos dizer justamente que estes 72
bens do corpo são pouco importantes para a obtenção da felicidade, também é manifesto exagero dizer que não têm qualquer importância. Parece-me que os filósofos que sustentam esta tese se esqueceram do que disseram sobre os princípios naturais[486]. Há que atribuir-lhes algum peso, embora devamos ter consciência do peso que lhes atribuímos. Um filósofo mais preocupado com a verdade do que com a fama não deve julgar de valor nulo elementos que esses famosos mestres admitem serem conformes à natureza; deve, pelo contrário, perceber que é tão grande o valor da virtude, que é tão grande a autoridade, passe a expressão, do valor moral, que em face dele todas as demais coisas, sem serem inexistentes, são de valor tão reduzido que *parecem* inexistentes[487]. Esta é a linguagem apropriada de quem não despreza tudo excepto a virtude, mas exalta ao mesmo tempo a virtude com o encómio que ela merece. Numa palavra, é esta a mais acabada e completa descrição do que seja o supremo bem.

---

[486] Referência aos Estóicos, para quem o único bem é o 'bem moral'.

[487] Antíoco, cujo pensamento Pisão se propôs expor neste discurso, encontrou aqui uma maneira de conciliar o pensamento dos Estóicos (só é verdadeiramente bem o 'bem moral') com o dos Peripatéticos (o bem moral é o verdadeiro bem, mas os bens naturais, sem estarem englobados no conceito de 'bem supremo', contribuem para a felicidade do homem): os Estóicos dizem que o bem moral é o único bem, mas na realidade os bens naturais têm algum valor, só que a superioridade do bem moral é tão grande que os bens naturais ***parecem*** não ter valor algum.

Certos pensadores tentaram apropriar-se de alguns frag-
XXV 73 mentos desta doutrina e erigi-la em teoria pessoal. Aristóteles e Teofrasto enalteceram frequentemente o valor específico do conhecimento; Herilo apegou-se a este único ponto e defendeu a tese de que o conhecimento é o bem supremo, e que nenhuma outra coisa é desejável pelo seu valor intrínseco. Os Antigos[488] espraiaram-se em considerações sobre os hábitos inconsequentes e mesquinhos da vida quotidiana; Aríston agarrou-se a esta ideia e decretou que para além dos vícios e das virtudes nenhuma coisa há que deva ser evitada ou procurada. Os pensadores da nossa escola defenderam que entre as coisas que existem e são conformes à natureza deve contar-se a ausência de dor; Hierónimo proclamou que estava aqui o supremo bem. Veio depois Califonte, seguiu-se a este Diodoro; o primeiro apaixonou-se pelo prazer, o segundo pela ausência de dor, mas nenhum deles prescindiu da companhia do bem moral, a que os nossos mestres davam o maior
74 valor. Até os próprios defensores do prazer[489] procuram alternativas, têm constantemente na boca a palavra "virtude", dizem que o prazer é a princípio o seu objectivo, mas que este depois assume uma espécie de segunda natureza que os impele a fazer muita coisa sem que o fim último seja o prazer. Restam os Estóicos. Estes não se limitaram a importar do nosso sistema um ou outro pormenor, apropriaram-se da totalidade das nossas ideias; assim como o comum dos ladrões altera as marcas impressas nos objectos roubados, assim os Estóicos, para poderem usar como suas as nossas doutrinas, alteraram a nossa terminologia como se esta fosse a nossa marca. Assim, pois, a nossa filosofia é a única que se apresenta como digna dos estudiosos das artes liberais, digna dos

---

[488] Maneira vaga de referir os membros da Antiga Academia e do Perípato.

[489] Os Epicuristas.

eruditos, digna dos grandes homens, digna dos estadistas, digna dos reis."

Quando acabou de falar, Pisão parou um pouco, e depois 75
perguntou:

"Que achais? Parece-vos que aproveitei devidamente o direito que me concedestes de vos expor o meu pensamento?"

"Meu caro Pisão" – disse eu –, "hoje como tantas outras vezes, mostraste bem como dominas todas estas matérias; na realidade, se tivesses possibilidade de estar mais vezes ao nosso dispor como estiveste hoje, não precisaríamos de recorrer a mestres gregos para nada. Apreciei tanto mais a tua exposição porque me lembro de que Estáseas de Nápoles[490], que aliás foi teu mestre, e é um conhecido peripatético, defendia uma posição um tanto diversa, pois concordava com os que atribuem um importante papel ao favor ou à adversidade da fortuna, e davam também grande relevância aos bens e aos males do corpo."

"Tens razão" – respondeu Pisão –, "a minha exposição aproxima-se mais do nosso amigo Antíoco, que argumentava de forma mais perfeita e convincente do que Estáseas. Mas o que me interessa agora não é saber se concordas ou não comigo, mas sim se mereço a aprovação do nosso Lúcio Cícero, porque bem gostaria de to roubar para fazer dele meu discípulo." XXVI 76

Lúcio interveio: "Concordo com tudo quanto disseste, e estou convencido de que o meu primo pensa o mesmo."

"E tu que dizes?" – perguntou-me Pisão. – "Dás licença ao teu primo para estudar comigo? Ou preferes que ele estude antes uma doutrina que, depois de aprendida em profundidade, o deixa sem poder conhecer o que quer que seja[491]?"

---

[490] Já mencionado supra, V. 8.

[491] Ironia que tem por alvo a posição filosófica de Cícero: o cepticismo académico na linha de Carnéades professado pelo orador só lhe permite "ficar a saber nada", por mais que estude.

"Claro que lhe dou licença!" – respondi. – "Mas tu não esqueceste que eu tenho liberdade de 'aprovar' ou não as tuas ideias, pois não? Ora quem é que pode não 'aprovar' ideias que se lhe apresentam como 'prováveis'[492]?"

"Sim" – disse Pisão –, "mas quem pode 'aprovar' uma coisa de que não tem 'percepção', 'compreensão', ou 'conhecimento'[493]?"

"Não tem grande importância esta discordância, Pisão!" – disse eu. Aliás aquilo que mais me faz duvidar da possibilidade de ter alguma percepção é a forma como os Estóicos definem em que consiste o acto de perceber: só pode ser objecto de uma percepção uma coisa de tal modo verdadeira que nela nunca poderá existir falsidade. Se estou em discordância é com os Estóicos, não decerto com os Peripatéticos. Mas deixemos esta questão, que daria matéria para uma longa e acesa controvérsia. Há um ponto que parece ter sido tra-
77 tado demasiado à pressa: que todos os sábios são sempre felizes. Nem sei como, mas parece que a tua exposição passou aqui a voar. Ora, se não conseguires provar esta tese, receio bem que tenhamos de dar razão a Teofrasto quando, ao tratar dos caprichos da fortuna, da angústia e do sofrimento físico, diz que a felicidade é incompatível com qualquer destes factores. É que repugna fortemente à razão chamar feliz a um homem atormentado por toda a espécie de desgraças. Não consigo entender como conciliar uma coisa e outra."

---

[492] Cícero responde à ironia do amigo (se o jovem Lúcio estudar com Cícero só ficará a saber que nada sabe!), com um jogo de palavras sobre o verbo *probare* (que pode significar "aprovar, comprovar") e o adjectivo *probabilis* "digno de aprovação", mas também "provável, verosímil", por oposição a "certo, seguro, verdadeiro".

[493] Outra ironia de Pisão ao cepticismo de Cícero: se os meios de chegar ao conhecimento (os sentidos, a lógica, etc.) não permitem obter nenhum conhecimento, como é que se pode "aprovar" ou "reprovar" o que quer que seja?

"Mas qual é a proposição que tu não aceitas?" – perguntou Pisão. – "Que a virtude possua uma força tal que por si só seja suficiente para proporcionar a felicidade? Ou, caso esta mereça a tua aprovação, negas a possibilidade de homens dotados de virtude serem felizes mesmo que afectados por alguns sofrimentos?"

"Eu não contesto que a força da virtude seja imensa; mas até que ponto o seja fica para outra altura. O problema agora é: poderá essa força ser tão grande no caso de haver alguma coisa, exterior à virtude, que seja considerada um bem?" **78**

"Mas se tu" – disse Pisão – "admites a tese dos Estóicos de que a virtude, se a possuímos, é só por si suficiente para nos dar a felicidade, deves admitir também a posição dos Peripatéticos. Aquilo que os Estóicos não se atrevem a chamar "males", mas sim "aborrecimentos", "incómodos", "coisas de rejeitar e contrárias à natureza", nós definimo-las como males, mas como males diminutos, quase insignificantes. Portanto, se um homem pode ser feliz num contexto feito de circunstâncias aborrecidas e insuportáveis, também o poderá ser um homem afectado por males de pouca monta."

"Pisão" – atalhei eu –, "se há pessoa capaz de num julgamento discernir certeiramente qual é o ponto em questão, essa pessoa és tu. Toma atenção, por favor. O facto é que, talvez por culpa minha, não estás a perceber onde quero chegar."

"Sou todo ouvidos" – respondeu –, "e aguardo que me respondas à pergunta que há pouco te fiz." **XXVII 79**

"A minha resposta" – disse eu – "é que eu, neste momento, não quero saber que poderes a virtude tem, mas sim o que a seu respeito ou se pode dizer com coerência, ou resulta em autocontradição."

"De que modo?" – perguntou.

"Vamos lá ver!" – disse eu. – "Zenão, num tom pomposo, com voz de oráculo, proclama: *A virtude é só por si*

suficiente para garantir a felicidade. Se perguntarmos porquê ele responde: *Porque não existe nenhum outro bem senão o bem moral.* Ora o que eu pergunto não é se isto corresponde à verdade, limito-me a dizer que a sua linguagem é perfeitamente con-
80 sistente. Imagina uma afirmação idêntica feita por Epicuro: *que o sábio é sempre feliz* (frase com que, de resto, ele enche a boca muitas vezes), *mesmo que seja atormentado com as maiores dores, o sábio* (Epicuro o diz) *exclamará: 'Estou óptimo! Isto não me rala nada!* Eu não vou censurá-lo por ter uma concepção tão original sobre a natureza do bem; critico-o, sim, por ele não ter a noção da linguagem que devia empregar depois de ter dito que a dor era o mal supremo. Vai no mesmo sentido a crítica que agora te dirijo. Aquilo que classificas como "bens" e como "males" é o que diz qualquer pessoa que nunca, como sói dizer-se, tenha visto um filósofo, nem sequer pintado: são bens a saúde, a robustez, a estatura, a beleza, a integridade do corpo todo, de alto abaixo; são males a fealdade, a doença, a
81 debilidade. A respeito dos bens exteriores foste comedido; mas como consideras "bens" os bens de ordem corporal que referi, decerto considerarás também como bens tudo quanto os proporcione: amigos, filhos, parentes, riqueza, honras, poder. Nota bem que eu não tenha nada a dizer contra isto; o que digo é que, se são males certas circunstâncias em que o sábio possa ver-se envolvido, então ser sábio não é suficiente para obter a felicidade."

"Com certeza" – disse Pisão –, "não é bastante para obter a máxima felicidade, mas chega para ter uma vida simplesmente feliz."

"Já tinha reparado" – disse eu – "que ainda há pouco fizeste essa mesma distinção, e sei que era assim que o nosso amigo Antíoco costumava pôr a questão, mas o que há de menos convincente do que dizer que um homem é feliz, mas não feliz quanto baste? Quando uma coisa é suficiente, qualquer acréscimo torna-a excessiva; ora ninguém é excessivamente feliz, logo ninguém é mais feliz do que feliz."

