# TEXTOS FILOSÓFICOS

## II
## DIÁLOGOS EM TÚSCULO

Marco Túlio Cícero

FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN

# TEXTOS FILOSÓFICOS

## II

## DIÁLOGOS EM TÚSCULO



*Marco Túlio Cícero*

# TEXTOS FILOSÓFICOS

# II

# DIÁLOGOS EM TÚSCULO

---

Marco Túlio Cícero

*Tradução do latim, introdução e notas*
de
J. A. SEGURADO E CAMPOS

FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN

Reservados todos os direitos de harmonia com a lei
Edição da
FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN
Av. de Berna | Lisboa
2014

Depósito Legal n.º 352 418/12
ISBN: 978-972-31-1528-4

*Quando procuramos determinar quais são os pilares em que assenta a formação das consciências no mundo ocidental, há uma obra que nunca pode faltar, e essa é o conjunto dos tratados filosóficos de Cícero.* [...] *Eles são fundamentais, quer pela importância permanente dos temas versados, quer pela forma atraente por que são expostos, quer ainda, e sobretudo, pelo elo insubstituível que representam entre a filosofia grega, que continuam, e a* sapientia *romana, que começam a moldar.*

Maria Helena da Rocha Pereira

# INTRODUÇÃO

## [1] O plano filosófico de Cícero

No tratado *De diuinatione*, redigido nos meses que precederam os Idos de Março de 44, Cícero expõe a arquitectura a que obedece o seu projecto de dotar a literatura latina de um *corpus* de textos de natureza filosófica, género 'literário' até então não representado em Roma por obras de real valor. Se tal plano foi estabelecido *a priori*, isto é, antes da redacção de qualquer uma das obras que o compõem, ou, pelo contrário, apenas foi posto por escrito no momento em que o autor já tinha publicado vários textos pertinentes, é para a presente introdução pouco relevante. O certo é que Cícero inculca no leitor que as suas obras se organizam como um todo que pretende cobrir as diversas áreas em que as várias escolas dividem as disciplinas filosóficas[1].

## [2] *Hortênsio. Os livros Académicos*

O edifício filosófico concebido pelo Arpinate inicia-se com um prólogo, o *Hortênsio*, ao mesmo tempo iniciação e exortação à prática da filosofia, um verdadeiro προτρεπτικός[2] à maneira de Aristóteles[3].

---

[1] V. Cícero, *De diuinatione*, II, 1-2.

[2] Προτρεπτικός (λόγος) "discurso persuasivo".

[3] V. Aristoteles, *Protreptikos. Hinführung zur Philosophie*, Rekonstruiert,

Ao *Hortênsio* segue-se a composição dos *Académicos*, algo atribulada, já que se iniciou com uma versão em dois livros de que se conservou apenas o segundo, intitulado *Luculo*, e culminou numa versão em quatro livros, de que chegou até nós o primeiro, incompleto, e poucos e diminutos fragmentos dos outros três. Com a redacção dos *Académicos*, Cícero introduz o leitor na problemática das partes da filosofia: desde a Academia platónica formou-se a tendência para dividir a filosofia em três grandes áreas: a lógica, ou dialéctica, que tem por objecto o problema do conhecimento (O que é conhecer? O que podemos nós conhecer? Como distinguir o conhecimento verdadeiro do conhecimento falso?); a ética, área fundamental da filosofia, reflexão sobre os limites do bem e do mal, sobre a identificação do verdadeiro 'bem' para o homem, o 'sumo bem' equiparado por algumas correntes à virtude, por outras ao prazer; e a física, cujo objecto de estudo é a estrutura do universo, a sua origem, a existência, ou não, de um princípio divino responsável pelo equilíbrio e harmonia dos corpos celestes.

Com os *Académicos* Cícero entra directamente na prática da filosofia, por um lado ao afrontar um problema prévio a toda a investigação, isto é, o problema do conhecimento, e por outro ao estabelecer a sua própria posição como filósofo: desde os *Académicos*, Cícero define-se como seguidor do cepticismo da Nova Academia de

---

übersetzt und kommentiert von Gerhart Schneeweiß, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Texte zur Forschung), 2005. – O pequeno texto com que iniciámos a tradução deste conjunto de obras de Cícero, os *Paradoxos dos Estóicos*, não é mencionado pelo autor neste contexto, ou porque não lhe atribuía grande valor filosófico, ou por entender que não se integrava na arquitectura projectada.

acordo com a tendência que à Escola foi dada pelo seu antigo professor Fílon de Larissa.

## [3] *As últimas fronteiras do bem e do mal*

Após a redacção destes livros passa Cícero a ocupar-se da questão central da ética, sobre a qual escreve os cinco livros do *De finibus bonorum et malorum*, ou, na nossa versão, *As últimas fronteiras do bem e do mal*, obra em que passa em revista a posição sobre o sumo bem, ou o último fim do homem, assumida, respectivamente, pela escola de Epicuro (livros I e II), pelos Estóicos (livros III e IV) e pelos Peripatéticos (livro V).

Ambas as obras têm duas características que as aproximam: por um lado, quer os *Académicos* quer *As últimas fronteiras*[4] cingem-se a um, e apenas um, tipo de problema (o conhecimento, o sumo bem), por outro lado, cada uma delas situa-se no ponto de vista da teoria, sem se ocupar da vertente prática que as questões em estudo oferecem.

## [4] Os *Diálogos em Túsculo*

Segue-se, na enumeração das suas obras feita por Cícero, a referência aos *Diálogos em Túsculo*[5], também em cinco livros, de que não estão ausentes também certas questões de natureza ética. Há, por conseguinte, uma saliente afinidade entre estas duas obras, o *De finibus* e as *T. D.*: enquanto a primeira define a essência do sumo bem para o homem (segundo as diversas escolas filosóficas) *do ponto de vista teórico*, as *T. D.* analisam a mesma questão

[4] Abreviadamente, em latim, *De finibus*.

[5] Em abreviatura *T. D.* (= *Tusculanae Disputationes*), expressão feminina em latim, do que resulta a referência às (Tusculanas) e não aos (Diálogos).

– quais as condições necessárias e suficientes para que o homem alcance esse bem supremo, ou, por outras palavras, quais as condições que permitem a "vida feliz", a felicidade, mas vistas agora *do ponto de vista prático*, e analisadas de uma forma "negativa", ou seja, não tanto as condições positivas necessárias, mas antes as condições cuja presença torna impossível a obtenção da felicidade.

## [5] As obras metafísico-teológicas

Após as *T. D.*, Cícero empreende a redacção de um conjunto de três obras cujo tema é o que os Antigos designavam como a *física*, o estudo da natureza[6], de que fazia parte integrante o que chamavam *teologia*. São elas: *A natureza dos deuses*[7], em três livros, que analisam o problema da existência e das características dos deuses, em si mesmos e nas suas relações com o homem, sucessivamente segundo os Epicuristas, os Estóicos e os Peripatéticos; *A adivinhação*[8], em dois livros, sobre a possibilidade de conhecer o futuro, obras em parte já redigidas e o *Tratado sobre o destino*[9], ainda em projecto, num só livro, que chegou até nós mutilado. A julgar pelos temas indicados, Cícero está mais interessado nas questões metafísicas do que nos problemas próprios da ciência da natureza[10].

---

[6] Recordem-se a propósito o poema de Lucrécio, contemporâneo de Cícero, intitulado *Sobre a Natureza* (*De rerum natura*), e os estudos de Séneca, já no séc. I d. C., com o título de *Naturales Quaestiones*.

[7] Em latim *De natura deorum* (abreviadamente *N. D.*).

[8] Em latim *De diuinatione*.

[9] Em latim *De fato*.

[10] Seguidamente Cícero menciona toda uma série de obras já redigidas e publicadas antes de ter iniciado este seu plano de estudos propriamente filosóficos, e cuja inclusão nele só foi feita *a posteriori:* são elas os seis livros *De re publica*, a *Consolação* a si mesmo pela morte da filha, o ensaio *Sobre a velhice*,

## [6] O plano filosófico em esquema

No plano global dos seus textos filosóficos, Cícero atribui um lugar ao mesmo tempo importante e peculiar às *T. D.*, as quais, na qualidade de texto de filosofia prática[11] formam, por assim dizer, uma ponte entre dois conjuntos de textos *teóricos* e subordinados a *uma temática de ordem geral*, enquanto as *T. D.* analisam diversos problemas pontuais, conquanto todos integrados no tema geral da "felicidade". Em esquema, a posição das *T. D.* é a seguinte:

> **Textos teóricos I**, já realizados:
> *Academici libri* – tema: o conhecimento
> *De finibus* – tema: o sumo bem

*T.D.*: várias questões pontuais relacionadas com o tema do sumo bem, do autodomínio e da liberdade/ /felicidade do homem[12]; especial relacionação com o *De finibus*.

---

o *Encómio de Catão* (perdido, mas que deu lugar a uma resposta, também perdida, por parte de Júlio César, o *Anticatão*), e ainda os estudos no domínio da retórica: *Sobre o orador* (*De oratore*), *O orador ideal* (*Orator*) e o *Brutus*, em que estuda a história da eloquência em Roma.

[11] Empregamos a expressão "filosofia prática" no sentido mais amplo, v. Nicgorski 2012, p. 8.

[12] A circunstância de as *T.D.* tratarem de múltiplas questões pontuais, de pormenor (u. g., as 'paixões da alma') tem levado vários eruditos a atribuírem à obra falta de unidade temática (cf. Hirzel 1883, p. 342).

**Textos teóricos II,** realizados em parte
*De natura deorum* – tema: a natureza divina (1)
*De diuinatione* – tema: o conhecimento do futuro (2)
*De fato* – tema: destino e liberdade (3)

(1) já completado
(2) em curso de realização
(3) ainda apenas em projecto

Atendendo a esta situação particular das *T. D.* acabámos por decidir isolar este texto, tanto dos que o precedem – os **Textos teóricos I** do esquema supra, como daqueles que irão seguir-se-lhe – os **Textos teóricos II**. As *T. D.*, no entanto, apresentam, pelo número de livros já completados, uma forte ligação 'exterior' ao *De finibus* e ao conjunto dos Textos II.

A ligação 'interior' ao *De finibus* não é menos estreita, dado que o problema do "sumo bem" e do "sumo mal" (tema teórico do *De fin.)* se relaciona fortemente com o da "virtude" e o da "felicidade".

## [7] Conteúdo filosófico dos *Diálogos em Túsculo*

Os cinco diálogos que formam as *T. D.* analisam os diversos factores impeditivos da *uita beata*, da felicidade:

- livro I: ordem **metafísica**: a finitude do homem;
- livro II: ordem **psicológica** e ordem **física**: a possibilidade da dor;
- livros III e IV: ordem **psicológica:** as perturbações mentais;
- livro V: ordem **ética**: a relacionação entre a virtude e a felicidade.

## [8] Forma e conteúdo dos 'diálogos' de Cícero

*Diálogos em Túsculo:* antes de aprofundarmos a questão da estrutura e composição das *T. D.* há que explicitar qual o valor exacto do termo latino – *disputationes* – que traduzimos aqui por "diálogos". O que é, efectivamente, uma *disputatio*? Comecemos pela consulta de *alguns* dicionários.

Se procurarmos no *Quicherat-Châtelain* qual a melhor maneira de verter para latim a palavra *diálogo* (francês *dialogue*) encontramos, para o valor de *entretien*, ou seja, *conversa, conversação, troca de palavras*, o termo latino *sermo* (sem falar de *dialogus*, que não passa da transcrição do termo grego διάλογος), o preferido de autores como Cícero ou Varrão. Com aplicação particular aos diálogos da comédia, encontramos ainda *colloquia personarum*, expressão usada por Cícero, e *diuerbia*, mas este último é já um termo técnico para designar as partes da comédia *dialogadas*, por oposição às partes *cantadas*, ou *cantica*. No mesmo dicionário, no entanto, encontramos o termo *disputatio*, como equivalente de *discussion* (português "discussão"), explicado como *action de discuter, de débattre*, ou ainda no sentido de *examen approfondi*, e não como correspondente a *diálogo*.

Uma rápida vista de olhos a outros dicionários confirma que, se *disputatio* é um diálogo, é-o com características peculiares, já que o procedimento consiste em *examiner une question dans ses différents points, en pesant le pour et le contre* (Gaffiot); é *an argument, a debate, a dispute* (Lewis-Short), o seu objectivo não é dialogar por dialogar, é um *diálogo*, sim, mas que se ocupa em analisar os fundamentos das várias opiniões, com a finalidade última de

investigar e esclarecer a questão em disputa – *die Unterredung mit Gründen über eine streitige Materie, die Abhandlung, Untersuchung, Erörterung*[13] (K. E. Georges). Subjacente a estas definições está a boa fé dos interlocutores, em vez do pressuposto de que a solução do problema já está encontrada à partida, como se verifica tantas vezes nas circunstâncias correntes da vida real. Nestas condições o diálogo pode terminar numa aporia, numa dificuldade inultrapassável, como tantas vezes se verifica nos diálogos chamados *aporéticos*[14] de Platão, em que a conclusão a que a lógica conduz os interlocutores se verifica ser contrária à logica.

## [9] Os modelos de Cícero: Aristóteles

Não é, contudo, o diálogo platónico que serviu de modelo aos diálogos ciceronianos, independentemente das matérias tratadas, quer se trate de questões retóricas[15], políticas[16] ou filosóficas[17], mas sim, ao que parece, um outro modelo de diálogo, dito o 'modelo aristotélico', que se caracteriza por abandonar o método dialéctico de Sócrates e conceder a supremacia ao discurso extenso a cargo de uma figura dominante, conforme Cícero observa numa das cartas a Ático: "*Nos meus últimos textos tenho seguido o modelo 'aristotélico'*[18]*, segundo o qual as*

---

[13] "Uma conversa fundamentada acerca de uma matéria controversa, dissertação, investigação, debate."

[14] Do grego ἀπορία "situação sem saída".

[15] Cícero *De oratore, Brutus, Topica*.

[16] Cícero *De re publica, De legibus*.

[17] Cícero *Academici libri, De finibus, T. D., De natura deorum*, etc.

[18] Em grego no texto: Ἀριστοτέλειον. Parece ter sido o modelo usado por Aristóteles nos seus *Diálogos*, hoje reduzidos a fragmentos de cada um dos dezoito títulos conhecidos.

*falas dos outros interlocutores não impede que seja eu o protagonista."*[19]

## [10] Os discursos *in utramque partem*

O essencial do modelo, contudo, está numa técnica que Cícero caracteriza como sendo a apresentação dos pontos de vista opostos sob os quais uma questão qualquer pode ser encarada: na terminologia do Arpinate, a composição de discursos *in utramque partem*, de discursos em que são expostas as opiniões contrárias sobre uma questão. Esta é a técnica usada por Cícero nos seus textos filosóficos, tais como os *Academici libri*, ou os livros do *De finibus*, em que no livro I é exposta a teoria epicurista sobre o sumo bem, em seguida refutada no livro II, e o mesmo se passa nos livros III (exposição) e IV (refutação da doutrina estóica sobre o mesmo tema), e no livro V, dividido entre a defesa e a refutação da teoria dos Peripatéticos. Este tipo de diálogo é o mais adequado à posição filosófica de Cícero, o academismo céptico da escola de Fílon de Larissa, que recusa a veleidade de julgar-se capaz de alcançar a verdade, contentando-se apenas com atingir um resultado que seja verosímil ou mesmo provável[20].

---

[19] Cícero, *Ep. Ad Att.*, XIII, 19. 4. As características gerais do modelo aristotélico são: 1) todas as questões são discutidas a partir de pontos de vista contrários; 2) as partes dialogadas são precedidas de um prólogo enunciado pelo autor; 3) a condução do diálogo pertence ao autor, o qual toma nele parte com os seus contemporâneos; 4) os diálogos consistem principalmente de discursos longos, e não de perguntas e respostas curtas (R. Janko, 2011).

[20] Que este tipo de diálogo se tornou corrente em Roma, comprova-o o facto de Varrão o ter usado também no *Tratado de Agricultura:* por exemplo, no livro I, depois de um proémio em que é enunciado o tema do diálogo, o cenário em que ele se processa e quais os respectivos intervenientes, a matéria é exposta em dois discursos, um a cargo de Tremélio Escrofa (I, III, 1 – I, XXXVII, 3)

## [11] Estrutura dos diálogos

Os cinco livros das *T.D.* são, do ponto de vista formal, outros tantos diálogos com os traços distintivos sintetizados por Janko[21]: cada questão é analisada a partir de dois pontos de vista diferentes (ponto 1), a condução do debate está a cargo do autor, segundo moldes que veremos em seguida (ponto 3), e as intervenções dos interlocutores são do tipo 'discurso' e não do tipo 'pergunta-resposta' (ponto 4)[22]. Há, porém, uma questão prévia que importa esclarecer.

## [12] O papel do auditório

No *Górgias* de Platão é feita alusão a um procedimento caro a este sofista, e também, decerto, aos demais, que consistia em Górgias propor a qualquer membro da assistência que lhe pusesse um problema sobre que gostaria que o sofista dissertasse:

*SOCRATES – Será que [Górgias] está disposto a dialogar connosco? É que eu gostaria que ele me esclarecesse sobre a finalidade da arte <que ele pratica, ou seja,>, qual é de facto a matéria que ele expõe e cujo ensino ministra.*

---

e outro proferido por Licínio Stólon (I,XXXVII, 4 – I, LXIX, 1), aqui e além entrecortado por observações pontuais dos outros participantes. Uma forma mais recente ainda deste tipo de diálogo é aquele que iremos encontrar em Séneca: o interlocutor desaparece, sendo substituído por observações possíveis à tese do narrador conjecturadas por este para contrariar a tese que está a expor. É a prática a que costuma chamar-se "do interlocutor fictício". – A posição do filósofo Cícero sobre o problema da verdade e a sua elaboração do conceito de *probabile* "merecedor de aceitação" será discutida noutra oportunidade.

[21] Supra, nota 19.

[22] O ponto 2 será encarado adiante.

*CÁLICLES – Não há nada melhor do que lhe perguntares, Sócrates. Mas isso parece ser uma forma de ele expor as suas ideias. Ainda há pouco propôs às pessoas que estavam na sala que lhe perguntassem o que quisessem, que ele depois responderia a tudo*[23].

A convenção deste tipo de "conferência" praticada por Górgias postulava assim a enunciação de um tema, proposto por alguém da assistência, a que se seguiria o desenvolvimento desse tema, em forma de palestra, por parte do sofista, sem que, no entanto, houvesse lugar a interrupções ou pedidos de esclarecimento por parte do proponente. Em suma, não havia diálogo, não havia investigação acerca do tema proposto: um espectador curioso levantava uma questão, o enciclopédico sofista expunha a sua opinião abalizada sobre o assunto; terminada a palestra, o público aplaudia, depois do que a assistência se dispersava.

## [13] Os interlocutores das *T. D.*

Com este procedimento à maneira de Górgias têm alguma semelhança os 'diálogos em Túsculo' de Cícero. O orador reúne-se com um grupo de amigos na sua vila tusculana e dispõem-se todos a gastar algum tempo na discussão de um tema de ordem filosófica, mas aquilo que o interlocutor de 'Cícero'[24] faz não é colocar-lhe uma questão, mas sim sintetizar numa frase uma ideia de cuja verdade ele está persuadido, por exemplo, a ideia de que

---

[23] Platão, *Górgias*, 447 b-c.

[24] 'Cícero', entre comas, é o nome próprio de uma personagem de um texto produzido (escrito) por M. Túlio Cícero, orador romano assassinado em 43 a. C.

*a morte é um mal*[25]. O interlocutor não é, por conseguinte, um mero comparsa, por completo passivo, que se limita a ouvir sem reacção, pelo contrário, depois de enunciar o tema, e à medida que 'Cícero' vai argumentando contra esse tema, ele vai pondo as suas objecções, vai fazendo perguntas, vai discordando dele, embora nem sempre seja capaz de encontrar argumentos que sustentem a sua posição.

## [14] Os diálogos de Platão

Mas deixemos o conteúdo filosófico dos debates e observemos como se estrutura textualmente a situação de diálogo.

Na obra de Platão encontramos alguns diálogos, por exemplo os dois *Hípias*, o *Êutifron*, o *Críton*, e vários outros, estruturados como se de peças de teatro se tratasse, isto é, o diálogo é precedido da enumeração das personagens que nele tomam parte; seguem-se as falas dos interlocutores, em discurso directo, precedidas do nome da personagem, por extenso, ou abreviado. Tudo quanto diz respeito à encenação – o local onde decorre o diálogo, a presença de pessoas não intervenientes, as circunstâncias temporais em que se processa, etc. –, é dado através das falas das personagens, sem recurso a elementos narrativos.

Outros casos há em que o diálogo não é *representado*, mas sim *narrado* por alguém a um ouvinte, identificado ou não, como é o caso do *Cármides*, narrado por Sócrates a alguém cuja identidade desconhecemos. Na parte do

[25] Esta é a tese que 'Cícero' procura refutar durante o primeiro destes diálogos.

diálogo que é narrada, multiplicam-se as expressões do tipo: *e então ele disse...*, *X. perguntou...*, *... respondeu...*, *... observou...*, embora as falas ocorram em discurso directo. Num diálogo como o *Fédon* juntam-se as duas formas: de começo encontramos *representado* um diálogo entre Equécrates e Fédon, em que o primeiro pede ao segundo que lhe *narre* os acontecimentos do último dia de vida de Sócrates, o que Fédon faz na parte fundamental do diálogo.

## [15] Os diálogos de Cícero

Se passarmos para as obras de Cícero vemos que o que predomina é o tipo do diálogo *narrado*, com a ocorrência frequente de expressões como *inquam, inquit, tum Scipio, at ille...* "disse eu", "disse ele", "então Cipião (disse)", "mas ele (disse)", e muitas outras similares. Quanto às personagens, são em geral mencionadas pelo narrador, como sucede nos diálogos *De oratore, De re publica, Academici libri, De finibus*, etc. Já o *De legibus* é um diálogo *representado*, pelo que os editores modernos fazem preceder a fala de cada interveniente pelo respectivo nome, por extenso – ATTICVS, QVINTVS, MARCVS = Ático, o amigo, Quinto, o irmão, de Marco (Cícero)[26], ou pela inicial, A, Q e M[27], respectivamente.

## [16] Estrutura das *disputationes* em Túsculo

Vejamos agora como se apresentam os cinco *Diálogos em Túsculo* que preenchem cada um dos cinco livros.

---

[26] Assim fazem G. de Plinval, 1953, na edição das Belles Lettres, e Reiner Nickel, 2002, na Sammlung Tusculum.

[27] Powell 2006, na edição dos *Oxford Classical Texts*.

Cada diálogo, que é o mesmo que dizer cada livro, comporta um certo número de secções, que exemplificamos com o caso do livro I:

1. Um prefácio em que Cícero-Autor expõe ao dedicatário das *T.D.*[28] algumas considerações acerca dos motivos que o levaram a entregar-se à produção de textos de matriz filosófica (§§ 1-7);
2. Exposição de como surgiu a ideia de realizar na sua vila de Túsculo estes encontros com um pequeno grupo de jovens amigos, e qual o enquadramento espácio-temporal em que eles se realizavam (§§ 7-8);
3. Um dos presentes dá início ao debate enunciando uma proposição – uma *tese* – que reflecte o seu pensamento a respeito de um determinado problema;
4. De imediato 'Cícero'[29] inicia a contestação da tese proposta;
5. Segue-se uma breve troca de palavras entre os dois interlocutores em estilo de pergunta e resposta (§§ 9-17);
6. 'Cícero' passa em seguida a debitar uma exposição em discurso contínuo desde o § 18 até ao fim do livro; tal exposição é entrecortada por vários passos em estilo pergunta-resposta, uns algo extensos, outros muito breves: §§ 23-26; 39; 55; 76-78; 81; 112; o diálogo termina com uma brevíssima troca de

---

[28] Adiante identificaremos esse dedicatário, e quais as razões por que o é.

[29] No texto não figura nenhuma expressão que identifique com Cícero a personagem que vai contestar a tese do proponente, na qualidade de autor material deste escrito que corre sob o título de *Tusculanae Disputationes*. Mas nada ocorre também que implique uma distinção entre o EU que assume na primeira pessoa a responsabilidade pelo prefácio e o EU que inicia e se responsabiliza pela refutação da tese proposta.

palavras, uma fala para cada um dos interlocutores no § 119.

Neste primeiro *Diálogo em Túsculo*, de entre um grupo composto pelo anfitrião e um número indeterminado de amigos[30], destacam-se dois intervenientes:

- o proponente da tese que vai ser em seguida discutida; devemos supô-lo um jovem, ainda inexperiente em questões de filosofia, um pouco à semelhança daqueles adolescentes que figuram em outros diálogos de Cícero, e se limitam a escutar os mais velhos e a com eles aprender, como é o caso de C. Cota e P. Sulpício no *De oratore*, I, 25 ss., Cipião Emiliano e C. Lélio no *De senectute*, C. Fânio e Q. Múcio Cévola, ambos genros do C. Lélio que dá o seu nome ao *De amicitia;*
- um homem mais experiente e conhecedor das matérias em discussão que poderemos identificar com o anfitrião, Cícero, nos termos do que dissemos nas notas 24 e 29.

## [17] As marcas formais do diálogo

De uma forma não sistemática, os manuscritos das *T.D.* usam certos *signes de lecture*[31]:

- travessões (mss. R[32]);
- siglas gregas M e Δ (mss. G, nos livros I, II e V);
- siglas gregas M e Δ (mss. K, livro I)

---

[30] *T. D.*, I, 7: *in Tusculano, cum essent complures mecum familiares.*

[31] Expressão de J. Andrieu (v. infra, nota 33).

[32] Sobre a identificação, o valor e as siglas respectivas dos manuscritos das *T. D.*, v. a ed. de Pohlenz, p. V ss.

– siglas latinas M e A, em geral, nos mss. do Renascimento[33].

Para efeitos da presente tradução apenas nos interessam as siglas, quer as gregas (M e Δ), quer as renascentistas M e A.

## [18] O uso de Cícero

É natural que Cícero, quando muito, usasse qualquer sinal diacrítico, como o travessão, ou como uma espécie de asterisco que ocorre às vezes nos papiros, ou ainda deixasse um espaço em branco no início da linha para indicar a mudança de interlocutor. Esta última solução, sugerida por Andrieu[34], apoia-se num conhecido testemunho epigráfico: a *Tabula Lugdunensis*[35], que regista o discurso do Imperador Cláudio no Senado propondo o acesso de cidadãos gauleses a este órgão. Como o erudito Imperador se alargasse nas suas considerações sobre a história antiga de Roma, evocando exemplos de povos submetidos que pouco depois obtiveram a cidadania romana, algum Senador, talvez aborrecido com a extensão dos discurso, teria interpelado o Príncipe, perguntando-lhe: *Não é já tempo, Tibério César Germânico, de nos explicares aonde queres chegar com esse teu discurso?* Sucede que a inscrição demarca *os parágrafos* da *oratio* imperial com a introdução de um curto espaço no início da linha, e faz o mesmo com esta interrupção: um pequeno espaço inicial,

---

[33] V. Andrieu, 1954, p. 297.

[34] Andrieu, o. l., p. 303.

[35] Ano 48 d. C., cf. Tácito, *Anais*, XI, 24. V. o texto em *C. I. L.*, XIII, p. 232, n.º 1668; *F.I.R.A.*, 1968, 2.ª ed., I, pp. 281-285; E. Mary Smallwood, *Documents*, 1967, pp. 97-99.

*mas nenhuma indicação de que se mudou de orador*, pelo que a frase citada pode muito bem ser entendida como uma auto-observação feita pelo próprio Cláudio, e não, forçosamente, como uma interrupção proferida por algum Senador. Significa isto, portanto, que caberá ao leitor a identificação do interlocutor que está no uso da palavra no começo de cada parágrafo, o que nem sempre será perfeitamente claro[36].

## [19] As siglas manuscritas

Para facilitar a tarefa do leitor um funcionário bizantino do século VI da nossa era, *Iunilius Africanus*, teria introduzido no texto as siglas gregas, para destrinçar com clareza as falas do mestre e as do discípulo[37], M e Δ, interpretáveis talvez como Μαθητής 'discípulo', e Διδάσκαλος 'mestre'.

Quanto às siglas latinas, se para a sigla A a interpretação única que se lhe dá é *Alumnus* "aluno, discípulo", para a sigla M já têm sido sugeridas duas interpretações: ou M = *Magíster* "mestre", ou M = *Marcus*, prenome de Cícero, o que parece pouco provável: seria mais natural, se Cícero quisesse dar a si mesmo o papel de mestre, que identificasse qual o interlocutor que escolhera para discípulo.

---

[36] Andrieu, o. l., pp. 298-9. Cf. a mesma opinião em Fohlen-Humbert, 2011, I, p. XIX.

[37] Estranha a explicação das siglas dada por Fohlen-Humbert, *ibidem:* "(il) désigna le maître (Magister) par M, le disciple par Δ (Διδάσκαλος)". Para além do facto de Διδάσκαλος significar "mestre", e não "discípulo" (!), parece um tanto esdrúxulo da parte de Iunilius Africanus empregar um vocábulo grego e outro latino para designar as personagens do diálogo, em vez de designá-las a ambas, ou por dois termos gregos, ou por dois latinos.

Resta decidir o que fazer com as siglas, gregas ou latinas, é indiferente.