"Se assim é" – objectou Pisão – "o que pensas de Quinto Metelo[494]? Viu três filhos seus chegarem a cônsules, um destes exercer a censura e celebrar um triunfo, viu um quarto chegar a pretor, deixou-os todos vivos <quando morreu>, e também três filhas, todas casadas, foi ele próprio cônsul, censor e áugure, celebrou um triunfo; admitindo que ele era um sábio, não teria sido mais feliz do que Régulo[495], admitindo que este também era sábio, que morreu de fome e carência de sono como prisioneiro dos inimigos?" 82

"Porque me perguntas isso a mim?" – disse eu. – "Pergunta antes aos Estóicos." XXVIII 83

"Que resposta imaginas que eles me dariam?" – perguntou Pisão.

"Que Metelo em nada seria mais feliz do que Régulo."

"É daí, portanto" – disse Pisão –, "que devemos partir."

"No entanto" – disse eu –, "continuamos a fugir à questão. Eu não quero saber qual é a proposição verdadeira, mas sim como deveria ser a linguagem adequada de cada escola. Oxalá os Estóicos dissessem que um deles era mais feliz do que o outro: toda a sua filosofia cairia em ruínas! Como para eles o bem consiste na virtude e na moral, e como, segundo eles, nem a virtude nem a moral são susceptíveis de acréscimo, e como quem possui esse único bem é necessariamente feliz, e como ainda a única coisa que faz o seu possuidor ser feliz não é susceptível de acréscimo, como é que um homem poderia ser mais feliz do que outro qualquer? Estás a ver como todo este discurso é coerente? Palavra de honra! Não posso deixar de confessar o que sinto! A coerência das suas teorias é notável. As conclusões correspondem às primeiras premissas,

---

494 Quinto Cecílio Metelo Macedónico (séc. II a. C.): o currículo impressionante delineado no texto fez dele um exemplo clássico do homem bem sucedido na vida.

495 A história de Atílio Régulo já foi contada supra, II. 65.

as proposições intermédias correspondem a umas e a outras, tudo está em consonância com tudo; têm a perfeita noção das consequências lógicas e das contradições. É como na geometria: dos primeiros axiomas decorre tudo o mais. Se admites que nenhum bem existe senão a moral tens de admitir que é na virtude que consiste a felicidade. Procede agora ao contrário: se admites a conclusão terás de admitir a primeira premissa. A vossa doutrina não tem um rigor lógico seme-
84 lhante.

Há três géneros de bens: o discurso começa a deslizar, como numa rampa, mas quando chega ao plano, encalha: sente vontade de dizer que nada pode faltar ao sábio para ser feliz. Um discurso bem moral, digno de Sócrates, até mesmo de Platão. *Sim, atrevo-me a sustentá-lo.* Mas não podes fazê-lo, a menos que voltes a urdir toda a trama desde o início. Se a pobreza é um mal, um mendigo nunca poderá ser feliz, ainda que seja um sábio. E no entanto Zenão atreve-se a declará-lo não apenas feliz, mas rico ainda por cima. A tortura é um mal, logo um crucificado nunca pode ser feliz. Ter filhos é um bem, logo não os ter é uma desgraça; a pátria é um bem, logo o exílio é uma tristeza; a saúde é um bem, logo a doença é uma desgraça; ter um corpo perfeito é um bem, logo ser enfermiço é um mal; ter uma visão apurada é um bem, logo a cegueira é uma fatalidade. Cada uma destas desgraças pode ser consolada e aliviada, mas como aguentá-las todas ao mesmo tempo? Podemos imaginar um homem cego, enfermiço, atacado de uma doença incurável, exilado, sem filhos, na miséria, torturado no cavalete: o que dirás tu deste homem, Zenão? *Que é um homem feliz.* Felicíssimo, não é verdade? *Com certeza* – responderá Zenão –, *uma vez que eu*
85 *ensinei que a felicidade não é susceptível de graus, tal como a virtude, na qual consiste a felicidade.* Parece-te incrível que o Estóico o diga "felicíssimo". Mas a tua posição, acha-la credível? Se me citas a comparecer perante um tribunal popular nunca conseguirás provar que é feliz um homem sujeito a tantas

desgraças; se perante juristas competentes, por um lado talvez estes hesitem em admitir que seja tão grande o poder da virtude que torne feliz um homem virtuoso mesmo dentro do touro de Fálaris; por outro, nunca hesitarão em declarar coerente o discurso dos Estóicos e em considerar o vosso contraditório."

"Aceitas, portanto, o que Teofrasto escreve no seu famoso livro *"Sobre a felicidade"*?"

"Continuamos a fazer rodeios, Pisão" – disse eu – "mas vamos ficar por aqui. Aceito a tese de Teofrasto, se de facto são males as coisas de que falávamos."

"Não me vais dizer que não te parecem males?" **86**

"Essa tua pergunta" – disse eu – "é de molde a deixar-te sem saberes o que fazer, seja qual for a minha resposta."

"Como é isso?" – perguntou Pisão.

"Se as tais coisas são males, quem as sofre nunca poderá ser feliz; se não são males, então toda a argumentação peripatética cai por terra."

Pisão sorriu e observou: "Já te estou a perceber, estás com medo de que eu te roube o discípulo!"

"Podes ficar com ele, se esse for o seu desejo. De qualquer modo, estar contigo é o mesmo que estar comigo."

"Escuta então, Lúcio" – prosseguiu Pisão –, "já que é **XXIX**
a ti que devem dirigir-se as minhas palavras. Todo o valor da filosofia, no entender de Teofrasto, consiste em guiar-nos até à felicidade, pois todos desejamos intensamente ter uma vida feliz. Nisto eu e o teu primo estamos de acordo. **87**
Temos agora de averiguar se de facto as teorias filosóficas nos proporcionam este resultado. Que todas elas o prometem, é um facto. Se não fosse essa promessa, porque teria Platão viajado pelo Egipto a fim de aprender matemática e astronomia com os sacerdotes dum povo bárbaro? Porque teria depois ido estudar com Arquitas de Tarento? Para quê procurar ainda em Locros os outros Pitagóricos – Equécrates, Timeu,

Arion[496], na intenção de completar o retrato que fizera de Sócrates com as doutrinas pitagóricas e aprender aquelas matérias que a Sócrates não interessavam? E por que razão teria o próprio Pitágoras percorrido o Egipto e procurado os magos da Pérsia? Porque percorreu ele a pé tão vastos países estranhos, porque atravessou tantos mares? E Demócrito, porque fez o mesmo que Pitágoras com tanto empenho que, segundo consta, perdeu a visão (quer este pormenor seja verdadeiro ou falso)? O certo é que ele, para afastar o menos possível o espírito das suas indagações, descurou a administração do património, deixou as terras por cultivar: com que outro fim senão o de alcançar a felicidade? Mesmo que esta consistisse para ele apenas no conhecimento, nem por isso a sua investigação da natureza deixava de ter por propósito assegurar-lhe o equilíbrio mental. Este, para ele o supremo bem, designa-o Demócrito umas vezes por εὐθυμία *euthymía*, outras por ἀθαμβία *athambía*, ou seja,a "libertação de todo

---

[496] Arquitas de Tarento, pitagórico (séc. V-IV a. C.). Diógenes Laércio regista vários factos relacionados com este filósofo, nomeadamente a sua amizade com Platão, a suposta troca de cartas entre os dois, etc. (cf. III, 21, 61; VIII, 79-83). – Equécrates (séc. V-IV), também pitagórico; além de Cícero, refere-se-lhe brevemente Diógenes Laércio, VIII. 46, como sendo um dos últimos discípulos de Pitágoras. – Timeu de Locros (séc. IV a. C.), segundo Diógenes Laércio (III. 52), uma das quatro personagens dos diálogos de Platão através das quais este expressa as suas opiniões pessoais, a par de Sócrates, do Estrangeiro de Atenas (*Leis*) e do Estrangeiro de Élea (*O Sofista*); Timeu será ainda o porta-voz de Platão no diálogo a que deu o nome. – Arion de Locros (séc. V-IV), amigo ou mestre de Platão; Cícero, um dos dois autores que lhe recorda o nome apresenta-o como pitagórico. Valério Máximo, escritor da época do imperador Tibério, na sua obra *Ditos e feitos memoráveis*, VIII, 7 ext. 3, refere, segundo uma ordem ligeiramente diferente, os quatro nomes que Cícero menciona como sendo filósofos que Platão visitou no decorrer das suas viagens. No mesmo Livro VIII, aliás, Valério narra as viagens de estudo de Pitágoras (7 ext. 2) e a a perda dos seus bens por Demócrito para custear os seus estudos (7 ext. 4).

o medo"[497]. Esta ideia, porém, conquanto em si muito apre- 88
ciável, não foi convenientemente elaborada, dado que o filósofo pouco diz acerca da virtude, e o que diz é assaz obscuro. Só posteriormente é que a análise da virtude começou a ser praticada por Sócrates em Atenas, centrando-se depois no local em que neste momento nos encontramos[498]. Ninguém mais pôs em dúvida que toda a esperança de viver bem, de viver feliz dependia apenas da virtude. Zenão aprendeu esta doutrina com os Peripatéticos e, como pode ler-se na prescrição das nossas acções legais: <APRESENTOU> O MESMO CASO SOB UMA FORMA DIFERENTE. Tu agora, Cícero, mostras aprovar o seu procedimento. Zenão limitou-se a mudar a terminologia, mas enquanto ele é absolvido da acusação de incoerência, nós não o somos. Ele nega que a vida de Metelo tenha sido mais feliz do que a de Régulo, admite que seja preferível, embora não mais desejável por si mesma, apenas mais aceitável; que, havendo possibilidade de escolha, se devia escolher a vida de Metelo, rejeitar a de Régulo. Eu, à forma de vida que ele chama "preferível" e "mais desejável", chamá-la-ei "mais feliz", mas não lhe atribuo nem por um segundo mais importância do que os Estóicos. Que diferença há entre
nós senão que eu dou a coisas conhecidas nomes conheci- 89
dos, e eles rebuscam novas palavras para dizer a mesmíssima coisa? Do mesmo modo que no Senado há sempre alguém que necessite de um intérprete, também nós exigimos para escutá-los[499] a presença de um intérprete. Eu chamo "bem" a tudo o que é conforme à natureza, e "mal" ao seu contrá-

---

[497] Sobre estas referências a Pitágoras, Platão ou Demócrito, cf. supra, § 50.

[498] O edifício da Academia fundada por Platão, onde agora os estudantes romanos, como Cícero ou Pisão, podem escutar as lições de Antíoco.

[499] Entenda-se: para escutar e entender os Estóicos, que usam uma linguagem diferente dos Peripatéticos, para afinal querer dizer o mesmo.

rio. E não sou só eu que o faço, Crisipo faz o mesmo na praça pública, em sua casa; só na escola é que não. Que concluir daqui? Que é conveniente os homens falarem de uma maneira e os filósofos de outra? Quanto ao valor de cada coisa podem pensar de modo diferente os homens cultos e os incultos; mas quando entre pessoas cultas existe concordância quanto ao valor das coisas,... se são homens, empreguem a linguagem corrente,... mas enfim, arranjem palavras novas à sua vontade, desde que a matéria permaneça a mesma!