Uma solução seria introduzi-las apenas naqueles pontos em que os manuscritos as introduzem; inviável, contudo, porque não há coincidência total nos pontos em que os vários códices as colocam. Outra solução será introduzi-las sempre (sob a forma latina, M e A), seguindo o exemplo dos mss. renascentistas. Outra ainda consistiria em nunca as escrever, que é a solução adoptada por Pohlenz, Fohlen-Humbert e Lucia Z. Clerici.

Pesados os prós e os contras decidimos usar as siglas latinas *sempre*, na intenção, esperemos que louvável, de facilitar ao leitor a interpretação de vários passos que, sem elas, poderiam apresentar-se confusos. Seguimos nisto o exemplo do editor da *Loeb Classical Library*, que emprega sempre M e A, quer no texto quer na tradução inglesa, e o da Sammlung Tusculum, que, embora as omita no texto latino, as introduz na tradução alemã (sob a forma A e B).

## [20] O dedicatário das *T. D.*: M. Júnio Bruto

No seu conjunto, e em cada um dos livros que as compõem, as *T. D.* têm por dedicatário Marco Júnio Bruto (85-42), figura de relevo dos últimos tempos da República, conhecido sobretudo como um dos conjurados que em 15 de Março de 44 assassinaram Júlio César na *Curia Pompeia*, anexa ao teatro de Pompeio, onde iria reunir-se o Senado[38]. A amizade entre os dois homens desenvolveu-se, sobretudo, por volta de 51, graças não só à intervenção de

[38] Ingemar König, *Caput Mundi, Rom – Weltstadt der Antike*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2009, pp. 109-111

Ático[39], como também à situação política que então se vivia, quando o poder de César já atingira um grau suficiente para fazer sombra a Pompeio, pelo que o republicanismo de ambos, Cícero e Bruto, não poderia deixar de os aproximar. Tanto que, após o assassínio de César, Bruto, segundo as palavras de Marco António[40], *"erguendo ao alto o punhal ensanguentado, pronunciou claramente o nome de 'Cícero', e congratulou-se com ele pela reconquista da liberdade"*.

## [21] Afinidades entre autor e dedicatário: a oratória

Afinidade política, mas também afinidade cultural, tanto no domínio da oratória como no da filosofia.

No domínio da oratória, uma certa *communis opinio* advoga a ideia de que teria existido entre Cícero e Bruto uma funda divergência, dada a preferência do primeiro por uma eloquência de tipo *asiânico*, enquanto Bruto preferia a oratória *aticista*[41]. Esta a opinião expressa no clássico estudo de G. Boissier: *"Depois da morte de César, quando havia muitas mais coisas em jogo para além de controvérsias literárias, Bruto enviou ao seu amigo <Cícero> o discurso que acabara de pronunciar no Capitólio (...)*

---

[39] G. Boissier, *Cicéron et ses amis*, Paris, Hachette, s.d., pp. 322 e ss.

[40] Reproduzidas por Cícero na *II Filípica*, 28.

[41] As duas tendências divergiam na medida em que os asianistas preferiam uma oratória mais empolada e grandiloquente, enquanto os aticistas favoreciam uma maior simplicidade e contensão do discurso. Os modelos gregos preferidos eram, respectivamente, Demóstenes e Lísias: a superioridade do primeiro fazia-se sentir pelo facto de ele, se o quisesse, ser capaz de usar um estilo mais conciso, enquanto Lísias nunca conseguiria aproximar-se da arrebatadora grandiloquência de Demóstenes. Sobre este ponto veja-se o breve ensaio de Cícero intitulado *De optimo genere oratorum*.

*O discurso pareceu a Cícero [...] muito belo, tanto que escreveu a Ático dizendo que seria impossível encontrar outro que fosse mais elegante e bem escrito.* 'No entanto', *acrescentava,* 'se fosse eu a ter de o fazer, teria usado um estilo mais apaixonado'. *[Bruto, por sua parte,] tinha relutância em empregar aquelas grandes tiradas, aquele estilo patético e inflamado sem o qual não se consegue arrebatar a multidão*[42]." Que houvesse algumas divergências de gosto e sensibilidade literária entre Cícero e Bruto é perfeitamente natural; que essas divergências fossem tão profundas como Boissier e outros pretendem, parece exagerado, sobretudo se pensarmos que a gravidade dos acontecimentos que se passavam então em Roma exigia acima de tudo moderação no comportamento e na linguagem, o que pode explicar sem mais a contensão estilística de Bruto no seu discurso[43].

## [22] Afinidades entre autor e dedicatário: poesia

Para além da afinidade no campo da retórica, o perfil intelectual de Bruto não podia, de um modo geral, deixar de ser do agrado de Cícero.

Não é possível extrair nenhuma conclusão relevante da produção poética de Bruto, pois dela apenas sabemos que existiu, e que inclusive o seu exemplo era chamado à colação por autores posteriores, por exemplo, por Plínio-o-Moço, como justificação autorizada para, também

---

[42] Boissier, o. c., p. 329.

[43] Sem conhecer o texto do discurso, que não chegou ao nosso tempo, talvez possamos ter uma ideia da eloquência reservada da personagem através de um documento literário moderno de grande qualidade retórica: a oração de Bruto ao povo de Roma na cena II do acto III da tragédia de Shakespeare, *Julius Caesar.*

eles, cultivarem nas horas vagas a poesia, em especial a composição de poemas curtos e ligeiros, muitas vezes de cunho erótico[44]. O mesmo diremos de outras facetas da sua actividade literária, em especial como historiador[45].

## [23] Os discursos de Bruto

Mais importantes são as referências que se conservam das intervenções de Bruto como orador. Da lista estabelecida por Grabarek[46] fazem parte os seguintes discursos:

1. *'Sobre a ditadura de Cn. Pompeio'*: referência em Quintiliano, IX. 3. 95, que cita um fragmento desta oração:

> *"É preferível viver sem dar ordens a ninguém* do que estar subordinado a *alguém; no primeiro caso é possível a qualquer um viver honestamente, no segundo, as condições de vida são inaceitáveis!"*

---

[44] Plínio, *Epístolas*, V, 3, 5: *"Deverei eu recear que não me venha a ficar bem a mim uma coisa* (= escrever versos ligeiros) *que ficou bem a M. Túlio* (= Cícero), *C. Calvo* (= orador), *Asínio Polião* (historiador), *M. Messala* (= general), *Q. Hortênsio* (= o orador amigo de Cícero), *M. Bruto* (= o conspirador), *L. Sula* (= político), *Q. Cátulo* (= político), *Q. Cévola e Sérvio Sulpício* (= juristas), *Varrão* (= erudito), *Torquato, ou melhor, a vários Torquatos* (= políticos), *C. Mémio* (= militar), *Lêntulo Getúlico* (= político), *Aneu Séneca* (= filósofo), *ao meu contemporâneo Vergínio Rufo* (= político), *e, caso não cheguem os exemplos de particulares, ao divino Júlio* (= Júlio César, ditador), *ao divino Augusto, ao divino Nerva, a Tibério César* (= imperadores)?"

[45] Duas breves referências na correspondência de Cícero a dois "epítomes" das *Histórias* de dois antigos historiadores, C. Fânio (Cícero, *Ep. Ad Atticum*, XII, 5, 3) e Célio Antípatro (Cícero, *Ep. Ad Atticum*, XIII, 8). No primeiro caso Cícero mostra-se confuso com uma informação originária da obra de Fânio resumida por Bruto (mas a leitura do passo oferece alguma dúvida); no segundo caso Cícero limita-se a pedir ao amigo que lhe empreste um exemplar do *Epítome* feito por Bruto da obra de Célio. Um passo de Plutarco (*Bruto*, 4, 4) atesta a existência de mais um 'epítome', desta vez das *Histórias* de Políbio.

[46] Grabarek 2010, pp. 193-195.

O discurso de Bruto teria sido proferido por ocasião da controvérsia gerada em Roma em 52 a. C. pelas dificuldades causadas pela agitação social dirigida pelas facções opostas de Milão e de Clódio, que levou os partidários de Pompeio a proporem a elevação do seu general à ditadura. A situação acabou por resolver-se mediante a proposta de alguns senadores de eleger Pompeio *consul sine collega*, o que oferecia a vantagem de não recorrer a uma magistratura extraordinária por definição, e manter a legalidade republicana confiando o poder a um cônsul temporalmente única, mas com a promessa de Pompeio de que, mal a agitação acalmasse, ele mesmo proporia a escolha de um outro cônsul, como de facto veio a verificar-se. A escolha de Pompeio recaiu sobre Q. Metelo Cipião, cuja filha o general desposara neste mesmo ano[47]. O fragmento mostra bem a posição de Bruto nesta contingência: em qualquer situação, por maiores que sejam as dificuldades, a opção pela legalidade republicana é a única possível.

**[24]** 2. *'Defesa de Milão'*: como exercício literário, Bruto compôs uma 'defesa de Milão' sobre o mesmo caso que fora tratado por Cícero, em 52, durante o agitado período que referimos acima, ou seja, os conflitos de facções que levaram ao assassínio de Clódio pelos homens de T. Ânio Milão. Quintiliano não cita nenhum fragmento, mas aponta os pontos de vista diversos escolhidos por Cícero, no discurso primitivo, e por Bruto, na oração que compôs *exercitationis gratia*[48]*:* Cícero defendia

---

[47] Sobre a impossibilidade de realizar as eleições para o consulado de 52 em condições normais, a proposta de nomear Pompeio ditador e a decisão de o eleger como cônsul único (*cônsul sine colega*) v. Gruen 1974 (repr. 1995), pp. 150-155.

[48] "Como forma de exercitar-se."

que Clódio fora morto com justiça, como agitador sem escrúpulos que era, embora não tivesse partido de Milão a ordem para o crime; Bruto, pelo contrário, assumia que Milão se vangloriava de ter eliminado um cidadão pernicioso para a República[49].

3. *'Defesa de Ápio Cláudio'*. Ápio Cláudio Pulcro, sogro de Bruto, foi no ano 50 acusado de fraude eleitoral; a defesa foi assumida em colaboração pelo orador Q. Hortênsio, que viria a falecer neste mesmo ano, e pelo genro do acusado. No diálogo *Brutus*, em que traça um panorama geral da eloquência em Roma, Cícero faz duas breves referências a este processo e à cooperação dos dois oradores[50].

**[25]** 4. *'Defesa do rei Dejótaro'*. Este Dejótaro, tetrarca de uma tribo celta da Galácia (Ásia Menor), foi apoiante de Pompeio durante a campanha que este conduziu contra Mitridates, rei do Ponto, e voltou a sê-lo durante a guerra civil que o opôs a César. Após a vitória de Farsália, César reduziu bastante o território de Dejótaro. Em 47, Bruto, em Niceia, tentou persuadir César a confiar na lealdade de Dejótaro para com Roma, sem sucesso, apesar da excelência do discurso que com esse fim pronunciou, e que Cícero elogia com entusiasmo num passo do *Brutus*:

*A nossa conversa começou, Pompónio*[51], *porque eu referira como tinha ouvido dizer que Bruto havia*

---

[49] Quintiliano, III. 6. 93. O retor volta a mencionar esta mesma oração de Bruto nos mesmos termos: *exercitationis causa*, mas sem adiantar mais nenhum pormenor, em X. 1. 23 e X. 5. 20.

[50] Cícero, *Brutus*, 230 e 324. Na colectânea das epístolas de Cícero *Ad familiares*, o livro III é preenchido por treze cartas do orador a este seu amigo.

[51] Tito Pompónio Ático, amigo íntimo de Cícero, e destinatário das *Epistulae ad Atticum*.

*pronunciado um discurso de grande beleza e eloquência em defesa de Dejótaro, esse rei tão fiel e tão amigo do povo romano*[52].

5. *'Elogio de Ápio Cláudio'*. Registado este discurso em Diomedes, por motivos de ordem gramatical[53].

6. Grabarek anota ainda no seu estudo a existência de um texto de Bruto encomiástico da figura de Catão, a que Cícero faz alusão em dois passos das *Epistulae ad Atticum* (XII. 21. 1 e XIII. 46. 2), mas sem outra informação relevante salvo a circunstância de ser posterior ao elogio composto pelo próprio Cícero.

**[26]** 7. Mais interessante é o discurso que Bruto pronunciou no Capitólio no dia imediato ao assassínio de César, ao qual já fizemos referência[54]. A impressão com que Cícero ficou desse discurso, encontramo-la nas *Ep. ad Atticum*, XV, 1a,2, e ainda XV, 3.2 e XV, 4.3. Na história das guerras civis, Apiano[55], não só refere o facto de Bruto ter pronunciado esse discurso, como reproduz o texto do mesmo: teria o historiador tido oportunidade de o ler[56]? Sintetizou as ideias fundamentais do mesmo? Tê-lo-ia

---

[52] Cícero, *Brutus*, 21. Registe-se que cerca de dois anos mais tarde o próprio Cícero discursou diante de César *pro rege Deiotaro* "em defesa do rei Dejótaro", também, ao que parece, sem grande sucesso. Este discurso, juntamente com as orações "em defesa de Marcelo" e "em defesa de Ligário" faz parte do conjunto dos chamados "discursos cesarianos" de Cícero.

[53] Diomedes, *G. L. K.*, I, 367, 26-7. Este panegírico foi proferido depois da morte de Ápio, em 48. As circunstâncias da morte, ocorrida na sequência de uma visita de Ápio ao santuário de Delfos para tentar saber a sua sorte na guerra civil iminente entre cesarianos e pompeianos, são referidas em Lucano, *Guerra civil*, V, 188-197, e em Valério Máximo, I, 8, 10.

[54] V. supra § 21.

[55] *Guerras civis*, II, 137-141.

[56] Que o mesmo foi publicado, sabemo-lo por Cícero, *ad Atticum*, XV, 3.2. Mas será que no tempo de Apiano o texto ainda era de fácil consulta?

eventualmente traduzido para grego? Nenhuma destas práticas era habitual entre os historiadores antigos, que, embora não distorcessem as palavras realmente pronunciadas pelos oradores cuja actuação estão a narrar, costumam compor eles mesmos os discursos de acordo com a sua personalidade literária[57].

8. Num passo dos *Anais*, Tácito alude a várias *contiones*[58] de Bruto com acusações tão falsas quanto insultuosas, e numa linguagem em extremo azeda, dirigidas a Augusto, sem que, no entanto, tivesse havido da parte deste qualquer perseguição ao orador[59].

## [27] Afinidades entre autor e dedicatário: a escrita filosófica

Maior significado, contudo, já é possível atribuir à produção escrita de Bruto no campo da filosofia. Conhecem-se três títulos de obras de Bruto nesta área, remetendo todos eles para o domínio da ética, embora ignoremos como se classificariam esses seus textos do

---

[57] Cf. a propósito o procedimento de Tácito relativamente ao discurso de Cláudio no Senado sobre o acesso a este órgão para personalidades de relevo oriundas das Gálias (Tácito, *Anais*, XI, 24), cujo original se conhece e está publicado no *C. I. L.*, XIII, 1668. V. sobre este caso Julián González, *Tácito y las fuentes documentales*, Universidad de Sevilla-Fundación El Monte, Sevilha, 2002. – O discurso de Bruto reproduzido (ou reelaborado) por Apiano oferece ainda um pormenor curioso mas que nos é impossível desenvolver neste momento: vários passos do texto trazem-nos de imediato à mente passos similares da oração de Bruto na tragédia de Shakespeare acima recordada (supra, nota 40).

[58] Discursos pronunciados perante a assembleia do povo ou dos soldados, discursos públicos.

[59] Tácito, *Anais*, IV, 34. – Em boa verdade, quando Bruto "falava em público de uma forma insultuosa" a vítima dos seus insultos era o então ainda jovem Octávio, muito longe de se ter tornado imperador e de ter recebido o título honorífico de 'Augusto'. O modo como Tácito se refere ao caso é, portanto, anacrónico.

ponto de vista formal: diálogos do género dos de Cícero? Diálogos fictícios como serão, cerca de um século depois, os de Séneca, que em termos modernos merecem mais serem considerados ensaios? Teriam revestido a forma de epístolas, do tipo das de Epicuro, ou, uma vez mais, das que Séneca enviava ao seu amigo Lucílio?

**[28]** Pelo gramático Diomedes[60] sabemos que um desses trabalhos versava o tema da 'capacidade de aguentar os golpes da Fortuna', 'a resistência à dor'[61]: tema idêntico, portanto, ao que Cícero desenvolve no livro II das *T. D.* Dado não se conhecer mais nenhuma informação sobre este ponto não podemos saber se o texto de Bruto foi anterior ou posterior ao de Cícero, nem, como é óbvio, se algum dos dois autores influenciou o outro, e em que grau. De qualquer forma, atendendo a que Bruto era sobrinho de Catão de Útica, seguidor rigoroso das doutrinas estóicas, enquanto Cícero perfilhava o cepticismo neo-académico, é presumível que este *De patientia*, se de facto existiu, partia de um ponto de vista diverso do adoptado pelo autor das *T. D.*

Pomos, todavia, em dúvida a existência desta obra, por dois motivos.

Por um lado porque Cícero, apreciador como era das qualidades filosóficas de Bruto, em nada inferiores às dos Gregos[62], como se deduz do grande número de obras suas

---

[60] *G. L. K.*, I, 383-8

[61] Título em latim *De patientia* 'sobre a resistência ao sofrimento'. Sobre o conteúdo do trabalho, Diomedes, como gramático, nada de relevante nos informa, pois apenas lhe interessam as questões linguísticas (Grabarek, 2010, p. 193).

[62] Cícero, *De finibus*, I, 8.

que lhe são dedicadas, nem nos seus escritos nem nas cartas alude a este título. Além do que, a existir a obra de Bruto, seria natural que em algum dos passos em que usa o termo *patientia*[63] viesse à memória de Cícero o escrito do amigo. Por outro lado, porque Séneca, que menciona nas *Cartas a Lucílio*, 95. 45[64], aliás em tom algo crítico, o opúsculo de Bruto *Sobre os deveres*, e menciona, na *Consolação a Hélvia*[65], o tratado *De uirtute* dedicado a Cícero, e que, como seguidor do Estoicismo, tem muitas oportunidades na sua obra de aludir ao tópico da 'resistência à dor', não faz qualquer referência ao *De patientia* de M. Bruto[66].

**[29]** Este título, o tratado *De uirtute*, é sobretudo importante porque pode ser entendido como o incitamento mais significativo feito a Cícero para dedicar-se aos estudos filosóficos. No início das *T. D.* escreve Cícero a frase seguinte: *rettuli me, Brute, te hortante maxime ad ea studia, quae retenta animo, remissa temporibus, longo interuallo intermissa reuocaui*[67]. O sintagma (ablativo absoluto) *te hortante* "graças aos teus conselhos, graças aos teus incitamentos", tem sido interpretado pela generalidade dos tradutores como significando que Cícero consagrou o seu tempo livre ao trabalho intelectual **sobretudo** *(maxime)* devido ao aconselhamento de Bruto; a interpretação que seguimos é um tanto diferente, pois ligamos o advérbio *maxime*, não a *te hortante*, como é habitual, mas

---

[63] *T. D.*, II, 33; II, 65; III, 67.

[64] Séneca, *Cartas a Lucílio*, edição Fundação C. Gulbenkian, pp. 516-7.

[65] Séneca, *Ad Heluiam matrem de consolatione* ('Consolação a Hélvia'), IX, 4.

[66] É um argumento *ex silentio*, que, só por si, carece de grande valor probatório. De qualquer modo é um indício.

[67] *T. D.*, I, 1.

sim a *ad ea studia* "àquelas ocupações intelectuais", ou seja, de entre as diversas ocupações intelectuais que podia escolher, Cícero optou **acima de tudo** *(maxime)* pela filosofia. Por outras palavras, Cícero não se dedicou à filosofia **sobretudo porque Bruto o incitou** a dedicar-se à filosofia; Cícero, na sequência do aconselhamento de Bruto que sugeria que ocupasse o tempo em actividades intelectuais, optou por dedicar-se **acima de tudo à filosofia** (e não à história, ou à poesia)[68].

## [30] A *libertas* republicana e a experiência das *T. D.*

É um facto bem estabelecido que os Romanos consideravam a sua constituição[69] como a mais perfeita de que tinham conhecimento. Deve-se inicialmente esta constatação ao historiador grego Políbio[70], o primeiro intelectual a formular por escrito a tese da excelência constitucional do sistema romano: uma constituição mista, em que se combinam os traços distintivos mais importantes dos

---

[68] Esta interpretação devemo-la a Gildenhard 2007 (v. infra a nota 2 ao texto).

[69] Não existia em Roma uma constituição política no sentido que a expressão tem hoje: um texto sistematicamente organizado com explicitação dos órgãos do Estado, assembleias e magistraturas, estrutura judicial, direitos e deveres dos cidadãos, etc., todas estas matérias expressas num número variável de artigos, texto esse democraticamente aprovado, e susceptível de ser consultado por quantos o pretenderem, desde que a essa consulta tenham direito. O simples facto, porém, de ser possível aos especialistas traçarem, pelo menos nas suas linhas fundamentais, a estrutura da constituição romana a partir das informações transmitidas sobre cada uma das suas componentes demonstra que **Roma tinha uma constituição.**

[70] Historiador grego do séc. II a. C. Deportado para Roma em consequência da batalha de Pidna (168) que colocou a Macedónia sob o domínio romano, tornou-se amigo de Cipião Emiliano e teve um papel importante no chamado "círculo dos Cipiões", graças sobretudo à sua admiração pelo sistema político romano.

chamados três regimes simples[71], a monarquia, representada pelo poder executivo dos cônsules, a aristocracia, expressa nas acções legislativas do Senado, e a democracia, presente nas eleições pelo povo romano dos vários magistrados reconhecidos pela lei[72].

A palavra-chave da concepção constitucional romana é *libertas* "liberdade", de acordo com a definição de Wirszubski:

"Libertas *denota sobretudo o estatuto do 'homem livre', ou seja, todo aquele que não é escravo; este conceito compreende quer a negação de todas as limitações impostas pelo estatuto de escravo, quer a afirmação das regalias derivadas da liberdade*."[73]

Conforme bem sublinha este autor[74], a *libertas* romana possuía um carácter essencialmente cívico, como se pode deduzir da circunstância de o estado romano apenas reconhecer a qualidade de cidadão àqueles estrangeiros que já gozavam do estatuto de cidadania nos estados ligados a Roma por tratados estabelecidos em devida forma, e também ao facto de aos escravos manumitidos ser automaticamente atribuído, em simultâneo com a concessão da liberdade, o estatuto de cidadão romano de pleno direito. Daqui se pode deduzir também que a condição livre não é algo de natural ao ser humano, mas sim um direito civil que se adquire através da lei[75].

---

[71] Aristóteles, *Politica*, 1279 a 25 ss.

[72] Políbio, *Histórias*, VI, 5, 11-18. – Sobre a importância da tese de Políbio em comparação com as ideias de Cícero no *De re publica* v. L. Homo 1950, pp. 137 ss.

[73] C. Wirszubski 1968, p. 1.

[74] O. l., p. 3.

[75] A definição de *libertas* que pode ler-se nos *Digesta* 1.5.4.pr.: "Libertas é a faculdade natural do homem a quem é permitido agir como quiser, a menos

Se *libertas* é a característica básica do regime republicano, o seu oposto será *regnum*, com a implicação de tratar-se de um regime de monarquia absoluta[76], regime que implicava a memória odiada dos últimos reis da dinastia etrusca, em que o monarca se confunde com a lei.

Por outro lado *libertas* não significa a capacidade sem limites de cada um fazer tudo quanto lhe venha à ideia: tal capacidade corresponde ao que se chama em latim a *licentia*, termo que podemos traduzir por *licenciosidade*, ou *libertinagem*, no sentido mais amplo possível, e com todas as conotações negativas que acompanham qualquer um destes vocábulos. A restrição natural que a lei impõe à *libertas* de cada cidadão está bem contida na sentença de Cícero: *"Os magistrados são os conservadores das leis, os juízes são os intérpretes das leis, e todos* nós somos os *escravos das leis para podermos ser homens livres."*[77]

Não podemos, todavia, confundir a *libertas* política com a *libertas* filosófica. Quando Cícero definia *libertas* como a faculdade de cada qual fazer o que quiser:

*"O que é então a liberdade? A capacidade de se viver [como se deseja"*[78],

---

que de tal seja impedido, ou à força, ou pelo direito. A servidão é um estatuto provindo do direito das gentes que permite a sujeição antinatural de um homem ao domínio de um outro", é produto de um jurista já do período imperial (talvez do tempo de Marco Aurélio, ou ainda posterior, v. Kunkel 2001, p. 217. O fragmento, aliás, conclui-se com uma explicação etimológica do termo *seruus* "escravo": *"Os escravos* (serui) *são assim chamados porque os imperadores punham à venda os prisioneiros de guerra, o que era um modo de os conservar* (seruare) *vivos, em vez de os mandar executar."* Ernout-Meillet, embora admitindo que possa haver um nexo entre o verbo *seruare* e o nome *seruus*, no sentido primitivo de "guarda, vigia", consideram que para um romano as duas palavras nada tinham a ver uma com a outra.

[76] Wirszubski, o. l., p. 5.

[77] Cícero, *Pro Cluentio oratio*, 146.

[78] Cícero, *Os paradoxos dos Estóicos*, 34 (= *Textos filosóficos*, 2012, p. 22); cf. no mesmo sentido Cícero, *De officiis*, I, 70.

estava a falar como filósofo, e não como cidadão de Roma. Melhor dizendo, estava a explicitar o ponto de vista dos Estóicos, que explicam a oposição entre o sábio e o homem comum, por definição 'insensato', em termos do contraste entre o homem livre e o escravo, usando uma terminologia semelhante àquela que, cerca de um século mais tarde, será usada pelo ex-escravo Epicteto:

– *Porventura será a liberdade outra coisa além da capacidade de cada um viver como lhe aprouver?*

– *Claro que não!*[79],

ou, noutro passo:

– *Homem livre é aquele que vive como lhe apetece, é o homem não coagido, impedido, ou forçado, aquele cujas tendências não são contrariadas, cujos desejos são saciados, cujas aversões não são contrariadas*[80].

Como ainda Wirszubski recorda, a igualdade perante a lei não implica de modo algum que Cícero defenda qualquer forma de igualitarismo, porque este, a ser admitido, significaria entrar em colisão com um outro valor muito importante para este autor: a *dignitas*, que podemos de momento julgar equivalente a 'mérito'.

## [31] A *libertas* e o poder pessoal nos últimos anos da república: *otium cum dignitate*

Para se entender os comportamentos de Cícero nos anos 50 do século I a. C. é necessário recordar alguns acontecimentos relevantes em que o orador se viu, directa ou indirectamente, afectado.

---

[79] Epicteto, *Palestras*, II, 1. 23.

[80] Idem, IV, 1. 1.

O ano 60 tinha assistido à celebração de uma aliança política, não oficial, entre os três homens mais poderosos de Roma nesta altura: Pompeio Magno, Júlio César e M. Licínio Crasso, cognominado *Diues* "o Rico". Trata-se do chamado Primeiro Triunvirato, e nos termos desse pacto cada um dos participantes comprometia-se a tudo fazer quanto estivesse ao seu alcance para satisfazer as pretensões dos aliados.

Cícero, no rescaldo ainda do exercício do consulado marcado pela vitória sobre a revolta de Catilina em 63, via-se marginalizado pelos triúnviros, mas com lucidez deu-se de imediato conta de que, mais do que ele, Cícero, o que estava em causa na aliança dos três homens era a intenção de desmantelar a estrutura do regime republicano que vigorava em Roma desde a expulsão dos Tarquínios em 510. Assim é que vemos Cícero lamentar-se em carta a Ático[81] de que a república romana *tota periit* "ficou por completo desmantelada", enquanto ele próprio se viu privado da sua *auctoritas*[82], da sua *dignitas*[83], sem já falar da perda da *libertas loquendi* "liberdade de expressão". Poucos anos mais tarde, numa outra carta, desta vez dirigida a P. Lêntulo[84], de novo Cícero deplora o estado a que chegou a situação política, em que no Senado já não são

---

[81] *Ep. Ad Atticum*, II. 21. 1 (datada de Julho de 59).

[82] *Auctoritas*, que podemos traduzir por "autoridade", denota, não tanto o poder discricionário que alguém tem e exerce sobre os seus concidadãos, mas sim a superioridade que todos lhe reconhecem e aceitam a nível pessoal, pelas suas qualidades excepcionais tanto intelectuais, como, sobretudo, morais e éticas.

[83] *Dignitas*, "dignidade", é o direito que um político tem de ver reconhecida e respeitada a sua pessoa em consequência do exercício impoluto, eficiente e honroso, para si mesmo e para a comunidade que representa, dos cargos para que fora eleito.

[84] *Ep. ad Familiares*, I, 8.3-4 (Fevereiro de 55).

escutados com respeito os pareceres dos Senadores e se encontram coarctadas as possibilidades de os cidadãos se candidatarem aos altos cargos da República[85], mesmo no caso de homens, como Cícero, que desempenharam com proficiências as magistraturas para que foram eleitos.

É neste contexto que Cícero, ao discursar em defesa de P. Séstio, um tribuno da plebe que desenvolvera grandes esforços no sentido de ser revogado o decreto que ditara o exílio do orador, e assim permitir que este regressasse a Roma, cunha pela primeira vez uma expressão que viria a ter uma significativa carreira:

*Qual então a perspectiva que se oferece à classe dirigente da nossa república, que os seus membros possam contemplar e tomar como guia na sua carreira? É esta, a mais adequada às circunstâncias, a mais merecedora de ser escolhida por todos os cidadãos sensatos, honestos, respeitáveis: serem eméritos, mesmo em privado*[86]*. Todos quantos escolhem esta vida são cidadãos superiores*[87]*, todos quantos a praticam são julgados meritórios e responsáveis pelo bem da cidade. É bom que os cidadãos nem se preocupem tanto com a sua reputação*[88] *que não pensem em retirar-se para a vida privada*[89]*, nem escolher*

---

[85] Entenda-se: já não há eleições livres, uma vez que só são escolhidos aqueles que gozam do favor dos Triúnviros.