XXX **90** Passemos agora à acusação de inconsistência, para não dizeres mais vezes que eu ando a fugir às questões: tu vias incongruência nas palavras, eu entendi-as nos factos. Acordemos de uma vez por todas (e nisto podemos contar com a preciosa ajuda dos Estóicos!) que é tão grande o poder da virtude que quaisquer outras coisas que se ponham no outro prato da balança serão praticamente invisíveis; todas as coisas que eles consideram vantajosas, aceitáveis, preferíveis, escolhidas (o que eles definem como sendo altamente apreciável), coisas designadas pelos Estóicos de tantos modos diferentes, em parte com termos novos e originais, como "coisas postas à frente" ou "coisas postas para trás", em parte com sinónimos (em que diferem "preferir" ou "escolher"?; a mim parece-me mais expressivo o termo "escolher", na medida em que implica uma "selecção"), mas enfim, quando eu chamo a todas estas coisas "bens" o que verdadeiramente importa é o valor que lhes atribuo, e quando as digo "desejáveis", o que interessa é até que ponto o são. Se, pelo contrário, às mesmas coisas que chamo "desejáveis" não atribuo mais valor do que quem lhes chama "preferíveis", ou se mostro não apreciar mais as que designo como "bens" do que quem as considera "coisas postas à frente", o resultado é que todas elas deixarão de ser perceptíveis em presença dos raios
91 dessa espécie de sol que é a virtude. Por outro lado, tu dizes que uma vida em que existe um pouco de mal nunca pode ser feliz. Pela mesma ordem de ideias, não será boa uma seara

de espigas densas e carregadas se aparecer aqui e além uma espiga de aveia, nem será rendável um negócio em que no meio dos maiores lucros ocorrer um ligeiro prejuízo! O que é válido nestes casos já não o é na vida humana? Não se pode avaliar a totalidade de uma vida a partir do valor da sua maior parte? Por acaso podemos duvidar de que a virtude desempenha o papel principal na vida dos homens, a ponto de eclipsar tudo o mais? Eu atrevo-me a chamar "bens" a tudo quanto é conforme com a natureza, prefiro não lhe roubar o seu antigo nome, em vez de congeminar algum termo novo; o grande valor da virtude saltará à vista se eu o colocar, passe a expressão, no outro prato da balança. Podes crer, o peso desse 92
prato será superior ao da terra e ao do mar. Qualquer coisa é sempre avaliada no seu todo a partir da sua maior e mais importante parte. Dizemos de alguém que tem uma vida cheia de alegria: se tiver algum momento de tristeza essa vida deixará de ser alegre? Diz o poeta Lucílio que M. Crasso se riu uma vez em toda a sua vida, mas nem por isso o poeta deixou de lhe chamar ἀγέλαστος *agélastos*[500]. Polícrates de Samos era cognominado "Feliz", pois ainda nada lhe tinha sucedido que ele não quisesse, salvo o ter lançado ao mar um anel de que muito gostava. Deveremos dizê-lo "infeliz" por causa desse único contratempo, e voltar a chamá-lo "feliz" quando o dito anel foi encontrado nas vísceras de um peixe? Polícrates, se fosse um insipiente (que de facto era, dada a sua condição de tirano), nunca poderia ser feliz; se fosse um sábio, nunca seria um desgraçado, mesmo quando foi mandado crucificar por Oretes, sátrapa do rei Dario[501]. *Mas ele sofreu*

[500] "Que nunca ri, triste, sombrio." – V. Lucílio, 1315-16 Krenkel.

[501] A história do tirano Polícrates de Samos (que se encontra em Heródoto, III. 39-43 – o anel e o peixe, III. 120 ss. – Oretes e Polícrates, e morte deste) inspirou uma balada a Friedrich Schiller, *Der Ring von Polykrates*, e o poema dramático *O anel de Polícrates*, de Eugénio de Castro.

muitas desgraças. Quem o nega? Só que todos os seus males eram obscurecidos pela grandeza da sua virtude.

XXXI 93 Nem ao menos concedes aos Peripatéticos o direito de dizerem que todos os homens realmente bons e dotados de todas as virtudes, ou seja, os sábios, gozaram em todas as fases da sua vida de uma maior proporção de bem do que de mal! Quem proferiu esta sentença? Achas que foram os Estóicos? Nada disso: foram aqueles pensadores que aferem tudo pelo prazer e pela dor, são eles que afirmam que ao sábio sucede sempre em maior quantidade o que ele quer do que o que não quer! Quando estes homens, que tanta importância dão à virtude que confessam nem sequer erguer as mãos por causa dela a menos que isso lhes procure algum prazer, que haveremos de fazer nós, para quem uma excelência intelectual, por diminuta que seja, vale mais do que todos os bens do corpo, a ponto de não se dar sequer pela presença destes? Alguém, porventura, atrever-se-á a admitir que o sábio seria capaz de rejeitar de todo a virtude (caso tal coisa fosse possível) a troco de para sempre ficar imune ao sofrimento? Por acaso algum dos nossos (e nós não nos envergonhamos de chamar "males" ao que os Estóicos chamam "contratempos") sustentou ser preferível cometer um acto vergonhoso acompanhado de prazer do que cometer uma acção justa acom-
94 panhada de dor? Em nosso entender Dionísio de Heracleia procedeu indignamente quando desertou das fileiras estóicas apenas por ter ficado doente dos olhos[502]. Como se não tivesse aprendido com Zenão que sofrer não é um sofrimento[503]! O que ele de facto ouvira o mestre dizer (mas não aprendeu a lição!) foi que a dor não é um mal porque em si não é uma coisa indigna, e que além disso um homem tem o dever de suportá-la. Se Dionísio fosse peripatético decerto não aban-

---

[502] Cf. Cícero, *Luculo*, 71.

[503] Jogo de palavras. No texto latino lê-se: *non dolere cum doleret* lit. "não sentir dor quando estava com dor".

donaria a escola, pois o que os nossos afirmam é que a dor é sem dúvida um mal, mas que as dificuldades devem ser suportadas com coragem, no que estão de acordo com os Estóicos. O teu admirado Arcesilau, embora fosse obstinado na argumentação, era mesmo assim um dos nossos, ou ele não fosse discípulo de Pólemon. Um dia em que aquele estava atormentado por um violento ataque de gota, um seu amigo, o epicurista Cármides, foi visitá-lo, mas quis logo ir-se embora, entristecido por o ver assim. *Por favor, meu caro Cármides, fica; as dores não passam dali para aqui!*, disse Arcesilau, apontando para os pés e para o coração. E, no entanto, ele preferiria não estar a sofrer.

É esta, pois, a nossa doutrina. Ela parece-te inconsistente, **XXXII 95**
mas eu vejo nela que a virtude possui uma admirável excelência, de carácter quase celeste e divino, tal que onde existe a virtude e as realizações altamente louváveis da virtude não pode haver lugar para a desgraça e a tristeza, embora o possa haver para o esforço e o incómodo, e por isso não hesito em dizer que todos os sábios são sempre felizes, mas que é possível haver um mais feliz do que outro."

"Essa é a verdadeira questão" – disse eu –, "e tu, Pisão, terás muito trabalho a defendê-la uma e outra vez, mas se o conseguires não apenas converterás o meu primo Lúcio, farás de mim também teu adepto."

"Pois quanto a mim" – disse Quinto –, "aceito a tese **96**
como bem fundamentada; satisfaz-me que a filosofia desta escola, de que eu já antes apreciava mais o humilde mobiliário do que os latifúndios das outras, pois me parecia ser tão rica que nela poderia obter tudo quanto fosse útil para os meus estudos, satisfaz-me, dizia, que esta escola se tenha mostrado ainda mais penetrante do que as outras, apesar de certas pessoas lhe negarem essa qualidade."

"Não mais do que a nossa, em todo o caso!" – disse Pompónio, sorridente. – "Mas digo-te que a tua exposição me agradou imenso. Havia muitas ideias que eu não pensava que

se pudessem exprimir em latim, e tu exprimiste-as com um vocabulário adequado, e não menos apropriado do que o usado pelos filósofos gregos. Mas já são horas, não é verdade? Vamos então daqui directamente para minha casa."

Todos concordaram com estas palavras, dando-se por satisfeitos com este filosófico debate, pelo que fizemos rumo a Atenas e a casa de Pompónio.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Os textos de Cícero inseridos no presente volume são identificados abreviadamente, por ordem cronológica, pelos títulos em latim conforme segue: ***Par.*** = *Paradoxa Stoicorum*; ***Hor.*** = *Hortensius*; ***Luc.*** = *Lucullus (Academica priora)*; ***Acad.*** = *Academica posteriora*; ***Fin.*** = *De finibus bonorum et malorum*.

A localização dos passos será feita por um algarismo romano para indicar o livro, seguido de um algarismo árabe para indicar o parágrafo (*Acad.post.*, *De fin.*); apenas por um algarismo árabe para indicar o fragmento (*Hor.*) ou o parágrafo (*Par.*, *Luc.*).

Quando num dado passo apenas se faz referência a uma personagem sem a nomear expressamente, o número que identifica o passo vem entre parênteses.

Os nomes de cidadãos romanos são registados na ordem alfabética que corresponde ao nome gentilício, por exemplo, Q(uinto) Túlio Cícero, irmão do filósofo, virá registado em ***Túlio***, Catão de Útica virá registado em ***Pórcio***, já que o nome completo era M(arco) Pórcio Catão, etc. Os prenomes, portanto, u.g., Q(uinto), M(arco), L(úcio), P(úblio), Sér(vio), etc., **não contam para a ordem alfabética.**

As datas do consulado (ou outras magistraturas) entendem-se como sendo *antes de Cristo.*

Academia: – *Hor.* 3; *Fin.* II, 2; V, 1, 8
Academia nova: – *Hor.* 102; *Fin.* V, 7
Academia antiga: – *Fin.* V, 7-8

Académicos, adeptos da Academia: – *Hor.* 8; 69 III-XVI; 82 II; *Fin.* II, 34, 43; III, 31; IV, 5; V, 7, 21-22
Académicos (livros), obra de Cícero: – *Hor.* 3, 5, (6 nota 11)
L(úcio) Ácio, poeta trágico: – *Acad.* I, 10; *Fin.* IV, 68; V, 32
Acrópole, de Atenas: – *Par.* 5
(Lúcio) Afrânio, poeta cómico: – *Fin.* I, 7
África: – *Luc.*, 1; *Fin.* II, 56
Africano: v. Cornélio Cipião
Africano(s), cognome de dois membros da *gens* Cornélia: – *Fin.* III, 37
Agesilau: – *Fin.* II, 116
Albino → Postúmio Albino
T(ito) Albúcio, pretor 105?: – *Fin.* I, 8, 9
Alcmeo, tragédia de Énio: – *Fin.* IV, 62
Alcméon, personagem de uma tragédia de Énio: – *Luc.*, 52, 88, 89
Alexandre Magno: – *Luc.*, 3; *Fin.* II, 116; estátuas de ~: – *Luc.*, 85
Alexandria: – *Luc.*11, 60; *Fin.* V, 54
Alexino, filósofo megárico: – *Luc.*, 75
C. Amafínio, epicurista: – *Acad.*, I, 5, 6
Aminómaco, herdeiro de Epicuro: – *Fin.* II, 101
Anais (= Annales Maximi): – *Hor.* 28
Anaxágoras, filósofo: – *Luc.*, 14, 72, 100, 118, (123); *Acad.*, I, 44
Anaximandro, filósofo naturalista: – *Luc.*, 118
Anaxímenes, filósofo naturalista: – *Luc.*, 118
Andria ("A rapariga de Andros"), comédia de Terêncio: – *Fin.* I, 4
Andrómaca, tragédia de Énio: – *Luc.*, 20
L. Aneu Séneca, filósofo: – *Hor.* 62
Anieno, rio: – *Fin.* II,73
Aníbal, general cartaginês: – *Fin.* II, 56; IV, 22; V, 70
Antíoco de Áscalon, filósofo académico: – *Luc.*, 4, 11, 12, 18, 49. 61, 63, 67, 69, (70), 83, (84), 94, 97, 98, 111, 113, 131, (132), 133, 134, 137, 139, 143, 144; *Acad.*, I, 12, 13; *Fin.* V, 1, 6-7, 8, 14-16, 75, 81
Antiopa, tragédia de Pacúvio: – *Luc.*, 20; *Fin.* I, 4

Antípatro de Tarso, filósofo estóico: – *Luc.*, 17, 28, 109, 143; *Acad.*, I, 46; *Fin.* I, 6
M. António, orador: – *Hor.* 59
Apolo, deus: – *Acad.*, I, 16; *Fin.* V,44; (num v. de Énio) *Luc.*, 89
L. Apuleio Saturnino, trib. pl. 103, inimigo de Luculo: – *Luc.*, 14, 75
Arcesilau, filósofo académico: – *Luc.*, 7, 12, 14, 15, 16, 21, 32, 59, 60, 66, 67, 77; *Acad.*, I, 34, 35, 43, 44, 45, 46, II, fr. (Agostinho, *contra Academicos*, 3, 7,15); *Fin.* II, 2; V, 10, 94
Argólicos: – *Fin.* V, 49
Aríon, filósofo pitagórico: – *Fin.* V, 87
Aristides, político grego: – *Fin.* II, 116; V, 62
Aristipo de Cirene, discípulo de Sócrates: – *Luc.*, 131, 139; *Fin.*, I, 23, 26; II, 18-19, 34, 35, 39, 41; V, 20; cf. II, 18, 20
Aristo, irmão de Antíoco, filósofo académico: – *Luc.*, 12; *Acad.*, I, 12; *Fin.* V, 8
Aríston de Alexandria, peripatético: – *Luc.*, 12
Aríston de Ceos, filósofo peripatético: – *Fin.* V, 13
Aríston de Quios, filósofo estóico (dissidente): – *Hor.* 13; *Luc.*, 123, 130; *Fin.* II), 35, 43; III, 11-12, 50; IV, 43, 47, 49, 60, 68, 69, 72, 78; V, 23, 73; cf. IV, 40
Aristófanes de Bizâncio, gramático: – *Fin.* V, 50
Aristóteles, de Estagiros, filósofo: – *Hor.* 56; *Luc.*, 113, 119, 131, 136, 137, 143; *Acad.*, I, 10, 17, 18, 26, 34; *Fin.* I, 6-7,14; II, 17, 19, 34, 40,106; IV, 3, 15, 49, 72, 73, 79; V, 7, 10, 11, 12,14, 73; cf. III, 10
Aristóxeno de Tarento, teórico musical; – *Fin.* V, 50
Arquidemo de Tarso, filósofo estóico: – *Luc.*, 143
Arquíloco, poeta grego: – *Fin.* II, 115
Arquimedes, cientista grego: – *Fin.* V, 50
Arquitas, filósofo pitagórico: – *Fin.* II, 45; V, 87
Ásia, província: – *Luc.*, 1, 3
Atenas: – *Luc.*, 69; *Acad.*, I, 12; *Fin.* I, 8-9, 39; V, 4, 8
Ático (1): – *Fin.* II, 18; V, 4
Ático (2): cf. Pompónio

Atílio, dramaturgo romano: – *Fin.* I, 5
A(ulo) Atílio Calatino, cônsul 258: – *Fin.* II, 117
M(arco) Atílio Régulo, cônsul 267: – *Par.* 16; *Fin.* II, 65; V, 82, 88
Atos, a mais oriental das penínsulas da Calcídica: – *Fin.* II, 112
Cn. Aufídio, pretor 107?: – *Fin.* V, 54
C. Aurélio Cota, cônsul 252, 248: – *Luc.*, 84, 85
P. Aviânio, amigo de Cícero: – *Luc.*, 80
Báias, topónimo: *Hor.* 40 III
Balbo → Q. Lucílio Balbo
Baulos, topónimo: – *Hor.* 40 III; *Luc.*, 9, 125
Bias, um dos sete sábios da Grécia: – *Par.* 8
Boa Deusa: – *Par.* 32
Bretanha: – *Hor.* 40 III
Brindes, porto de mar: – *Hor.* 40 III
Bruto: – cf. Júnio
Calatino → Atílio
Calcedónia, topónimo → Xenócrates
Califonte, filósofo, filiação desconhecida: – *Luc.*, 131, 139; *Fin.* II, 19, 34-5; IV, 50; V, 21, 73
L. Calpúrnio Pisão Frugi, cônsul 133: – *Fin.* II, 90
Carinas, bairro de Roma: – *Par.* 50
Cármadas, filósofo académico: – *Luc.*, 16
Cármides, epicurista: *Fin.* V, 94
Carnéades, filósofo académico, céptico: – *Hor.* 91 I-X; *Luc.*, 12, 16, 28, 33, 59, 60, 67, 79, 88, 93, 98, 99, 102, 108, 109, 112, 131, 137, 139, 148; *Acad.*, I, 46; *Fin.* II, 35, 38, 59; III, 41, 57; V, 4, 6, 20; cf. II, 42; IV, 49; V, 16, 22
Cartagineses: – *Par.* 12, 16
Cartago: *Fin.* II, 65; V, 70
L. Cássio Longino, trib. pl. 137, cônsul 125: – *Luc.*, 33
Catão → Pórcio
Catilina: → Sérgio Catilina
Cátulo: → Q. Lutácio Cátulo
Cecílio, poeta cómico: – *Fin.* I, 4; cf. II, 13
Q. Cecílio Metelo Macedónico, cônsul 143: – V, 82-3, 88

Censorino → Márcio
Cepião → Servílio
Ceramico, cemitério de Atenas: – *Fin.* I, 39
Cetego: → P. Cornélio Cetego
Cévola: → Múcio
Cícero: → Túlio
Cicieus, etnónimo: – *Fin.* IV, 56
Cila, monstro mitológico: – *Hor.* 83 I-II
Cimérios, povo mítico: – *Luc.*, 61
Cincinato → Quíncio
Cínicos (corrente filosófica): – *Fin.* III, 68
Cinosura, constelação: – *Luc.*, 66
Cipião: cf. Cornélio Cipião
Circeios, topónimo: – *Fin.* IV, 7
Cirenaicos (corrente filosófica): – *Luc.*, 20, 76, 131, 142; *Fin.* I, 23, 39; II, 39, 114
Ciro, rei dos Persas: – *Fin.* II, 116; III, 76
Á(pio) Cláudio, cônsul 471, um dos decênviros encarregados da redacção da Lei das XII Tábuas: – *Fin.* II, 66
M. Cláudio Marcelo, cônsul 155: – *Luc.*, 137
Cleantes, filósofo estóico, sucessor de Zenão: – *Luc.*, 73, 126, 143; *Fin.* II, 69; IV, 7
Clitómaco, filósofo académico: – *Luc.*, 11,16, 17, 78, 98, 102, 109, 137, 139
Codro, rei mítico de Atenas: – *Fin.* V, 62
Colono, topónimo: – *Fin.* V, 3
Consentinos, etnónimo: – *Fin.* I, 7
Consídio, publicano: – *Hor.* 40 II
Corinto (bronzes de): – *Par.* 13, 37, 38; *Fin.* II, 23
C. Cornélio, tribuno da plebe, defendido por Cícero: – *Hor.* 3434
P. Cornélio Cetego, partidário de Catilina: – *Par.* 40
Cn. Cornélio Cipião, tio de Cipião Africano I, morto na península Ibérica em 211, na II Guerra Púnica: – *Par,* 12
P. Cornélio Cipião, pai de Cipião Africano I, morto na Península Ibérica em 211, na II Guerra Púnica: – *Par,* 12

P. Cornélio Cipião Africano I, cônsul 205, vencedor da II Guerra Púnica: – *Par.* 12; *Fin.* II, 56, 106; IV, 22; V, 70; cf. III, 37
P. Cornélio Cipião Africano II Emiliano, cônsul 147, vencedor da III Guerra Púnica, figura dominante de um círculo cultural em que se reuniam filósofos e literatos: – *Par.* 12, 48; *Hor.* 1; *Fin.* I, 7; IV, 23; V, 2, 70
P. Cornélio Cipião Nasica, cônsul 191: – *Fin.* V, 64
P. Cornélio Cipião Nasica Córculo, cônsul 155: – *Luc.*, 137
P. Cornélio Sula, cônsul designado 65: – *Fin.* II, 62
L. Cornélio Sula Félix, cônsul 88, ditador: – *Par.* 46; *Fin.* III, 75
Cota → Aurélio Cota
Crantor, filósofo da Antiga Academia: – *Luc.*, 135; *Acad.*, I, 34; *Fin.* V, 7
Crasso → Licínio
Crates, filósofo académico: – *Acad.*, I, 34
Cremes, personagem de Terêncio: – *Fin.* I, 3; V, 28-9
Creso, rei da Lídia: – *Fin.* II, 87; III, 45, 76; IV, 29, 31
Crisipo, filósofo estóico: – *Luc.*, 73, 75, 87, 93, 97, 138, 140,143; *Acad.*, I, frs. (= Agost., *contra Acad.*, 3, 7, 15 ss.); *Fin.* I, 6, 39; II, 43-4III, 57, 67; IV, 7, 9, 28, 68; V, 89
Cristo (num texto de Sto. Agostinho): – *Hor.* 9 I
Critolau, filósofo peripatético, um dos participantes da chamada "embaixada dos filósofos" de 156/5: – *Fin.* V, 14
Cumas, topónimo, localização de uma das "vilas" de Cícero: – *Acad.*, I, 1; *Fin.* I, 14; id. de Varrão: *Acad.*, I, 1; id. de Cátulo: *Luc.*, 80
Cúria, edifício do Senado: cf. Hostília
M(ânio) Cúrio Dentato, cônsul 290: – *Fin.* II, 30
Dánao, herói mitológico, pai das Danaides: – *Par.* 44
Dánaos (= Gregos): – *Fin.* II, 18
Dárdano, filósofo estóico: – *Luc.*, 69
Dario, rei dos Persas: – *Fin.* V, 92
P. Décio Mure, cônsul 340: – *Fin.* II, 61
P. Décio Mure, filho do precedente, cônsul 312: – *Fin.* II, 61
P. Décio Mure, filho do precedente, cônsul 279: – *Fin.* II, 61