[86] Em latim: *cum dignitate otium*, à letra, "um ócio com dignidate": trata-se da situação de homens que, mesmo no ócio – no sentido de não participação activa na vida pública, na política – ainda assim inspiram respeito e consideração pelas suas qualidades morais e intelectuais

[87] "Cidadãos superiores" traduz o lat. *Optumates* (ou *Optimates*), ou seja a aristocracia senatorial que formava a classe dirigente da Roma republicana.

[88] Aqui: *(ecferri) dignitate*.

[89] Lat. *otium*.

*uma forma de privacidade*[90] *que não queira saber da reputação*[91].

Nesta expressão combinam-se dois termos em princípio contraditórios: *otium*, literalmente "ociosidade"[92], denota em particular o afastamento do cidadão dos seus deveres como tal, da sua participação activa na administração da "coisa pública" – a *Res publica* –, do seu empenhamento na vida colectiva, civil e militar, servindo nas magistraturas de grau inferior até assumir as de grau superior, as constitutivas do *cursos honorum* a "carreira das honras"; e *dignitas*, a "dignidade" dos homens a quem cabe o exercício das magistraturas, e que, para merecer essa "dignidade" devem ser dotados de verdadeiras qualidades superiores[93]. Os dois termos consideram-se contraditórios porque, sendo o ideal do cidadão romano a participação no governo da república, a opção pelo *otium* tinha uma conotação de "indignidade"[94].

Torna-se estranho, portanto, que Cícero afirme como ideal esta combinação: como admitir que possa existir *dignitas* em alguém que optou pelo *otium* em vez da vida activa? P. Boyancé faz-se eco dessa estranheza quando menciona o modo como o historiador A. Piganiol alude a esta proposição de Cícero como se fosse natural: "*Cicéron*

---

[90] Também lat. *otium*.

[91] Lat. *(quod abhorreat) a dignitate*. – Passo do discurso *Pro Sestio* 98. A expressão *cum dignitate otium* volta a ocorrer em *Ad Fam.*, I, 9. 21.

[92] Ao *otium* opõe-se o *negotium* "não ociosidade, ocupação", sobretudo a participação na política.

[93] Um magistrado corrupto ou incompetente seria denotado como *indignus*, e como tal não gozava de prestígio social.

[94] Os epicuristas advogavam com energia o afastamento da vida política; uma das suas máximas características era a expressão λάθε βιώσας, lit. "vive escondido (da multidão), recolhe-te à tua privacidade". Um dos motivos por que Cícero detestava os Epicuristas era esta rejeição dos deveres cívicos.

*résume le programme du parti nobiliaire en un seul mot:* otium, *le repos*."[95] E a estranheza ainda se acentua se recordarmos o passo com que se inicia o *De oratore:*

> *Quando, coisa que me sucede com frequência, me ponho a pensar no passado, vem-me à memória (...) como devem ter sido bem felizes aqueles homens que, na nossa república em pleno apogeu*[96]*, aureolados pela glória provinda dos cargos desempenhados e dos feitos cometidos*[97]*, tiveram a possibilidade, ao longo da vida, de participar na política sem perigo e de conhecerem a dignidade na privacidade*[98].

Contra uma opinião que vê no sintagma ciceroniano um emprego de *otium* sem conotações negativas, entendido como o afastamento, o descanso da agitação da política, por exemplo das campanhas eleitorais, do desempenho dos vários cargos e o aproveitamento do tempo para ocupações de ordem intelectual[99], Boyancé vai procurar outros meios de interpretar condignamente onde pretende Cícero chegar com o seu *otium cum dignitate*.

Para tanto recorre a outros passos significativos. Ainda no *Pro Sestio*, o orador estabelece um nítido contraste entre certos homens cujo ideal é uma vida *ociosa, cheia de toda a espécie de prazeres*[100], e aqueles outros que

---

[95] A. Piganiol, *Histoire de Rome*, 1954, p. 178. Boyancé 1973 cita esta frase, p. 349, nota 5.

[96] Cícero deve estar a pensar no tempo imediato à conclusão das Guerras Púnicas. É a época "dos Cipiões", um período de paz social e de florescimento cultural, que ele representa na *República*, e cujo protagonista é Cipião Emiliano.

[97] "Cargos desempenhados": o *cursus honorum* de Cipião e seus amigos; "feitos cometidos": a última fase das Guerras Púnicas.

[98] "Na política sem perigo": em lat. *in negotio sine periculo;* "a dignidade na privacidade": em lat. *in otio cum dignitate*

[99] Tese de H. Wegehaupt 1932.

[100] Lat. *uoluptates*.

entendem dever cultivar-se a *dignidade*[101] que consiste em *administrar a república, cumprir ao longo de toda a vida os seus deveres, não pensar nos próprios benefícios, e, em defesa da pátria, afrontar todos os perigos, aceitar todas as feridas e até mesmo a morte*[102]. No mesmo discurso, além desta oposição entre *dignitas* e *uoluptas*, Cícero introduz mais um termo no contexto, ao dizer:

> *A minha oração apenas tem que ver com a* ***virtude***[103]*, e não com a indolência, com a* ***dignidade****, e não com o* ***prazer***[104].

Em face destes exemplos parece poder concluir-se que para Cícero o termo *otium* mantém sempre uma certa conotação negativa. Para tentar uma justificação cabal da aproximação no sintagma ciceroniano de dois termos em princípio incompatíveis, Boyancé vai recorrer à metodologia da *Quellenforschung*[105], tentando buscar a explicação do sintagma nas leituras filosóficas de Cícero e nos rastos que estas teriam deixado. De forma muito sucinta podemos resumir como segue o raciocínio do estudioso francês.

No *Pro Sestio* 139, Cícero usa a expressão *bona fama* para traduzir o conceito platónico de εὐδοξία "boa reputação"; no parágrafo anterior do mesmo discurso, Cícero

---

[101] Lat. *dignitas*.

[102] *Pro Sestio* 23.

[103] Lat. *uirtus*, que, além de virtude, também pode ser traduzida por "coragem".

[104] *Pro Sestio* 138. Cf. ainda a oposição entre *virtude* e *prazer* que se encontra em *De finibus* III, 1 (Cícero, *Textos filosóficos*, 2012, p. 365 e nota 318.

[105] "Investigação das fontes", i. e., a procura de textos anteriores ao que está a ser investigado que contenham elementos formais ou conceptuais que possam ajudar a explicar a ocorrência neste último de expressões ou conceitos em princípio pouco prováveis de lá aparecerem.

escrevera que enquanto há homens que apenas se preocupam com os seus prazeres, *outros dedicam-se à pátria, aos seus concidadãos, à sua reputação*, à sua glória, frase que tem um paralelo em *De finibus* II, 45, cuja inspiração é atribuída pelo orador a um passo de Platão[106]. Daqui se conclui ser possível que também a expressão em análise tenha uma origem grega.

Cícero emprega com frequência *dignitas* em oposição directa a *uoluptas*, mas num campo semântico em que figuram termos como *laus* "fama, glória", *honestas* "honestidade", *decus* "honradez, decência", *decorum* "id., decoro"; ora *decus, decorum* corresponde ao grego τὸ πρέπον, logo também *dignitas* poderá ter o mesmo valor semântico.

Cícero critica sempre a filosofia epicurista, pelo seu repúdio da vida pública e pela sua moral duvidosa; fá-lo no *Pro Sestio*, como vimos; fá-lo ainda no *Pro Caelio* 41, em que textualmente afirma que *dignitas* e *uoluptas* são dois conceitos incompatíveis entre si[107]. Desta circunstância tira-se que, para poder falar de *dignitas in otio*, é necessário que *otium* não tenha o sentido que os epicuristas lhe atribuem.

Por outro lado Boyancé refere passos de Aristóteles em que surge o termo σχολή, equivalente pelo sentido a *otium* "lazer, desocupação, tempo livre", como factor necessário para a obtenção da felicidade (εὐδαιμονία)[108].

---

[106] V. *Textos filosóficos*, 2012, pp. 316-7 e nota 119.

[107] Cf. na mesma ordem de ideias o discurso, ou melhor, a invectiva, também de 56, dirigida por Cícero contra L. Calpúrnio Pisão, que se presume ser o protector do filósofo e erudito grego Filodemo, e proprietário da biblioteca, abundante em textos epicuristas, sita na Vila dos Papiros, em Herculano.

[108] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, 1177 b 4 ss. Cf. Aristóteles, *Politica*, 1134 a 11-25. Destes passos decorre que o 'ócio' defendido por Aristóteles não é incompatível com *a dignitas* romana.

Prosseguindo o raciocínio, Boyancé recorda as três formas de existência consideradas por Aristóteles na *Ética a Nicómaco*[109], a vida do vulgo, orientada para o prazer, *a vida política, activa, cujo fim é a obtenção da* τιμή *"honra,* dignitas", e a vida contemplativa, orientada para a filosofia, para o estudo e a investigação. Recorda em seguida que Cícero conhecia uma obra de Teofrasto, discípulo de Aristóteles, em que era estudada a φιλοτιμία "a entrega à vida política, com vista à τιμή"[110], e remete ainda para *Ad Atticum* II, 16. 3, em que o orador mostra conhecer o debate que se realizou, no Perípato, entre Teofrasto, que defendia a vida contemplativa, e Dicearco, que preferia a vida activa, e conclui de todo esta construção que teria sido Teofrasto, por um lado, como autor do tratado Περὶ φιλοτιμίας, e, por outro, como defensor da σχολή necessária à prossecução de uma vida consagrada à filosofia, a fazer a associação σχολή<> τιμή, a qual seria o protótipo do sintagma ciceroniano *otium cum dignitate*.

Sem negar o engenho e erudição postos por Boyancé no seu texto, e apoiando a conclusão resultante que faz de Cícero um homem, não apenas interessado, mas antes empenhado na reflexão filosófica, entendemos que o valor do sintagma *otium cum dignitate* se explica, de forma muito mais simples, através do recurso[111] ao condicionalismo político em que se vivia em Roma, em geral, e em que Cícero se sentia envolvido, em particular: a república

---

[109] O. l., 1195 b 14-19.

[110] Em *Ep. ad Atticum*, II, 3. 4, Cícero pede ao amigo que, da biblioteca do seu irmão Quinto Cícero, lhe envie a obra Θεοφράστου περὶ φιλοτιμίας.

[111] Proposto por Wirszubski, 1973, p. 404.

romana morrera, a *libertas* já pertencia ao passado, a supremacia deixara de pertencer aos *Optimates*, ao Senado[112], que estava a ceder o lugar ao domínio do triunvirato, o orador já não cabia no novo modelo de organização política que se delineava: a única perspectiva que se lhe deparava, afastado como estava de toda a participação na condução da vida política de Roma, consistia em aproveitar o *otium* que lhe era imposto para a redacção das suas obras de filosofia política (*De oratore, De re publica, De legibus*[113]), e tentar defender a sua *dignitas* não deixando esmorecer a recordação do muito que a Cidade lhe devia, ao compor e publicar em 55-54[114] um poema em três livros *De temporibus suis* "Sobre a sua época"[115].

## [32] Da *libertas* à *clementia* – da reconciliação de Cícero com César aos discursos 'cesarianos': o *pro Marcello*

A execução dos cúmplices de Catilina, ordenada por Cícero após votação do Senado, foi um dos pretextos usados pelo tribuno da plebe e agitador Clódio Pulcro para, apoiado mais ou menos em segredo pelos triúnviros César e Crasso, propor, em 58, uma lei que condenava ao exílio todo o magistrado que ordenasse a morte de um cidadão romano sem julgamento[116]. Em virtude dessa lei Cícero foi

---

[112] Recorde-se a propósito que, em seguida ao seu fracasso na defesa de Milão, em 52, e até aos anos 46-45, o tempo dos "discursos cesarianos", Cícero nunca mais falou nem no Senado nem ao povo.

[113] Compostas entre 55 e 51.

[114] V. Soubiran 1972, pp. 33 ss.

[115] Interpretamos, portanto, o *otium* deste contexto como o afastamento compulsivo imposto a Cícero pelos triúnviros, e não como o "desejo de tranquilidade", como sugere Wirszubski, l. c.

[116] Como fora o caso dos companheiros de Catilina, executados sem julgamento apenas por ter sido essa a opinião da maioria do Senado.

forçado a exilar-se[117], apenas sendo autorizado a regressar a Roma em Agosto de 57.

Em 56, no entanto, os três aliados do ano 60 renovaram o seu entendimento em Luca, para desânimo de Cícero, que via as suas pretensões a um lugar de relevo na política tornarem-se cada vez mais remotas. Júlio César prossegue a conquista da Gália, que dará por concluída em 51; em Roma cresce a agitação social com os constantes combates nas ruas entre os bandos arregimentados por Clódio e por T. Ânio Milão, que favorecia o partido senatorial. A agitação atinge o auge em 52, quando Clódio é morto nos arredores de Roma pelos homens de Milão. Entretanto, em 54, falecera Júlia, filha de César e mulher de Pompeio, e em 53 foi a vez de Crasso morrer em combate contra os Partos, na Mesopotâmia; em 52 Pompeio fora nomeado em Roma como único cônsul e Cícero fracassou na defesa de Milão, que foi exilado para Marselha. As rivalidades entre os dois triúnviros sobreviventes acentua-se de dia para dia: em 49 César atravessa o Rubicão, dando início à guerra civil. Cícero, depois de longas hesitações, parte para a Grécia, onde Pompeio organizava o exército para fazer frente a César. Após as derrotas dos pompeianos em vários teatros de guerra, o conflito chega ao fim em Março de 45.

Cícero, que se refugiara em Brindisi depois da vitória de César em Farsália, acaba por aceitar o perdão de César e regressa a Roma, onde se reconcilia formalmente com o ditador. A calma voltara à cidade. Em 46 fora erigido em Roma um templo em honra da "Clemência de César" divi-

[117] Primeiro em Tessalonica, depois em Dirráquio, na Grécia, v. Cowell, 1956, pp. 239-46; M. Fuhrmann, 1992, pp. 128-38.

nizada, como pode ver-se numa moeda cunhada em 44, em que a frontaria dum templo romano é rodeada pela legenda CLEMENTIA CAESARIS. Entra assim no vocabulário político da Urbe um novo termo, o qual irá ser a palavra-chave durante o breve período da ditadura de Júlio César e prosseguirá a sua carreira no período imperial. Deste facto serão testemunhas os dois maiores pensadores da cultura romana: Cícero, que redigira em meados dos anos cinquenta do séc. I a. C. a visão idealizada de uma república baseada na LIBERTAS, e L. Aneu Séneca, que, cerca de um século depois, teorizará a CLEMENTIA como ideal político de Roma sob o poder dos Imperadores.