Décios (os), um dos pares pai-filho de entre os precedentes: – *Par.* 12
Defesa de Sexto Róscio, de Améria (= pro Sex. Roscio Amerino oratio): – discurso judicial de Cícero, um dos primeiros da sua carreira de advogado, datado provavelmente de 80: – *Hor.* 7
Delos, topónimo: – *Luc.*, 57, 86
Demétrio de Faleros, discípulo de Aristóteles, filósofo e político: – *Fin.* V, 54
Demócrito de Abdera, filósofo, criador do atomismo: – *Hor.* 53; *Luc.*, 14, 32, 55, 73, 118, 121, 125; *Acad.*, I, 6, 44; *Fin.* I, 18, 20, 2128; II, 102; V, 23, 50, 87; cf. I, 17; IV, 13
Demóstenes, orador ático: – *Hor.* 95 III; *Acad.*, I, 10; *Fin.* V, 5
Diana, deusa (num v. de Énio): – *Luc.*, 89
Dicearco, filósofo peripatético: – *Luc.*, 124; *Fin.* IV, 79
Dinómaco, filósofo peripatético (?): – *Hor.* 83 I-II; *Fin.* V, 21
Diodoro Crono, filósofo megárico: – *Luc.*, 75, 143
Diodoro de Tiro, peripatético: – *Luc.*, 131, (138); *Fin.* II, 19, 34--5; IV, 50; V, 14, 21, 73
Diódoto, filósofo estóico, amigo de Cícero: – *Luc.*, 115
Diógenes de Babilónia, filósofo estóico: – *Luc.*, 98, 137; *Fin.* I, 6; II, 24; III, 33, 49, 57
Díon, académico, amigo de Antíoco: – *Luc.*, 12
Dionísio, tirano de Siracusa: – *Fin.* II,79; IV, 56
Dionísio de Heracleia, estóico dissidente: – *Luc.*,71; *Fin.* V, 94
Druso → Lívio
Édipo, personagem da tragédia de Sófocles *Édipo em Colono*: – *Fin.* V, 3
Éforo, historiador grego: – *Hor.* 29 III
Egipto: – *Fin.* V, 87; (vinagre do): – *Hor.* 82 I
Élea, topónimo → Zenão
Eleáticos, corrente filosófica: – *Luc.*, 129
Electra (tragédia de Sófocles): – *Fin.* I, 5
L. Élio Estilão Preconino, gramático (Suetónio, *De grammaticis et rhetoribus*, III, 1-2): – *Acad.*, I, 8
(Q.) Élio Tuberão, tribuno da plebe 130?: – *Luc.*, 135; *Fin.* IV, 23
M(arco) Emílio Lépido, cônsul 187: – *Fin.* V, 64

Q(uinto) Emílio Papo, cônsul 282: – *Fin.* V, 64
L(úcio) Emílio Paulo Macedónico, cônsul 182, pai de Cipião Emiliano: – *Fin.* V, 70
Empédocles, filósofo: – *Luc.*, 14, 74, 118; *Acad.*, I, 44
Endimião, mitónimo: – *Fin.* V, 55
Q. Énio, poeta: – *Hor.* 3, 86; *Luc.*, (20), 51, 88, (89); *Acad.*, I, 10; *Fin.* I, 4,7; II, 41; IV, 62
Epaminondas, general e político tebano: – *Fin.* II, 62, 67, 97
Epicarmo, título de uma obra de Énio: – *Luc.*, 51
Epicuristas: – *Hor.* 83 III, 96; (amigos de Cícero): *Luc.*, 115
Epicuro, filósofo: – *Hor.* 38, 69 I / 70 I, b83 I-II; *Luc.*, 19, 45, 79, 82, 83, 97, 101, 106, 121, 123, 131, 139, 142; *Acad.*, I, 6, 7, frs. (Agost., *c.Acad.*) *Fin.* I, 6, 13, 14, 16, 18, 25, 26, 27, 28, 29, 38, 39, 42, 45, 57, 62-4, 65, 68, 72; II, 4, 6, 7, 8, 12-13, 15, 18-23, 31, 32, 235, 44, 48, 51, 56, 68, 61, 64, 67-8, 70, 80, 82, 84, 87, 88, 89-90, 92-3, 94, 96, 98-9, 103, 107; III, 3; IV, 11,13, 29, 49; V, 3, 80; cf. II, 22; I, 6, 25, 65, 69; II, 12, 81; I, 27; V, 94
Equécrates, pitagórico: – *Fin.* V, 87
Erecteu, rei mítico de Atenas: – *Fin.* V, 62
Erétria, topónimo → Menedemo
Erilo → Herilo
L. Escribónio Libão, amigo de Cícero e de Varrão: – *Acad.*, I, 3
Esparta: – *Fin.* II, 97
Espártaco, chefe de uma revolta de escravos e gladiadores contra o poder de Roma, em 73-71: – *Par.* 30
Espeusipo, sobrinho de Platão, filósofo académico: – *Acad.*, I, 17, 34; *Fin.* IV, 3; V, 2, 7
Ésquilo, tragediógrafo grego: – *Acad.*, I, 10
Ésquines, orador ático: – *Fin.* V, 5
Estagiros, topónimo → Aristóteles
Estáseas de Nápoles, peripatético: – *Fin.* V, 8, 75
Estilbão (ou Estilpão), filósofo megárico: – *Luc.*, 75
Estóicos, Estoicismo: – *Hor.* 25, 84 I-IV; *Luc.*, 15, 35, 40, 47, 67, 69, 75, 85, 97, 107, 108, 112, 115, 119, 126, 131, 132, 133,

136, 137, 147; *Acad.*, I, 7, 43, fr.(Agostinho, *c. Acad.*); *Fin.* I, 6, 39, 61; II, 13, 17, 24, 34, 42, 68, 76, 119; III, 2-3, 5, 7, 10, 14-5, 17, 21, 26, 35, 41, 46; IV, 2, 6, 10, 12, 14, 15, 19, 30, 33, 43, 61-2, 63, 73, 78; V, 22, 74, 76, 78, 83, 85, 88, 90, 93, 94

Estrabão, homem dotado de uma vista extraordinária, referido por Cícero anonimamente, cf. Plínio, *N.H.*, VII, 85: – *Luc.*, 81

Estráton de Lâmpsaco, filósofo peripatético: – *Luc.*, 121; *Acad.*, I, 34; *Fin.* V, 13

Estratoniceia, topónimo → Metrodoro

Etruscos: – *Hor.* 99 III-IV, 99 V

Euclides de Mégara, filósofo: – *Luc.*, 129

Eufrates, rio: – III, 75

Eurípides, tragediógrafo grego: – *Luc.*, 89; Acad., I, 10; *Fin.* I, 4; II, 105

Euristeu, nome de uma tragédia de Eurípides: – *Luc.*, 89

Evandro, académico: – *Luc.*, 10

C. Fabrício Luscino, cônsul 282, herói republicano: – *Par.* 12, 13, 48, (50); *Fin.* V, 64

Q. Fádio Galo: – *Fin.* II,55, 58

Fálaris, tirano de Agrigento: – *Fin.* IV, 64; V, 85

Faleros → Demétrio; baía de F.: – *Fin.*, V, 5

C. Fânio, cônsul 122, analista: – *Luc.*, 15

Fedro, epicurista: – *Fin.* I, 16; V, 3

Fedro, diálogo de Platão: – *Fin.* II, 4

Fenícia: – *Fin.* IV, 56

Fenícios (num v. dos *Aratea*, fr. 4): – *Luc.*, 66

Fídias, escultor: – *Par.* 5; *Luc.*, 146; *Fin.* II, 115; IV, 34

Filipe, rei da Macedónia: – *Fin.* II, 116

Filipo, aristocrata romano: – *Hor.* 40 III

Filisto, historiador grego: – *Hor.* 29 II

Filoctetes, personagem de uma peça de Sófocles: – *Fin.* II, 94; V, 32

Filodemo, filósofo epicurista: – *Fin.* II, 119

Fílon, megárico: – *Luc.*, 143

Fílon de Larissa, filósofo, mestre de Antíoco e de Cícero: – *Luc.*, 4, 11, 12, 17, 18, (34), 69, 78, 111; *Acad.*, I, 13
C. Flamínio, trib. pl. 232, cônsul 223: – *Luc.*, 13
Fortuna, teónimo: – *Par.* 34
Fregelas, topónimo: – *Fin.* V, 62
Fúrias (= Erínias): – *Par.* 18
Galba → Sulpício
Galieno, imperador romano: – *Hor.* 10
P. Galónio: – II, 24, 35, 90
Gamélion, mês do calendário ático: – *Fin.* II, 101
Gaulês (guerreiro vencido por Torquato): – *Fin.* II, 73
Górgias, sofista: – *Fin.* II, 1
Graco → Semprónio
Grécia: – *Luc.*, 2; *Acad.*, I, 8; *Fin.*, II, 49, 112; III, 4-5; V, 11, 49
Grego, adj.: – *Luc.*, 4, 5; *Acad.*, I, 4, 10, 26 (língua), I, 4, 10, 12 letras); *Fin.*, I, 5, 6, 8-9; (língua) I, 10; (textos) I, 8; (peças de teatro) I, 4; (literatura) I, 1; (palavra) II, 13; III, 15; (linguagem) I, 1; III, 15; (verso) II, 105; (em grego) I, 9; II, 8, 12--13, 15, 19; III, 23; IV, 72; (advérbio, em ~) *Luc.*, 26, 137
Gregos: – *Luc.*, 15, 17, 30, 37, 38, 54; *Acad.*, I, 4, 5, 8, 24, 25; *Fin.*, I, 6, 8, 42; II,18, 62, 68, 80; III, 3, 5, 15, 26, 35, 39, 55; IV, 5; V, 17, 66, 75, 96
Hagnão, académico: – *Luc.*, 16
Hegesino, académico: – *Luc.*, 16
Helesponto, topónimo: – *Fin.* II, 112
Hélice, constelação: – *Luc.*, 66
Heracleia → Dionísio
Heraclito de Éfeso, filósofo pré-socrático: – *Luc.*, 118; *Fin.*, II, 15
Hércules, teónimo: – *Par.* 6, 23; *Luc.*, 108; *Fin.* II, 118-9; III, 66; (personagem de uma tragédia de Eurípides) *Luc.*, 89
Heraclito de Tiro, amigo de Antíoco: – *Luc.*, 11, 12
Herilo de Cartago, filósofo, discípulo de Zenão: – *Luc.* 129; *Fin.* II, 35, 43; IV, 36, 40; V, 23, 73
Hermarco, epicurista: – *Luc.* 97; *Fin.* II, 96, 101
Heródoto, historiador grego: – *Hor.* 29 I; *Fin.* II,87

Hicetas de Siracusa, pitagórico: – *Luc.*, 123
Hierónimo de Rodes, filósofo peripatético: – *Luc.*, 131; *Fin.* II, 8, 16, 19, 32, 35, 41; IV, 49; V, 14, 20, 73
Himeto, monte cerca de Atenas: – *Fin.* II, 112; (mel do H.) *Hor.* 82 I, 82 II
Hímnis, comédia de Cecílio: – *Fin.* II, 22
Hiperides, orador ático: – *Acad.*, I, 10
C. Hírrio, criador de moreias: – *Hor.* 40 III
Homero: – *Luc.*, 52 (v. de Énio); *Fin.*, I, 7; II, 1145-6; V, 49
Horácio Cocles, herói lendário: *Par.* 12
Hortênsio, título de um diálogo de Cícero, de exortação à filosofia: – *Hor.* 3, 4, 5, 7, 8. 9 I, 9 II, 9 III, 10, 22, 26, 34, 43, 49, 50, 59, 62, 64, 69 I / 70 I, 69 II / 70 II, 84, I-IV, 92, 95 I-II, 95 III, 96, 98, 99 I-II, 99 III-IV, 101, 102; *Luc.*, (6); *Acad.*, I, (18)
Q. Hortênsio Hórtalo, orador romano, cônsul 69, personagem do diálogo de Cícero que tomou o seu nome: – *Hor.* 2, 22, 38, 40 III, 49, 52, 59, 62, 103; *Luc.*, 2, 9, 10, 28, 61, 63, 148; *Fin.* I, 2
Hostília (Cúria): – *Fin.* V, 2
L. Hostílio Túbulo, pretor 142: – *Fin.* II, 54; IV, 77; V, 62
Ida, montanha em Creta: *Fin.* V, 64
Iliona, personagem de Énio: – *Luc.*, 10
Imperioso → Mânlio
Itália: *Hor.* 40 III; *Fin.* II, 49
C. Júlio César, ditador: – *Hor.* 40 III
L. Júnio Bruto, cônsul 509, fundador da república romana: – *Par.* 12; *Fin.* II, 66
M. Júnio Bruto, jurista: *Fin.* I, 12
M. Júnio Bruto, pretor 44, amigo de Cícero, assassino de César: – *Par.* 1; *Hor.* 2, 3, 4; *Acad.*, I, 12; *Fin.* I, 1, 8; III, 1; V, 1, 8
D. Júnio Silano Manliano, pretor 141: – *Fin.* I, 24
Júpiter, deus: – *Luc.*, 65; *Fin.* III, 66
Labicana (região), arredores de Roma: – *Par.* 50
Lacedemónios: – *Fin.* II, 97
Lácides, académico: – *Luc.*, 16

Lâmpsaco, topónimo → Estráton
Lanúvio, topónimo (→ Tório Balbo): – *Fin.* II, 63
Latino(s), latim: – *Acad.*, I, 8; (adj.) *Acad.*, I, 3, 9, 10, 12, 25, 26; (adv., em laim): *Acad.*, I, 14, 18, 25; *Fin.* III, 40; I, 10; I, 4, 8, 10; II, 10, 13; III, 5, 15-16; I, 4; I, 1, 4; I, 5, 8; II, 8, 10, 12--15, 77, 105; III, 5, 40; IV, 72; V, 96; I, 23; II, 61; ; III, 15
C. Lélio Sapiente, cônsul 140: – *Fin.* II,24, 25, 59; IV, 23; V, 2
Lemnos, ilha do Egeu: – *Fin.* II, 94
Leónidas, rei de Esparta: – *Fin.* II, 62, 97
Leontinos, topónimo → Górgias
Leucipo, filósofo atomista: – *Luc.*, 118
Libão → Escribónio
Líbero, deus: – *Acad.*, I, fr. (Agostinho, *contra Academicos); Fin.* III, 66
Licêncio, personagem de um diálogo de Sto. Agostinho: – *Hor.* 40 III, 82 II, 91 I-X
Liceu, escola de Aristóteles: – *Acad.*, I, 17
L. Licínio Crasso, famoso orador da geração anterior a Cícero, personagem do diálogo *De oratore:* – *Par.* 41; *Hor.* 40 II, 40 III, 40 IV
M. Licínio Crasso Agelasto, pretor 126?: – *Fin.* V, 92
P. Licínio Crasso Muciano, cônsul 131: – *Luc.*, 13
M. Licínio Crasso, o Rico, cônsul 70, membro do chamado "primeiro triunvirato": – *Par.* 42, 43, 44, 45, 47; *Fin.* II, 57; III, 75
L. Licínio Luculo, pretor 104, pai dos dois Luculos que se seguem: – *Luc.* (1)
L. Licínio Luculo, cônsul 74, amigo de Cícero e protagonista do diálogo que tem o seu nome: – *Hor.* 21, 23, 26, 35, 40 III; *Luc.*, (1), (1-2), (3), (4), 9, 10, (11), 11-62 (discurso de ~) (14), (61), (63), (64), 66, (77), (79), 148, *Fin.* II, 107; III, 8
M. Licínio Luculo (adoptado depois, com o nome de M. Terêncio Varrão Luculo), cônsul 73, irmão do precedente: – *Luc.*, (1)
M. Licínio Luculo, filho do Luculo que foi cônsul em 74): – *Fin.* III, 7-8

L. Licínio Murena, combateu na guerra contra Mitridates, em 83-82, pai do seguinte: – *Luc.*, 2
L. Licínio Murena, defendido por Cícero em 63, cônsul 62, filho do precedente: – *Fin.* IV, 74
Licínio Murena, criador de moreias: – *Hor.* 40 III
Licino: cf. Pórcio
Lícon, peripatético: – *Fin.* V, 13
Licurgo, lendário legislador de Esparta: – *Luc.*, 136; *Fin.* II, 67
Lisipo, escultor grego: – *Luc.*, 85
M. Lívio Druso, cônsul 112: – *Fin.* IV, 66
Locros, topónimo: – *Fin.* V, 87
C. Lucílio, poeta satírico: – *Luc.*, 102; *Fin.* I, 7, 9; II, 23, 25; V, 92; cf. I, 5
Q. Lucílio Balbo, personagem da obra de Cícero *De natura deorum*, seguidor do estoicismo: – *Hor.* 84 I-IV
Lucrécia, heroína lendária romana: – *Fin.* II, 66; V, 64
Esp. Lucrécio Tricipitino, cônsul suf. 509, pai da precedente: – *Fin.* II, 66
Lucrino (lago): – *Hor.* 40 II, 40 III; cf. *Luc.*, 125 nota (= *Acad.*, IV, fr.)
Luculo → Licínio
Luculo, título de um diálogo de Cícero: – *Hor.* 26
Luscinos → Fabrício Luscino
Q. Lutácio Cátulo, cônsul 102, pai do seguinte: – *Luc.*, (12), (18), (148)
Q. Lutácio Cátulo, político romano, cônsul 78, amigo de Cícero, protagonista do diálogo de Cícero que tinha o seu nome (*Cátulo* = livro primeiro dos *Academica priora*, perdido), personagem ainda do *Hortênsio* e do *Luculo*: – *Hor.* 22, 34; *Luc.*, 9, 148, 65 (homens como C.), 11, 12 (C. como personagem), 10, 63, 64 (falas), 10, 64, 89, 145 (vocativo), (9), 80 (a sua vila de Cumas), 80 (a sua vila de Pompeios)
Macedónios: – *Fin.* I, 24
M(ânio) Manílio, cônsul 149: – *Par.* 50; *Fin.* I, 12
Mânio Cúrio, herói romano do tempo da república: – *Par.* 12, 38, 48 (50)

T. Mânlio Imperioso Torquato, cônsul 347: – *Fin.* I, 23, 34; II, 60--1, 72; cf. II, 105; I, 25, 34
T. Mânlio Torquato, cônsul 165: – *Fin.* I, 24
A. Mânlio Torquato, pretor 70?: – *Fin.* II, 72
L. Mânlio Torquato, cônsul 65, amigo de Cícero, pai do participante do diálogo dos Liv. I-II do *De finibus*: – *Fin.* I, 39; II, 62
L. Mânlio Torquato, filho do precedente: – *Fin.* I,13-15, 23-4, 28; II, 3, 16, 18, 20, 21, 23, 24, 48, 51, 60, 67, 69, 74, 80, 99, 103, 107, 109, 113, 116, 119; III, 2-2-3; V, 21
Mantineia, topónimo: – *Fin.*, II, 97
C. Mário, general e político, natural de Arpino como Cícero, que fez dele o herói de um seu poema de carácter épico: – *Par.* 16; *Luc.*, 13; *Fin.* II, 105
Marsos, povo itálico, guerra contra os ~~:. – *Hor.* 40 III
Q. Máximo, irmão de Cipião Emiliano Africano II: – *Par.* 48
Máximo(s), cognome de vários membros da *gens* Fábia, dos quais o mais famoso foi Q. Fábio Máximo, que se distinguiu na guerra contra Aníbal: – *Fin.* III, 37
Medeia (tragédia de Énio): – *Fin.* I, 5
Mégara, topónimo → Euclides
Megáricos, filósofos da Escola de Euclides: – *Luc.*, 129
Melântio de Rodes, académico, discípulo de Carnéades: – *Luc.*, 16
Melisso de Samos, filósofo: – *Luc.*, 118
Menandro, poeta cómico grego: – *Fin.* I, 4, 7
Menedemo de Erétria, filósofo: – *Luc.*, 129
Menipo de Gádaros, filósofo, inspirou a Varrão as *Sátiras menipeias*: – *Acad.*, I, 8
Metaponto, topónimo: – *Fin.* V, 4
Metelo → Cecílio
Metrodoro de Estratoniceia, discípulo de Carnéades, depois converteu-se ao epicurismo: – *Luc.*, 16, 78
Metrodoro de Quios, discípulo de Demócrito: – *Luc.*, 73
Metrodoro de Lâmpsaco, amigo e discípulo de Epicuro: – *Fin.* I, 25; II, 7, 92, 96, 98, 101

Mezêncio, rei etrusco (personagem da *Eneida*): – *Hor.* 99 III-IV
Micénicos: *Fin.* II, 18
Milcíades, general grego: – *Fin.* II, 67
Minerva (= Atena): – *Par.* 5; *Acad.*, I, 18
Mirmécides, escultor miniaturista: – *Luc.*, 120
Mitridates, rei do Ponto (3.ª guerra de ~~): – *Luc.*, 1, 3
Mnesarco, estóico: – *Luc.*, 69; *Acad.*, I, 46; *Fin.* I, 6
Múcio Cévola, herói lendário: – *Par.* 12
P. Múcio Cévola, cônsul 133, pontífice máximo, jurista: – *Hor.* 59; *Luc.*, 13; *Fin.* I, 12; II, 54; IV, 77
Q. Múcio Cévola, cônsul 112: – *Fin.* I, 8-10
M. Múmio, cônsul 146, destruidor de Corinto: – *Par.* 38
Murena → Licínio
Musas (de Varrão): – *Acad.*, I, 2
Nápoles, cidade da Campânia: – *Hor.* 40 III; (vila de Luculo em ~): *Luc.*, 9
Nápoles → Estáseas
Navígio, personagem do diálogo *Contra os Académicos*, de Sto. Agostinho: – *Hor.* 82 II, 91 I-X
Neoptólemo, personagem de uma tragédia de Q. Énio: – *Hor.* 3
Neptuno, deus: – *Hor.* 40 II; Pórtico de ~~ em Putéolos: – *Luc.*, 80
Nicómaco de Tiro, desconhecido, mencionado no texto como amigo de Hortênsio: – *Hor.* 25
Nicómaco, filho de Aristóteles: – V, 12
Ninfas (templo das ~~): – *Par.*31
Numa Pompílio, 2.º rei de Roma, sucessor de Rómulo: – *Par.* 11
Numantinos, etnónimo: – *Fin.* II, 54
Q. Numitório Pulo: – *Fin.* V, 62
Núrsia, topónimo: – *Fin.* II, 58
Cn. Octávio, cônsul 165: – *Fin.* I, 24
Cn. Octávio, cônsul 76: – *Fin.* II, 93
Orata → Sérgio
Orco, mundo dos mortos: – *Fin.* II, 22
Orestes, personagem de uma tragédia de Pacúvio: – *Fin.* I, 65; II, 70; V, 63