Desde o insucesso da sua actuação como defensor único no processo contra T. Ânio Milão, Cícero recolhera-se ao silêncio, um silêncio de seis anos, que só será quebrado em 46, quando numa memorável sessão o Senado conseguiu obter de César o perdão para o pompeiano M. Cláudio Marcelo, que desde Farsália permanecia auto-exilado em Mitilene[118], apesar de muitas tentativas dos amigos, entre eles Cícero, que tentavam convencê-lo a aceitar reconciliar-se com o ditador.

A forma como decorreu essa sessão do Senado é narrada por Cícero numa carta, datada de Setembro/Outubro de 46, e endereçada ao jurista Sérvio Sulpício Rufo[119]. Leiam-se os parágrafos relevantes dessa carta:

---

[118] A principal cidade da ilha de Lesbos, conhecida por ter sido a morada dos poetas Alceu e Safo.

[119] Existem várias cartas de Cícero a Sulpício Rufo, e também deste para Cícero. É muito conhecida aquela que Sulpício escreveu ao orador a consolá-lo da morte da filha (*Ad Fam.* IV, 5).

*Num aspecto apenas te [= Sulpício] passámos à frente: no facto de termos conhecido pouco antes de ti a reabilitação do teu colega M. Marcelo; mais do que isso, de termos contemplado pessoalmente como as coisas se processaram. Procura ter presente ao espírito que no triste estado em que estamos*[120]*, quero dizer, desde o dia em que os problemas do 'estado de direito'*[121] *passaram a ser resolvidos pelas armas*[122]*, nenhum acto tivera lugar <no Senado> com verdadeira dignidade*[123]*. O próprio César, embora se queixasse do 'azedume' de Marcelo*[124]*, como lhe chamava, vendo como a sua honorabilidade era amplamente reconhecida pelo seu espírito de justiça e pela sua sensatez*[125]*, sem que ninguém o esperasse, declarou que, se o Senado lho solicitasse, ele não recusaria <a readmissão de Marcelo*[126]*>, não fosse isso ser para si um mau agoiro. Como agiu então o Senado? Aproveitando uma menção a Marcelo feita por L. Pisão, e vendo C. Marcelo*[127] *arrojar-se aos pés de César*[128]*, todo o Senado se ergueu e se dirigiu a César*

---

[120] Cícero refere-se à situação política de Roma, submetida ao regime ditatorial de César.

[121] Ao usar esta expressão queremos expressar a ideia de que, no regime cesariano, já nem havia estado, porque o poder estava concentrado nas mãos do ditador, nem havia direito, porque a vida judicial no foro tinha cessado.

[122] Isto é, desde que começara a guerra civil entre pompeianos e cesarianos.

[123] Sobre a crise da *dignitas*, v. a secção anterior.

[124] Azedume de Marcelo: este senador preferiu permanecer no exílio a ter de pedir perdão a César por ter sido seu opositor durante a guerra civil, como outros fizeram, entre eles Cícero.

[125] Cícero alude ao facto de os amigos de Marcelo, como foi o caso de Sulpício aqui aludido, mas também de outros amigos, como Cícero, que instarem com Marcelo para que se reconciliasse com César.

[126] Marcelo, uma vez que era Senador, caso se reconciliasse com César recuperaria o lugar no Senado. No original latino a expressão "a readmissão de Marcelo" está apenas implícita.

[127] C. Marcelo era primo de M. Cláudio Marcelo, o obstinado opositor da ditadura de Júlio César.

[128] Em atitude de suplicante.

*com voz suplicante. Nem me perguntes: tão belo me pareceu este dia, que até imaginei estar a assistir como que à ressurreição da república! Todos quantos foram interrogados*[129] *antes de mim expressaram a sua gratidão a César [...]; quando chegou a minha vez, optei, não com certeza por cobardia, mas por respeito à minha antiga dignidade, por alterar a decisão que tomara*[130] *de passar a guardar para sempre o silêncio. Fizeram-me quebrar esta minha promessa tanto a grandeza de alma de César quanto a atitude do Senado; assim, dirigi a César breves palavras de agradecimento*[131]*, mas fico com o receio de mesmo em outras matérias ter de prescindir do meu honesto ócio*[132]*, único consolo que tinha para a minha triste situação. Numa palavra, já que evitei que César ficasse ofendido se eu, com o meu perpétuo silêncio, desse a entender que já não vivemos em república, vou passar a falar apenas de vez em quando, ou mesmo espaçadamente, e assim conseguirei fazer-lhe a vontade*[133] *e ter tempo para os meus estudos. Desde a juventude que senti interesse por todas as artes e disciplinas liberais, em especial pela filosofia; de dia*

---

[129] Todos os Senadores a quem foi pedido que se pronunciassem sobre a aceitação ou a rejeição do perdão de César a Marcelo.

[130] Desde o fracasso da defesa de Milão em 52.

[131] Ignora-se qual a relação exacta entre estas *breves palavras de agradecimento (a César)* e o discurso *Pro Marcello*. Este poderá ser visto como uma reelaboração escrita e posteriormente publicada do discurso pronunciado, mas pode também conter diversos tópicos não aflorados no agradecimento feito no Senado.

[132] Ao quebrar o silêncio que prometera manter, Cícero expressa a impossibilidade de voltar a calar-se, uma vez que as palavras, ou as orais no Senado, ou as escritas do *Pro Marcello*, implicam uma normalização das relações entre César e o orador. Sobre o "honesto ócio", *otium cum dignitate*, v. a secção precedente.

[133] Cícero faria a vontade a César se voltasse a participar normalmente nas reuniões do Senado, ao que Cícero desejava furtar-se porque o Senado estava reduzido à mera obediência ao ditador.

> *para dia o meu interesse por esta matéria vai crescendo, por um lado porque a idade madura me aconselha à meditação, por outro, porque, na conjuntura em que vivemos, nenhuma outra ocupação intelectual há que contrabalance em nós as agruras do espírito*[134].

Merecem salientar-se agora alguns pontos do discurso *Pro Marcello*. Logo a abrir o primeiro parágrafo Cícero refere-se ao *longo silêncio* em que se refugiara, *não por medo*, mas *em parte por desgosto e em parte por vergonha*, mas a que agora decidiu pôr *fim porque vê ter início um período de tempo em que, como era seu costume, poderá dizer* abertamente *aquilo que pensa*[135]. Desde logo esta abertura tem contornos ambíguos: acreditará Cícero, de facto, que a antiga *libertas* fora recuperada? Parece evidente que não: ainda no parágrafo inicial da carta, Cícero salienta várias qualidades pessoais que César possui em alto grau e impedem que ele seja um tirano: ***mansuetudo*** *(tanta)*, ***CLEMENTIA*** *(inusitada, inaudita)*, ***modus*** *(tantus)*, ***sapientia*** *(incredibilis, paene diuina)*: enorme bondade, inusitada e inaudita clemência, enorme moderação, incrível e quase divina sabedoria, numa hiperbólica enumeração que conclui com a retórica hipótese divinização do ditador[136]. Mas nota que a moderação de César é concomitante *com o poder absoluto* de que dispõe, pelo que, conquanto ele fosse um ditador menos brutal do que alguns que o precederam, como foi o caso de Cornélio

---

[134] Cícero, *Epistulae ad Familiares*, IV, 4, 3-4.

[135] *Ibidem*, § 1. As palavras em itálico correspondem a passos do original.

[136] Sobre a divinização de personagens importantes por parte das autoridades e do povo de Roma desde os últimos tempos da República. V. Clauss 2001, pp. 41-53. Note-se, apesar de tudo, uma certa contenção da parte de Cícero: as qualidades que atribui a César são apenas *quase divinas*.

Sula, o elenco de qualidades que lhe atribui Cícero, mais do que um testemunho cem por cento credível, e longe de ser apenas uma baixa adulação, é antes a expressão do desejo de que o seu poder absoluto se mantenha dentro de limites suportáveis.

Na mesma linha de pensamento situa-se o paralelo entre o caso de Marcelo e o de Cícero: a clemência de César não pretende restituir ao Senado apenas a presença e a colaboração de Marcelo, visa igualmente reconduzir ao lugar que fora o seu no Senado e na República *a eloquência e a autoridade* do próprio Cícero. Também aqui o orador, mais do que verificar um facto, apenas formula um voto piedoso: a sua eloquência apenas se manifestou publicamente durante a ditadura de César nos "discursos cesarianos"[137], e o recurso à sua *auctoritas* só veio ao de cima após o assassínio de César e a luta de Cícero contra a tomada do poder por Marco António.

Não será aqui necessário proceder a uma análise pormenorizada do *Pro Marcello*[138], mas não queremos deixar sem uma referência um passo do discurso que, quer para o pronunciar diante de César, quer para o difundir sob a forma escrita por toda a cidade, exigiu da parte do orador considerável coragem:

---

[137] O *Pro Marcello* foi pronunciado no Senado, ou na versão que possuímos, ou numa versão mais curta; o *Pro Ligario* ocorreu, alguns meses depois, num processo forense, mas presidido pelo próprio César, que, como ditador, detinha também o poder judicial, o que mostra como as instituições republicanas estavam a ser alteradas em proveito do poder pessoal; as condições anormais como se processava a justiça acentuam-se ainda mais no terceiro discurso cesariano, o *Pro rege Deiotaro*, do ano 45, em que o julgamento decorreu, não no foro, mas na própria morada de César.

[138] Para esse fim remetemos para Gildenhard 2011, cap. 8 "Coping with Caesar", pp. 223-243 (em especial as 225-33, dedicadas ao *Pro Marcello*).

*No campo de batalha assumem grande relevância a coragem dos soldados, a escolha de um terreno favorável, <a qualidade> das tropas auxiliares, as frotas, o equipamento e o abastecimento, e, acima de tudo, desempenha um papel decisivo a Fortuna, que reclama para si uma boa parte dos feitos bélicos*[139].

Em contraponto com este apoucamento das virtudes militares, Cícero, já na parte final da oração, ousa ainda estabelecer um programa 'civil' que aconselha César a pôr em prática: restabelecer o funcionamento normal dos tribunais (*constituenda iudicia*), recuperar a confiança entre instituições e cidadãos (*reuocanda fides*), pôr termo à dissolução dos costumes (*comprimendae libidines*), promover a natalidade, depois dos massacres das guerras civis (*propaganda suboles*), numa palavra, promulgar leis severas que reconstruam os elementos da estrutura do Estado caídos em ruínas. Daí a lamentação de Cícero: que *a república, embora deva ser imortal, esteja agora dependente da vida de um único mortal*[140].

## [33] Os prefácios das *T. D.*

Cada um dos cinco livros constituintes das *T. D.* inicia-se com um prefácio de temática cultural independente da matéria de fundo que será debatida no decurso do livro. Se reflectirmos em que matéria do livro I, por exemplo,

---

[139] *Pro Marcello*, 6. Embora se trate de um tema tradicional (v. Tedeschi 2005, pp. 64-7), nem por isso deixa de ser significativo desenvolvê-lo diante de um homem cujo poder e prestígio estivera dependente das suas qualidades de chefe militar. Por outras palavras, Cícero, ao dizer estas palavras, não fazia mais do que glosar o tema que exprimira em verso num dos seus poemas: *cedant arma togae, concedat laurea laudi* "que as armas recuem ante a toga, e a coroa de louro se incline ante a dignidade civil" (Soubiran 1972, pp. 244 e 259).

[140] *Pro Marcello* 23.

é a irrelevância da morte, mau grado a escola epicurista a considerar o maior dos males que trazem sofrimento ao ser humano, e que o prefácio do mesmo livro é uma apreciação das relações culturais entre a Grécia e Roma e da (quase) inexistência da filosofia na cultura latina, mau grado a sua extrema importância na cultura grega, teremos uma ideia do que pretendemos dizer quando afirmamos que, em cada livro das *T. D.*, "o prefácio é independente da matéria de fundo". Esta, a "matéria de fundo", constitui apenas um dos múltiplos tópicos susceptíveis de serem estudados e debatidos pelos filósofos, pelo que a independência do prefácio é apenas relativa.

Apesar disto, estudiosos há que têm manifestado a tendência para negar ao prefácio qualquer relação significante com os problemas em discussão no respectivo livro. É o que sucede com M. Pohlenz, que declara *"não serem os prefácios de Cícero, na grande maioria dos casos, 'Introduções' no sentido moderno do termo, mas sim prólogos que nada têm a ver com a matéria tratada"*[141]. Sucede, porém, que o culpado desta inaceitável tomada de posição não é Pohlenz, nem nenhum dos outros autores que lhe seguiram o exemplo, mas sim o próprio Cícero, conforme este narra ao amigo Ático, o editor das suas obras, numa das que lhe escreve cartas:

> *Vais ficar a saber duma negligência minha. Eu enviei-te o meu ensaio* "Sobre a glória"[142]*, ao qual juntei o <mesmo> prefácio que escrevi para o terceiro livro dos* Académicos[143]*. Isto sucedeu porque eu*

[141] Citado por Gildenhard 2007, p. 89, nota 3.

[142] Deste tratado de Cícero, com o título latino *De gloria*, em dois livros, apenas restam dois curtos fragmentos.

[143] Trata-se da segunda edição desta obra, os *Academici libri*, em quatro

*compilei um volume de prefácios, do qual costumo extrair um quando decido iniciar algum trabalho*[144]. *Estava na minha vila de Túsculo, não tinha qualquer recordação deste prefácio, e tratei de colocá-lo no início da obra que te mandei. Só depois, ia eu em viagem de barco a ler os meus* Academicos, *é que me dei conta da asneira que fizera. Tratei logo de escrever um prefácio novo, e de mandar-to. Terás então de cortar <ao* De Gloria*> o primeiro <prefácio> e de colar no <início do> texto o segundo*[145].

Nada há de estranho no facto de Cícero ter compilado para seu uso pessoal um volume de prefácios adequados aos diversos tipos de obras que produzia. Uma colectânea similar existe no *Corpus Demosthenicum*, isto é, na colecção manuscrita dos discursos da autoria do orador grego, de que, aliás, também fazem parte algumas orações apócrifas. Nada há, portanto, de estranho em que Cícero, ao gizar o plano geral dos seus tratados filosóficos, tenha ao mesmo tempo composto uns prefácios adequados aos temas que iria desenvolver: é o caso do tratado *De natura deorum* "Sobre a natureza dos deuses", no qual o diálogo propriamente dito vem precedido por um longo proémio em que o autor expressa a sua opinião sobre a dificuldade do tema, e faz uma súmula das posições que ao longo do tempo os diversos filósofos foram tomando acerca dos problemas que semelhante tema suscita. Podemos con-

---

livros, dos quais se conservam apenas o livro I com lacunas, alguns fragmentos do II, e outros do prefácio do III. Do livro IV nada resta. A esta obra também costuma dar-se o título, em latim, de *Academica posteriora*, por oposição à primeira edição, ou *Academica priora*, de que se conserva o livro II, com o título *Luculo*.

[144] Esse volume não sobreviveu.

[145] Cícero, *Epistulae ad Atticum*, XVI, 6. 4. – Sobre esta colecção de prefácios e a respectiva utilização por Cícero, v. Dyck 2003, p. 62.

jecturar que Cícero, *na altura em que pensou* vir a redigir um texto sobre esta questão tenha começado por compor o proémio e só algum tempo depois tenha começado a pôr por escrito o diálogo, pegando então no prefácio já composto e nele introduzindo as alterações necessárias para justificar a escolha de Bruto como dedicatário da obra.

O certo é que, se não se desse o caso de o próprio Cícero ter contado a Ático o que lhe sucedera com o prefácio do *De gloria*, o mais provável era que nenhum filólogo tivesse suspeitado, ao ler os proémios do *De oratore*, do *De re publica*, do *De finibus*, ou de qualquer outra obra, da existência da colectânea de prefácios referida pelo orador na carta a Ático. O certo ainda é que ninguém, que saibamos, formulou a hipótese de algum destes proémios ter sido proveniente do 'famoso' volume, salvo no caso das *T. D.*, texto a propósito do qual, *"mesmo sem a hipótese do* uolumen[146], *a impressão geral dos leitores modernos é que não existe qualquer relação dos cinco prefácios com as matérias que se lhes seguem"*[147].

Segundo a opinião de Gildenhard[148], esta circunstância tem ocasionado a falta de atenção concedida aos prefácios das *T. D.*, quer em si mesmos, quer sob o ponto de vista da sua contribuição para o juízo a fazer sobre a obra no seu todo.

## [34.1] Os cinco prefácios

**1.** O ponto de partida de Cícero no prefácio do livro I, o qual pode ser entendido como proémio geral à

---

[146] I. e., o volume dos prefácios preparado por Cícero.
[147] Gildenhard 2007, p. 89.
[148] Gildenhard, o. l., *ibidem*.

totalidade das *T. D.*, é a inexistência em Roma de numa literatura filosófica escrita em latim, embora fosse acessível a uma camada intelectualmente culta o acesso à leitura dos textos gregos[149]. O franco reconhecimento desta, talvez aparente, inferioridade cultural de Roma relativa à Grécia conduz à formulação de uma tomada de princípio do orador sobre esta questão, de importância maior para a história da cultura romana: a tese de Cícero, ao contrário do que poderia parecer, afirma com ênfase que Roma, ou criou por si própria uma cultura superior à dos Gregos, ou, acolhendo embora muito da Grécia na área da literatura e demais artes, bem como no domínio das ciências e das técnicas[150], levaram a um grau superior os conhecimentos deles recebidos.

Na esfera da moralidade, quer individual quer colectiva, os Romanos criaram um sistema de valores que os distinguem de todos os outros povos, em especial dos Gregos. Salientam-se desse conjunto de valores a *grauitas*, a seriedade, compenetração, dignidade moral, a *constantia*, a perseverança, que não deve confundir-se com obstinação, sensível sobretudo nas ocasiões em que Roma superou todas as adversidades, como foi o caso no tempo das guerras Púnicas, a *magnitudo animi*, corporizada no respeito e na lealdade para com os inimigos, a *probitas*, o decoro, a honestidade e a *fides*, a fidelidade aos compromissos assumidos, à palavra dada, independentemente das duras

[149] Recorde-se a vinda para Roma das bibliotecas gregas capturadas por Sula e Luculo no rescaldo das suas campanhas durante as chamadas guerras mitridáticas.

[150] Neste domínio, Cícero diz, a título de exemplo, que no domínio das matemáticas, os Romanos apenas mostraram interesse por aqueles conhecimentos de manifesta utilidade prática, sem ligarem qualquer importância às investigações de ordem teórica.

consequências que desta podem decorrer, enfim, todas as formas possíveis de *uirtus*, da súmula de qualidades características do homem de bem em todas as suas esferas de actuação.

As diferenças qualitativas que podem detectar-se entre as duas civilizações nos primeiros séculos das respectivas histórias explicam-se com facilidade pelo intervalo temporal que as separa desde os primórdios. Os monumentos mais antigos da cultura grega, os poemas de Homero e Hesíodo, são anteriores à fundação de Roma; o poeta Arquíloco foi contemporâneo de Rómulo: desta discrepância cronológica decorre a falta de interesse demonstrada pelos Romanos tanto pela poesia como pelas demais artes, em particular a música, que para eles possuía uma conotação de epicurismo, no sentido pejorativo do termo.

Se nas outras artes os Romanos encontram sempre precedentes gregos de grande qualidade, já o mesmo não sucede com a oratória. O papel determinante do orador na sociedade, sobretudo desde a revolução que pôs fim ao regime monárquico em 509, justifica que rapidamente os oradores de Roma atingissem um nível equiparável aos Gregos no que toca à habilidade no uso da palavra, conquanto só mais recentemente eles tivessem atingido um nível superior no concernente à técnica e à cultura geral indispensável à perfeição oratória[151].

---

[151] No diálogo *De oratore*, Cícero representa estas duas vertentes da oratória através dos dois maiores oradores da geração anterior à sua, Licínio Crasso e Marco António (avô do futuro triúnviro), o primeiro representando o modelo de orador dotado de grande cultura geral, sobretudo nos conhecimentos históricos, filosóficos e jurídicos (mais do que em Licínio Crasso, ao criar este modelo de orador Cícero estava a pensar decerto no seu próprio caso), e o segundo, o modelo de orador com grandes dotes naturais apoiados numa longa prática adquirida na audição dos melhores advogados contemporâneos.

Segue-se um curto parêntese sobre a falta que faz à cultura romana a carência de textos filosóficos dotados de qualidade literária: pretexto para mencionar a existência de certos textos de divulgação do epicurismo da autoria de homens mais interessados em justificar pela filosofia a sua não participação na vida política da Urbe do que em afirmarem-se como filósofos a tempo inteiro. As obras destes autores não merecem de Cícero, nem que os considere filósofos[152], nem que se digne de referi-los pelo nome próprio[153], nem sequer que perca tempo na leitura de obras destituídas de qualidade literária[154].

Destas circunstâncias decorre a proposta de Cícero: por um lado, dar o devido relevo à filosofia de acordo com o exemplo de Aristóteles, fazendo a aliança entre a retórica e a filosofia[155], por outro, levando a cabo uma experiência de todo inédita em Roma – a prática da σχολή / *schola*, i. e., de uma reunião em que participam um 'mestre' e vários 'discípulos' a fim de procederem à discussão de um tema filosófico, uma *tese* proposta por um dos 'discípulos', uma proposição geralmente aceite pelo comum das pessoas, mas que irá ser refutada pelo 'mestre' com argumentos de ordem filosófica[156].

---

[152] *T. D.*, II. 7.

[153] Nas *T. D.*, apenas em IV. 6-7 cita o nome de um deles: C. Amafínio.

[154] Do ideal ciceroniano fazem parte em pé de igualdade tanto a matéria filosófica como a qualidade literária (*T. D.*, II. 7).

[155] Exemplo de Cícero: às obras do domínio da retórica / oratória (*De oratore, Oratore, Brutus, Partiones oratoriae, Topica*) juntam-se as do domínio da filosofia, como as *T. D.* (tal como do *corpus* aristotélico fazem parte tanto as obras filosóficas, como a *Metafísica* e as Éticas, as científicas, como a *Física*, e as 'literárias', como a *Retórica* e a *Poética*).

[156] Para uma visão esquemática deste prefácio v. T. C. Franke 1997-8, p. 2, e o comentário de Lefèvre 2008, pp. 29-32.

**2.** No livro II são retomados alguns tópicos já aflorados no prefácio do livro precedente. Neste, Cícero inicia o texto com a referência a uma personagem de uma tragédia de Énio: Neoptólemo, filho de Aquiles, declara achar útil a prática da filosofia desde que ela não seja excessiva. Sente-se subjacente a esta posição a crítica que alguns dos seus contemporâneos faziam aos interesses filosóficos de Cícero pelo tempo que lhe roubavam às actividades 'úteis', tais como a participação no Senado e a advocacia. Cícero não aceita como pertinentes nem esta, nem outras críticas, a que diz já ter respondido suficientemente, quer no seu 'protréptico', o *Hortênsio*, quer no prefácio do *De finibus*[157].

Em particular, a crítica de que a filosofia só deve ser estudada com moderação, e não da forma absorvente como Cícero o faz neste período da sua vida, resulta da crença na superioridade da *vida activa* sobre a *vida contemplativa*. O contraste entre estas duas formas de 'vida', entre, para usar a terminologia latina, entre o *otium*, o afastamento total dos deveres cívicos característicos do cidadão romano, e o *negotium*, que não é outra coisa senão o cumprimento escrupuloso desses mesmos deveres, de resto tornados inviáveis durante a ditadura de César, que colocou um ponto final às actividades judiciais no foro romano, e reduziu a zero a oratória política no Senado, limitada à aprovação com aplauso dos actos do ditador.

Para além destes tópicos de ordem política, com a censura subentendida ao poder pessoal exercido por Júlio César, e à ameaça implícita por este feita ao regime republicano defendido por Cícero, neste prefácio encontramos

---

[157] Cícero, *Textos filosóficos*, pp. 247-252 (= *As últimas fronteiras*..., I, 1-8).

de novo a referência depreciativa aos escritos epicuristas de Amafínio[158], e a declaração de preferência pela técnica chamada do recurso ao duplo discurso *in utramque partem*[159].

Merece referência também a menção do tema do livro I, a irrelevância da morte e a libertação do medo por ela causado, muito embora a simples interiorização dessa irrelevância não chegue para libertar o espírito dos humanos do medo que ela causa. O *medo*, e não apenas o medo da morte, conforme será analisado no livro IV, é uma das várias perturbações a que está sujeita a mente humana, pelo que apenas quando for estabelecida a técnica capaz de eliminar todas essas perturbações se poderá considerar dominado por completo o medo da morte[160].

**3.** Neste prefácio, do livro III, Cícero parte da dicotomia entre o corpo e a alma considerada pela filosofia como característica da natureza humana, para de seguida referir o facto estranho de a maioria das pessoas, quando doentes, não hesitar em recorrer aos serviços de um médico, ao passo que nem sequer consideram doenças as perturbações de ordem mental que por vezes as afectam.

Ao nascer, o homem, embora traga já consigo como que as sementes da razão, é ainda um ser frágil, sujeito a toda a espécie de influências negativas do ambiente que o rodeia, de modo tal que Cícero chega a dizer que parece ter bebido todos os erros possíveis juntamente com o leite da

---

[158] Supra, nota 81.

[159] Cf. a prática referida por Aristóteles nos *Tópicos* (Arist., *Tópicos*, trad port. da IN-CM, 2007), bem como a maioria dos discursos da primeira fase de Platão.

[160] V. a esquematização deste prefácio em Franke 1997-8, p. 8, e o comentário de Lefèvre o. l . pp. 59-62.

ama[161]. À medida que cresce, as influências perniciosas vão-se acumulando, preconceitos de toda a espécie, erros de avaliação, falsos valores por vezes transmitidos pelos poetas, os exemplos do vulgo, por um lado, mas por outro também inculcados por uma elite ambiciosa e amoral, pelo que tais influências só a muito custo poderão vir a ser combatidas com sucesso pelo uso da recta razão.

Sucede assim que as perturbações mentais a que estão sujeitos os indivíduos na adolescência e na idade adulta devem ser consideradas doenças susceptíveis de tratamento, e doenças tanto mais graves quanto não são reconhecidas como tais. Estas 'moléstias da alma', estas paixões, no sentido etimológico do termo[162], requerem uma vigilância cuidada e contínua que só a filosofia lhe pode proporcionar[163].

Várias são as 'doenças da alma' que Cícero analisa nas *T. D.* Melhor dizendo, mais do que as paixões em si, embora Cícero as caracterize devidamente, o problema tratado neste livro é determinar se o sábio[164], nesta sua qualidade, é ou não passível de ser atingido pelas paixões.

---

[161] A respeito deste tópico, já mencionado por Cícero no *De finibus*, V, 55, cf. Brunschwig, 1995, pp. 69-112.

[162] "Paixão": em latim *passio* significa propriamente "doença, sofrimento", tal como, da mesma raiz, *patientia* denota a capacidade de sofrer, a resistência à dor, e o verbo *patior, passus sum* tem o sentido de estar em sofrimento, estar doente; o mesmo se verifica em grego com os termos πάθος, nome, e πάσχειν, verbo, com idêntico valor (cf. em português *patologia*).

[163] Cf. White 1995; uma exposição mais pormenorizada e centrada sobre a prática dos Estóicos, em especial Séneca, é a obra de Ilsetraut Hadot 1969 sobre a *Seelenleitung*, ou 'direcção espiritual'.

[164] Nestas dois livros a discussão é desenvolvida sobretudo a partir das teses estóicas, se bem que em paralelo e em comparação com outras escolas helenísticas, nomeadamente o epicurismo.

A paixão analisada no livro III é a *aegritudo*, que traduzimos por 'desgosto'[165], a que se seguirá, no livro IV, a descrição e análise do *metus* 'medo', da *laetitia gestiens* 'prazer delirante' e da *libido* 'desejo', sobretudo o desejo do prazer sexual (*uoluptas*).

**4.** O prefácio do livro IV está articulado em cinco tópicos.

O livro inicia-se com um excurso histórico sobre a presença do pitagorismo em Itália, trazido por Pitágoras de Samos, que, depois de viajar pelo Médio Oriente e pelo Egipto, veio instalar-se na Magna Grécia onde fundou uma Escola que grangeou grande prestígio, tendo até como um dos seus discípulos o segundo rei de Roma, Numa Pompílio. Graças a este rei, a influência do pitagorismo fez-se sentir no domínio das instituições e da moralidade social dos Romanos, pelo que, de certo modo, é possível afirmar que a filosofia se aclimatou em Roma desde o século VI. Este tópico remete para o livro I.

Um segundo momento importante na história da filosofia na Urbe situa-se no século II, através da acção do "círculo dos Cipiões", em que pontificavam os amigos Cipião Emiliano e Gaio Lélio, conhecido pelo cognome de "Sábio"[166]. Nem Emiliano nem Lélio, nem nenhum outro dos participantes deste círculo político-intelectual praticou o que chamaríamos a 'escrita filosófica', isto é, nenhum teria produzido filosofia sob a forma de texto escrito[167].

---

[165] Cf. T. C. Franke, o. l., p.10; Lefèvre, o. l., pp. 85-87.

[166] Deste círculo fizeram ainda parte duas figuras de relevo da cultura grega contemporânea, o historiador Políbio (cf. supra §30, e nota 72) e o filósofo Panécio, que voltaremos a encontrar a propósito do último dos textos filosóficos de Cícero, o tratado *De officiis* "Sobre os deveres".