Oretes, sátrapa: – *Fin.* V, 92
M. Pacúvio, poeta trágico: – *Acad.*, I, 10; *Fin.* I, 4; V, 31
Panécio de Rodes, filósofo estóico: – *Hor.* 1; *Luc.*, 5, 107, 135; *Fin.* I, 6; II, 24; IV, 23,79
Parménides de Élea, poeta e filósofo: – *Luc.*, 14, 74, 118, 124
Paulo → Emílio
Sex. Peduceu, pretor 77: – *Fin.* II, 58
Penélope, mulher de Ulisses: – *Luc.*, 95
Péricles, estadista ateniense: – *Fin.* V, 5
Peripatéticos: – *Luc.*, 112, 113, 115, 131, 139; *Acad.*, I, 17, 22; *Fin.* II, 34, 68, 76; III, 41, 43; IV, 2, 5, 10, 57, 78; V, 7-9, 21-2, 76, 78, 86, 93; cf. 5, 14, 75,94
Persas, etnónimo: – *Fin.* II, 92; V, 87
Perses / Perseu, rei da Macedónia: – *Fin.* V, 70
C. Pérsio: – *Fin.* I, 7
Pílades, amigo de Orestes, personagem de Pacúvio: – *Fin.* II, 79; V, 64; cf. II, 84
Píndaro, poeta grego: – *Fin.* II, 115
Pirro, rei do Epiro: – *Par.* 48; *Fin.* II, 61; V, 64
Pírron, filósofo céptico: – *Luc.*, 130; *Fin.* II, 35, 43; III, 11-12; IV, 43, 49, 60; V, 23
Pisão → Calpúrnio, Púpio
Pitágoras, filósofo, matemático e místico: – *Fin.* V, 4, 50, 87; cf. II, 79
Pitagóricos, seguidores de Pitágoras: – *Luc.*, 118
Pítico → Apolo
Platão, filósofo, fundador da Academia: – *Hor.* 84 I-IV; *Luc.*, 14, 15, 74, 118, 123, 127, 129, 142; *Acad.*, I, 7, 10, 16, 17, 19, 33, 34, 46 *Fin.* I, 5, 7, 14, 72; II, 2, 4, 15, 45, 52, 92; IV, 3, 21, 56, 61, 64, 72, 79; V, 2, 7, 50, 58, 84, 87,
C. Plócio, cavaleiro de Núrsia: – *Fin.* II, 58
Plotino, filósofo neoplatónico: – *Hor.* 8
Pólemon, filósofo académico: – *Luc.*, 113, 131, (132); *Acad.*, I, 34; *Fin.* II, 34-5; IV, 3, 14, 45, 51, 61; V, 2, 7, 14, 94
Policleto, escultor: – *Luc.*, 146; *Fin.*, II, 115

Polícrates, tirano de Samos: – *Fin.* V, 92
Polieno, epicurista: – *Luc.*, 106; *Fin.* I, 20
Q. Pompeio, cônsul 141: – *Luc.*, 13; *Fin.* II, 54
Cn. Pompeio Magno, general e político: – *Hor.* 26, 40 III; *Fin.* II, 57
Pompeios, topónimo, vila de Cícero em ~~: – *Luc.*, 9, 80
T. Pompónio Ático, amigo de Cícero: – *Acad.*, I, 1, 2, 14, 18. 25, 33, 35, *Fin.* I, 16; II, 67; V, 1, 3-4, 8, 96
T. Pôncio, centurião: – *Fin.* I, 9
Ponto, reino de Mitridates: – *Luc.*, 2
Porsena, rei etrusco: – *Par.* 12
M. Pórcio Catão, o Censor: – *Par.* 12; *Hor.* 1; *Luc.*, 5; *Fin.* III, 37; V, 2
M. Pórcio Catão, de Útica: – *Par.* 1, 2, 3; *Fin.* III, 7-8, 11-12, 15, 40, 76; IV, 1-3, 14, 19, 24, 37, 44, 50, 60-2, 65
Pórcio Licino, poeta, crítico literário: – *Fin.* I, 5
Porta Dupla (Dípylon), uma das entradas de Atenas: – *Fin.* V, 1
Posidónio, filósofo estóico: – *Hor.* 25; *Fin.* I, 6
A. Postúmio Albino, cônsul 151, analista: – *Luc.*, 137
Postúmio de Quios (?): – *Fin.* II, 70
Prazer, representado alegoricamente numa pintura: – *Fin.* II, 69
Précia, amante de → P. Cornélio Cetego: – *Par.* 40
Priene, terra natal de Bias, um dos sete sábios: – *Par.* 8
Protágoras de Abdera, sofista: – *Luc.* 142
Protréptico, título de uma obra de Aristóteles, incitamento à prática da filosofia; – *Hor.* 10
Ptolemeu (ginásio de): – *Fin.* V, 1
Ptolemeu I, monarca do Egipto: – *Fin.* V, 54
M. Púpio Pisão, cônsul 61: – *Fin.* IV, 73; V, 1-3, 5, 6, 7-8, 75, 76, 78, 95
Putéolos, topónimo: – *Luc.*, 80, 100, 125; *Fin.* II, 84
L. Quíncio Cincinato, ditador semilendário: – *Fin.* II, 12
Quios, topónimo → Aríston, Metrodoro
Rabírio, epicurista: – *Acad.*, I, 5
Ravena, cidade do norte da Itália: – *Hor.* 40 III

Régulo: → Atílio
Rodes → Hierónimo, Melântio; esturjão de ~~: – *Hor.* 40 III
Roma: – *Par.* 27, 29, 30, 32; *Luc.*, 2, 11; *Acad.*, I, 1, 2; *Fin.* II, 106;
Romano: – *Luc.* 6 (povo R.); *Fin.* I, 9 (num v. de Lucílio); I, 10; II, 66, 76 (povo R.); II, 58 (cavaleiro R.); I, 4 (nome R.)
Rómulo, fundador e primeiro rei de Roma: – *Par.* 11; *Hor.* 98
Sex. Róscio Amerino, cliente de Cícero: – *Hor.* 7
P. Rutílio Rufo, cônsul 105: – *Fin.* I, 7
Sabino: – I, 9 (num v. de Lucílio)
Saguntinos, habitantes de Sagunto: – *Par.* 24
Samnitas, povo itálico: – *Par.* 48
Samos: cf. Polícrates
Sardanapalo, rei da Síria: – *Fin.* II, 106
Saturnino → Apuleio
C. e P. Sélio, irmãos, amigos de Cícero: – *Luc.*, 11
Ti. Semprónio Graco, cônsul 177: – *Fin.* IV, 65
Ti. Semprónio Graco, tribuno da plebe 133: – *Luc.*, 13, 15; *Fin.* IV, 65
C. Semprónio Graco, tribuno da plebe 123: – *Fin.* IV, 65-6
Semprónio Tuditano, parente de Cátulo, doente mental: – *Luc.*, 89
Séneca: → Aneu Séneca
Sereias, mitónimo: – *Hor.* 8; *Fin.* V, 49
L. Sérgio Catilina, político, chefe da conspiração descoberta e derrotada por Cícero no ano do seu consulado: – *Par.* 27
C. Sérgio Orata: – *Hor.* 40 II, 40 III, 40 IV; *Fin.* II, 70
Cn. Servílio Cepião, cônsul 141: – *Fin.* II, 54
Q. Servílio Cepião, tribuno militar 72, † 67: – *Fin.* III, 8
P. Servílio Gémino, cônsul 252, 248, e Q. Servílio Gémino, dois irmãos gémeos indestrinçáveis um do outro: – *Luc.*, 56, 84-85
P. Sextílio Rufo: – *Fin.* II, 55
Sicília: – *Fin.* I, 7; II, 79; moreias da ~~: *Hor.* 40 III
Silano: cf. Júnio
Simónides, poeta grego: – *Fin.* II, 104

Siracusa, cidade da Sicília: – *Fin.* II, 92; → Hicetas
Síria: – *Fin.* II, 106
Síron, epicurista: – *Luc.*, 106; *Fin.* II, 119
Sócrates, filósofo: – *Par.*, 23; *Hor.*, 48; *Luc.*, 14, 15, 74, 123, 129, 131, 136; *Acad.*, I, 3, 15, 16, 17, 44, 45; *Fin.* II, 1-2, 90; V, 84, 87, 88
Sofistas: – *Luc.*, 72
Sófocles, poeta trágico ateniense: – *Fin.* I, 5; V, 3
Sólon, estadista e poeta ateniense: – *Luc.*, 136; *Fin.* II, 67, 87; III, 76
Sula → Cornélio Sula
Ser. Sulpício Galba, pretor 187: – *Luc.*, 51
Synephebi (Os Jovens Companheiros), comédia de Cecílio: – *Fin.* I, 4
Tales de Mileto, filósofo naturalista: – *Hor.* 52; *Luc.*, 118
Tântalo, mitónimo: – *Fin.* I, 60
Tarento: – *Fin.* I, 7; V, 87
L. Tarquínio Colatino, marido de Lucrécia, cônsul 509: – *Fin.* II, 66
L. Tarquínio o Soberbo, rei da dinastia etrusca : – *Par.* 11; *Fin.* III, 75
Temista, discípula de Epicuro: – *Fin.* II, 68
Temístocles, político e general ateniense: – *Luc.*, 2; *Fin.* II, 67, 104, 116
Teodoro, amigo de S. Agostinho: – *Hor.* 8
Teofrasto, filósofo, discípulo e sucessor de Aristóteles: – *Fin.* I,6, 14; IV, 3, 79; V, 10, 11, 12, 13, 54, 73, 77, 85-6
Teopompo, historiador grego: – *Hor.* 29 II, (29 III)
P. Terêncio Afro, poeta cómico romano: – *Fin.* I, 3, 4; V, 28
M. Terêncio Varrão, erudito, amigo de Cícero, personagem dos *Academici libri:* – *Acad.* I, 1, 2, 3, 15, 43; discurso de V.: *Acad.*, I, 19 ss.
M. Terêncio Varrão Luculo, cônsul 73 → M. Licínio Luculo, cônsul 74
Termópilas: – *Fin.* II, 97

Teseu, herói mítico de Atenas: – *Fin.* I, 65
Tetrílio Rogo, amigo de Luculo: – *Luc.*, 11
Tibre, rio: – *Hor.* 40 III; *Fin.* V, 70
Timágoras, epicurista: – *Luc.*, 80
Timeu, pitagórico: – *Fin.* V, 87
Timeu, diálogo de Platão: – *Luc.*, 123; *Fin.* II, 15
Timócrates, herdeiro de Epicuro: – *Fin.* II, 101
L. Tório Balbo, de Lanúvio: – *Fin.* II, 63, 65, 70
Torquato → Mânlio
Q. Trábea, poeta cómico romano: – *Fin.* II, 13
Triário: cf. Valério
Trigécio, personagem do diálogo de Sto. Agostinho *Contra os Académicos:* – *Hot.* 69 III-XVI; 91 I-X
Tritânio, centurião: – *Fin.* I, 9
Tróia: – *Fin.* V, 49
Tuberão → Élio
Túbulo → Hostílio
Tucídides, historiador grego: – *Hor.* 29 I
Tuditano → Semprónio
L. Túlio Cícero, primo do orador: – *Fin.* V, 1, 5-6, 8, 15, 71, 75-6, 86, 95
M. Túlio Cícero, orador e filósofo: – *Hor.* 7, 8, 9 I-III, 10, 18, 26, 34, 40 IV, 43, 48, 50, 59, 62, 64, 69 I / 70 I, 69 II / 70 II, 69 III-XVI, 73, 82 II, 83 I.II, 83 III, 84 I-IV, 91 I.X, 95 I-2, 95 III, 96, 98, 99 I-II, 99 III-IV, 101, 102; *Luc.*, *Acad.*, *Fin.*: – passim
Q. Túlio Cícero, irmão do orador, pretor 62: – *Fin.* V, 1, 3, 6, 8, 95
Túsculo, vila de Cícero: – *Luc.*, 148; id. de Luculo: *Luc.*, 148; *Fin.* III, 7
Ulisses, herói homérico: – *Fin.* V, 49; (num v. de tragédia): *Luc.*, 89
Valeriano, imperador romano: – *Hor.* 10
P. Valério Publícola, cônsul 509: – *Luc.*, 13
C. Valério Triário: – *Fin.* I, 13-4, 25-7, 72; II, 21, 74, 119

A. Vário: – *Fin.* II, 62
Varrão → Terêncio
Vergínia: – *Fin.* II, 66; V, 64
L. Vergínio, pai e assassino da precedente: – *Fin.* II, 66; V, 64
Véseris, rio na Campânia: – *Fin.* I, 23
Virtudes, representadas alegoricamente numa pintura: – *Fin.* II, 69
Vocónia, lei: – *Fin.* II, 55
Xenócrates, filósofo, discípulo de Platão: – *Luc.*, 113, 124, 136, 137, 143; *Acad.*, I, 17, 34, 39; *Fin.* IV, 3, 15, 49, 79; V, 2, 7
Xenófanes de Cólofon, poeta e filósofo: – *Luc.*, 14, 74, 118, 123, 129
Xenofonte, discípulo de Sócrates, escritor: – *Fin.* II, 92
Xerxes, rei dos Persas: – *Fin.* II, 112; (Xerxes de toga, alcunha dada a Luculo por Cn. Pompeio Magno): *Hor.* 40 III
Zenão de Cício, fundador do Estoicismo: – *Hor.* 69 I / 70 I; *Luc.*, 16, 18, 66, 71, 76, 77, 113, 126, 129, 130, 131, 132, 134, 135, 139, 144; *Acad.*, I, 34, 35, 42, 44, fr. (Agostinho, *c. Acad.*); *Fin.* II, 17, 35; III, 5, 14-5, 51; IV, 3-4. 7-9, 12, 14, 19, 44-5, 47, 51, 55-6, 59, 60, 61, 69-70, 72, 73; V, 79, 84, 88, 94
Zenão de Élea, filósofo, fundador da escola eleática: – *Luc.*, 129
Zenão de Sídon, epicurista: – *Acad.*, I, 46; *Fin.* I, 16
Zêuxis, pintor: – *Fin.* II, 115

ÍNDICE GERAL

ADVERTÊNCIA V

INTRODUÇÃO VII

1. Cícero, biografia sumária VIII
2. Cícero: a obra XI

- *Consolação* XV
- *Paradoxos dos estóicos* XVII
- *Hortensus* XXIII
- *Livros Académicos* XXXII
- *As últimas fronteiras do bem e do mal* XLVIII

CRONOLOGIA LXV

BIBLIOGRAFIA LXXI

A] Edições e/ou traduções de obras de Cícero LXXI
B] Edições e/ou traduções de obras de outros autores . LXXIV
C] Estudos modernos LXXXI

CÍCERO: TEXTOS FILOSÓFICOS: 1

I – *Paradoxos dos Estóicos* 3

Prefácio 5
Paradoxo I 7
Paradoxo II 11
Paradoxo III 13
Paradoxo IV 17

Paradoxo V 21
Paradoxo VI 26

II – *Hortênsio, Exortação à Filosofia* (fragmentos) 33

III – *Luculo (Academica priora)* 93

IV – *Da Antiga à Nova Academia (Academica posteriora* . . 209

Livro I 211
Livro II 239
Livro III 243

V – *As Últimas Fronteiras do Bem e do Mal (De finibus bonorum et malorum)* 245

Livro I 247
Livro II 287
Livro III 365
Livro IV 413
Livro V 463

ÍNDICE ONOMÁSTICO 527

ÍNDICE GERAL 549

Esta edição de Textos Filosóficos foi impressa
e encadernada para a *Fundação Calouste Gulbenkian*,
nas oficinas da Tipografia Lousanense, Lda., Lousã

A tiragem é de 500 exemplares

Junho de 2018

Depósito Legal n.º 441873/18

ISBN 978-972-31-1465-2

EDIÇÕES DA FUNDAÇÃO
CALOUSTE GULBENKIAN

Textos Clássicos
Próxima publicação:
Poética, 6.ª Edição
Aristóteles

Cultura Portuguesa
Próxima publicação:
Cancioneiro da Juromenha
Edição de Barbara Spaggiari

Manuais Universitários
Próxima publicação:
Estatística Bayesiana, 2.ª Edição
Revista e Aumentada
Carlos Daniel Paulino
Maria Antónia Turkman
Bento José Murteira
Giovani Loiola da Silva

EDIÇÕES
DA FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN

TEXTOS CLÁSSICOS – As raízes da cultura estão naquelas obras chamadas clássicas, obras cuja mensagem se não esgotou e permanecem fontes vivas do progresso humano. Por isso a Fundação, ao esquematizar o seu Plano de Edições, julgou que seria indispensável colocar ao alcance do público lusófono livros que marcassem momentos decisivos na história dos vários sectores da civilização. Da ciência pura à tecnologia, da quantidade abstracta ao humanismo concreto, procurar-se-á que os depoimentos mais representativos figurem nesta nova série editorial. Para dificultar ao mínimo o acesso do leitor, todas as obras serão vertidas em português e apresentadas com a dignidade e a segurança que naturalmente lhes são devidas. Integrando na língua pátria estes grandes nomes estrangeiros, supomos contribuir para uma mais perfeita consciência da própria cultura nacional, cujos clássicos terão também o lugar que lhes compete no Plano de Edições da Fundação Calouste Gulbenkian. ■ MARCO TÚLIO CÍCERO (106-43 a.C.). Pelas circunstâncias dramáticas da época em que viveu, o período final da República Romana, marcado por sangrentas guerras civis que construíram a via conducente ao regime imperial; pela intensidade cultural e política do tempo, assinalada pela presença de grandes nomes pela História registados, como Mário e Sula, Pompeio e Júlio César, Marco Bruto, Octávio e Marco António, como o erudito Terêncio Varrão, o historiador Salústio ou os poetas Lucrécio e Catulo; pela sua actividade pessoal como advogado, jurista, estadista e pensador, Cícero faz jus a ser considerado uma das figuras mais notáveis da Antiguidade Clássica, e em particular da cultura romana. A sua obra, quer sob o aspecto quantitativo, quer, sobretudo, sob o aspecto qualitativo é indispensável a quem queira inteirar-se dos valores legados por Roma ao Ocidente, tanto no conteúdo em função da época histórica era que foi produzida, bem como nas transformações que a sua recepção foi conhecendo ao longo dos dois milénios que de Cícero nos separam. Várias dezenas de discursos, judiciais e políticos, chegaram até nós, além de importantes obras consagradas ao estudo da oratória e da retórica, e de escritos de índole filosófica, que desde a Antiguidade, passando pela idade Média e o Renascimento, até ao Iluminismo tiveram grande popularidade e não menor influência na cultura europeia. Apenas como século XIX e o florescimento dos Estudos Clássicos assinalados pelo maior relevo dado à cultura grega e pela subsequente subalternização das letras latinas, a figura de Cícero passou a ocupar um lugar secundário, marcado pelo juízo negativo de Theodor Mommsen, para quem o orador romano não merecia consideração de maior, nem como homem, nem como escritor, nem, acima de tudo, como político – esmagado pela supremacia e visão de futuro do seu contemporâneo Júlio César. Pelo que concerne em particular aos textos filosóficos de Cícero dois factos há que merecem ser assinalados. Em primeiro lugar, e independentemente do valor que se lhes atribua como *filosofia*, há que reconhecer-lhe enorme importância para o conhecimento das correntes filosóficas gregas da época helenística: estoicismo, epicurismo, cepticismo, etc., dado o facto de os textos destes filósofos se terem perdido, salvo as referências que lhes fazem outros autores, como é o caso de Cícero. É ao orador romano que Epicuro, Zenão e Crisipo, Pirron, Arcesilau, Carnéades, e inúmeros outros, devem grande parte, ou mesmo a totalidade do que hoje ainda sabemos sobre eles. Em segundo lugar há que ter em conta, como tem sido posto em relevo nas últimas décadas, o valor pessoal de Cícero *como filósofo*. É certo que, como o próprio reconhece, não foi um pensador original como o foram Platão, Aristóteles, Epicuro, e alguns outros. Cícero expõe nas suas linhas gerais o pensamento dos epicuristas ou dos estóicos, mas sobretudo *pensa o valor dessas teorias quando elas passam do ambiente restrito das escolas para a vida de cada um de nós*. Com Cícero a filosofia deixa de ser um saber hermético para iniciados e torna-se no que Pierre Hadot chama 'une manière de vivre' que deixou marcas em todas as circunstâncias da sua vida e em todas as páginas da sua obra, e a este título constituem uma leitura de grande significado cultural e um auxiliar muito válido na recuperação de valores fundamentais em que o nosso tempo se revela tão parco. ■ JOSÉ ANTÓNIO SEGURADO E CAMPOS, é Professor Catedrático Jubilado da Faculdade de Letras de Lisboa, em que ingressou como Segundo Assistente em 1964 e se doutorou em Março de 1974, com um estudo sobre a *Tragédia Octávia*, atribuída a Séneca. Participou em diversos congressos e colóquios, nacionais e internacionais, com apresentação de comunicações (Londres, Boston, Clermont-Ferrand) e orientou seminários sobre "Camões e 'Os Lusíadas'" nas Universidades de Colónia e Oxford. Além de diversos artigos sobre autores gregos, latinos e portugueses, publicou: *A Tragédia Octávia – a obra e a época* (tese de doutoramento), a tragédia *Tiestes*, de Séneca, tradução do latim, introdução e notas (Editorial Verbo); *Tópicos*, de Aristóteles, tradução do grego, introdução e notas (Imprensa Nacional – Casa da Moeda); *Oração contra Leócrates*, de Licurgo, tradução do grego, com introdução e notas (Coimbra, Classica Digitalia). Editadas pela Fundação Gulbenkian publicou ainda as obras seguintes: *Cartas a Lucílio*, de Lúcio Aneu Séneca, traduzidas do latim, com introdução e notas; *Ulisseia ou Lisboa Edificada*, poema de Gabriel Pereira de Castro, edição, comentário e vários anexos; *Instituições – Direito Privado Romano*, de Gaio, tradução do latim, introdução e notas. Com o presente volume inicia a publicação de uma versão portuguesa dos *Textos Filosóficos* de Cícero, segundo o modelo das obras de autores latinos acima assinaladas.

ISBN: 978-972-31-1465-2