[167] Uma possível excepção é o poeta satírico Lucílio, de quem resta um fragmento (vv. 1326-1338 Marx = 1342-1354 Krenkel) com a definição da *uirtus* 'virtude'. Acerca deste fragmento luciliano v. o artigo de Görler 1984.

No entanto, na sua vida, quer privada quer pública, comportavam-se, 'viviam' como filósofos.

Implicitamente deduz-se daqui uma parte das críticas que Cícero dirige contra Amafínio e alguns seus amigos que produziam em latim textos sobre a filosofia de Epicuro: não apenas a falta de qualidade literária que caracterizaria os seus textos[168], mas sobretudo o facto de o epicurismo defender uma forma de vida afastada dos deveres cívicos, para o autor das *T. D.*, tão importantes, e, mais ainda, uma vida dedicada aos *prazeres*, identificados estes pelos seus adversários como em exclusivo de natureza vulgar, grosseira, imoral. Esta forma de entender o epicurismo ficou de tal maneira arreigada que são estes prazeres que vêm de imediato à mente quando de alguém se diz ser "epicurista". Também este tópico reproduz ideias já afloradas no livro I.

Se o epicurismo não é recomendável, já sobre as outras tendências, ou escolas, o Autor não aponta nenhuma em especial, embora ao definir-se a si mesmo como alguém que busca a maior aproximação possível à verdade, mas com a plena consciência de que esta é inatingível, sugira de forma implícita que a corrente da sua escolha, a filiação no academismo céptico herdado de Fílon de Larissa, é do ponto de vista intelectual a mais correcta, por oposição ao dogmatismo de outras correntes, em particular do estoicismo. O importante, numa palavra, é a prática da filosofia.

No seguimento deste livro os participantes do diálogo, melhor, aqueles que alguns manuscritos representam

---

[168] Nem uma linha destes textos sobreviveu, pelo que nos limitamos a dizer por que motivo Cícero não os apreciava.

pelas siglas M e A, prosseguem a análise das 'paixões da alma' iniciada no livro precedente. Neste são sucessivamente passados em revista o 'medo (*metus*), o 'prazer' no sentido de desejo incontrolado, desmedido, apaixonado e delirante, designado por Cícero como *laeititia gestiens*, isto é, o prazer excessivo, acompanhado de gesticulação e outras manifestações de descontrolo, e por fim o 'desejo físico' (*libido*), acompanhado de prazer de natureza sexual (*uoluptas*)[169].

**5.** Partindo do princípio, não demonstrado, de que a busca da 'felicidade' (a *uita beata*) constitui a finalidade última da filosofia, mais concretamente, da ética[170], a discussão vai confrontar-se, no livro V e último, com o problema de saber até que ponto para sermos felizes é desejável, ou mesmo imprescindível, a posse da 'virtude' *uirtus*[171].

Seja qual for a conclusão a que o diálogo chegue, um ponto há que pode desde já afirmar-se como certo: a resolução do problema apenas poderá ser obtida com o recurso à filosofia. Daqui vai partir Cícero para um novo excurso histórico.

Começando por uma alusão a Pitágoras e às suas doutrinas (cf. o livro IV), Cícero recua muito no tempo para recordar até que ponto remonta a antiguidade da filosofia. Afinal, Pitágoras limitou-se a inventar o vocábulo *filósofo*, do qual depois se derivou *filosofia*: pode dizer-se

---

[169] T. C. Franke, o. l., p. 14; Lefèvre, o. l. pp. 115-117.

[170] O facto de em épocas mais recentes outros filósofos terem escrito sobre a felicidade, como Séneca e Santo Agostinho, ambos autores de opúsculos com o título *De uita beata*, parece dar razão ao entendimento de Cícero.

[171] Este tópico remete de imediato para o livro I, em que se fala da 'virtude' como de um tema muito do agrado do destinatário das *T. D.*, M. Júnio Bruto.

assim que já havia filosofia antes de haver filósofos[172]. Como exemplos cita Cícero aquele conjunto que passou à história com a designação de "Os sete sábios – σοφοί – da Grécia", bem como alguns heróis homéricos a quem é atribuído também o epíteto de 'sábios', como foi o caso de Nestor e de Ulisses, além de personagens do mito como Prometeu.

Temos depois, por ordem cronológica, os pensadores pré-socráticos, a quem interessava sobretudo o estudo da natureza; a estes segue-se o próprio Sócrates, o homem que, no dizer de Cícero, foi o primeiro que chamou a filosofia do céu à terra e a levou a interessar-se acima de tudo pela vida dos homens, pública ou privada, que o mesmo é dizer, a fazer da ética o interesse máximo da investigação filosófica. De Sócrates derivam enfim as principais correntes de pensamento, desde Platão e Aristóteles, até as escolas helenísticas, em particular o Estoicismo e o Cepticismo, de cuja remodelação, por Fílon, Cícero se afirma seguidor[173].

## [34.2] Os temas postos à discussão

Se passarmos em revista os objectivos autopropostos pelas principais filosofias da época helenística à sua actividade, depressa verificaremos:

– que todas, mais ou menos rigidamente, consideram as três partes em que se subdivide a filosofia – lógica, física e ética – como formando uma unidade orgânica, em que cada uma delas está em estreita

[172] Na China, apenas data dos tempos modernos a expressão para designar a "filosofia": significará isto que Confúcio não era filósofo?

[173] T. C. Franke, o. l., p. 18; Lefèvre, o. l., pp. 140-146.

correlação com as outras duas, de modo a que, se uma delas for menos cabalmente tratada, todo o edifício se ressentirá;

- que o fim prosseguido por todas elas é a determinação de qual é para o homem o "supremo bem" que deve procurar atingir, e, correlativamente, qual será o "supremo mal" que a todo o custo deverá ser evitado;
- que quase todas elas, com maior ou menor vigor, são de cariz dogmático, em especial o epicurismo e o estoicismo, desde que consideremos que pode tomar-se por dogma o facto de não aceitarmos nenhum dogma;
- que é sobretudo às filosofias da época helenística que convém a teoria de Pierre Hadot, de que a filosofia antiga é antes de mais *"une manière de vivre"*, e, a este título, a sua finalidade consiste em facultar ao homem os meios necessários e suficientes para alcançar o seu fim (τέλος), que não é outro senão um ideal, bastante utópico, de equilíbrio, tranquilidade, harmonia consigo e com o mundo a que os Gregos chamavam εὐδαιμονία e os Romanos *uita beata*[174].

Recordados estes pontos, se passarmos agora à consideração dos temas postos à discussão nos cinco 'diálogos de Túsculo', o que verificamos? Que o ponto mais importante, o limite para que tende toda a filosofia é justamente o último aflorado, a "conquista da felicidade"[175]. É impor-

[174] Ambos os termos são correntemente traduzidos por "felicidade".
[175] Título de um livro de Bertrand Russell, de 1930.

tante reparar nesta aplicação da máxima popular de que "os últimos são os primeiros", pois ela ajudará a explicar o aparente caos das matérias tratadas por Cícero nas *T. D.*

Na realidade, aquilo que se discute no livro V não é bem a demonstração de que o mais importante para o homem é a conquista da felicidade, embora esta ideia esteja implícita, e subjacente a toda a discussão. O problema é antes esclarecer se, para alcançar essa finalidade, a virtude, além de condição necessária, é também condição suficiente. Por outras palavras, a matéria do livro V pode ser encarada sob dois ângulos:

1. ideia subjacente ao conjunto dos cinco diálogos, embora não explicitamente discutida *como tese* em nenhum deles: *a virtude é condição necessária para se alcançar a felicidade;*
2. apenas o sábio (*sapiens*, σοφός), porém, é possuidor da virtude, logo apenas o sábio tem condições para ser feliz; por isso se coloca agora este outro problema: será, *para o sábio, a virtude, que ele, por definição, possui, condição suficiente para ser feliz?* A esta questão o quinto livro das *T. D.* dará resposta afirmativa.

Põe-se, contudo, uma nova questão: qual o objectivo dos quatro primeiros livros? Se a conclusão, a tese a que o autor quer chegar é que *a virtude é condição necessária e suficiente para a felicidade,* não bastaria *demonstrar* esta dupla condição para atingir o seu objectivo?

O que a tese de facto diz é que a virtude é condição necessária e suficiente para a felicidade *mas para o sábio, para o homem que já possui a virtude*. Sucede, porém, que Cícero, ao redigir estes seus *Diálogos em Túsculo* não tem

como propósito dirigir-se a sábios, mas sim a pessoas comuns, incluindo ele próprio, conforme as palavras que escreveu a finaliza-los:

> *Não será fácil para mim dizer em que medida esta minha actividade poderá vir a ser útil a outros; no meu caso pessoal, sujeito como estava aos mais lancinantes desgostos e aos dissabores de toda a ordem que me assaltavam de todo o lado, nenhuma outra forma de consolação poderia ter encontrado*[176].

Para as pessoas comuns, Cícero incluído, pessoas *não-sábias*, desprovidas da virtude necessária e suficiente, muitos são os impedimentos que não lhes permitem ser felizes. São esses impedimentos que os quatro primeiros diálogos examinam: o *medo da morte*, o mais intenso de todos, que no livro I se demonstra não ser um mal, e, portanto, não impede a felicidade; a *dor*, em especial o sofrimento físico, que, de acordo com os Epicuristas, é o maior de todos os males que podem afligir o homem[177], mas que, se seguirmos os Estóicos, concluiremos que, por muito intensa que seja, não é impeditiva da felicidade (livro II); o *desgosto*[178], talvez a mais intensa das chamadas "paixões da alma", mas que o sábio consegue, com a sua força espiritual, dominar por completo (livro III); as restantes "paixões" – o *medo*[179], em geral, a angústia perante a possibilidade da ocorrência de algum cataclismo, por exemplo; o *prazer desmesurado*[180], que tira ao homem

---

[176] *T. D.*, liv. V. 128, *in fine*.

[177] Para os Epicuristas a morte não é um mal.

[178] Latim *aegritudo*, sofrimento, tristeza de natureza moral, como seja a perda de um ente querido.

[179] Latim *metus*.

[180] Latim *laetitia gestiens*.

a possibilidade de raciocinar correctamente; o *desejo*[181], sobretudo de natureza sexual (livro IV).

A libertação de todos estes "erros de opinião" a que estão sujeitas as pessoas comuns[182], ainda que não transforme automaticamente uma "pessoa vulgar" num "sábio", aproxima-a o suficiente do ideal da virtude de modo a permitir-lhe atingir um estado muito próximo, pelo menos, do que será a felicidade. Podemos assim sintetizar quanto a este aspecto o conjunto das teses expostas nas *T. D.*:

| |
|---|
| a) Tese pressuposta: a virtude é condição necessária à felicidade; |
| b) Impedimentos comuns da felicidade:<br>– medo da morte (livro I)<br>– dor, sofrimento físico (livro II)<br>– paixões da alma: 1. desgosto (livro III)<br>– outras paixões: 2. medo, angústia<br>3. prazer desmesurado<br>4. desejo (livro IV) |
| c) Libertação das paixões: aquisição da virtude;<br>aproximação do ideal do sábio;<br>Tese explícita: a virtude é condição suficiente para a felicidade (livro V) |

[181] Latim *libido*, termo muito usado na psicanálise.

[182] Cícero, que não sofria de "medo da morte", como se viu pela decisão de afrontar Marco António, que o mandou executar, era sensível a algumas "paixões, por exemplo, à angústia, que o paralisou nos dias imediatos à derrota de Farsália, ao desgosto pela morte da filha, de que nunca chegou a recuperar, ao contentamento excessivo por alguns dos seus sucessos políticos.

## [35] A leitura dos prefácios como um todo

Todos os cinco prefácios aos livros das *T. D.* começam com algumas palavras dirigidas a Bruto, cujo nome em vocativo surge logo nas primeiras linhas do texto[183], relativas a pormenores das relações intelectuais entre os dois homens: Bruto teria inspirado em Cícero a vontade de escrever sobre filosofia[184], a filosofia é uma actividade que deve praticar-se com o máximo empenho e a tempo inteiro[185], há uma ciência que trata os males do corpo, e há outra, a filosofia, adequada ao tratamento dos males da alma[186], os Romanos não devem considerar-se culturalmente inferiores aos Gregos, já que mesmo os elementos importados da Grécia foram por eles igualados ou até ultrapassados[187], a felicidade através da virtude, tema favorito de Bruto, é o objectivo último a que visa a filosofia.

Em seguida a estas palavras de abertura Cícero passa a analisar diversos tópicos, desenvolvendo-os de modo a que o mesmo tópico surja em mais do que um livro, mas sem repetir-se, antes sublinhando aspectos vários do mesmo tópico em localizações várias.

Um dos tópicos mais desenvolvidos diz respeito às ***Relações culturais entre Roma e a Grécia*:** não podendo deixar de reconhecer o muito que a cultura romana ficou a dever à cultura grega, Cícero procura demonstrar que a superioridade grega é apenas cronológica, porque em termos qualitativos os Romanos, ou aperfeiçoaram os

---

[183] Linha 1 nos livros III e V; linha 2 no livro IV; linha 3 nos livros I e II.
[184] Livro I.
[185] Livro II.
[186] Livro III.
[187] Livro IV.

numerosos elementos culturais que receberam (livro IV), ou, em importantes aspectos, atingiram um nível superior ao dos Gregos, por exemplo nos seus costumes, na vida pública tanto como na privada, nas estruturas do estado, na instituição militar (livros II e III). No que diz respeito à literatura quase todas as produções romanas são de imitação grega[188]: as várias formas poéticas só começam a aparecer no século III, e encontram a oposição do tradicionalista Catão-o-Censor, o que aliás sucede com as demais artes. Apenas a oratória foi imitada com interesse e sucesso, ao passo que da filosofia, apenas o Epicurismo suscitou algum interesse pelo seu conteúdo, mas os seus fautores não cuidaram da qualidade literária, e isto muito embora Aristóteles tenha advogado a colaboração entre filosofia e retórica (livro II).

Outro tópico consiste na demonstração da ***Importância da Filosofia.*** É um facto estranho que o 'grande público' não mostra qualquer interesse por este ramo do saber, e tanto mais estranho por a filosofia poder servir como terapia para os sofrimentos da alma[189]. Mesmo quem confessa "não se importar de filosofar" afirma logo em seguida que só é justo fazê-lo com moderação (livros I, III, V), salvo, mais uma vez, os Epicuristas, que apreciam a filosofia do Jardim pela sua rejeição da acção política.

Segue-se como tópico o da ***Filosofia como terapia***, motivo relevante no livro III, mas também presente nos livros I e V com uma variante: na criação das suas

---

[188] Quintiliano dirá que, de entre os géneros literários existentes, apenas a sátira foi de criação inteiramente romana (X. 1. 93: *Satura ... tota nostra est).*

[189] V. supra 34,1.3 (a procura dos médicos como especialistas das doenças do corpo, em contraste com a rejeição dos filósofos, como especialistas das doenças da alma).

instituições, os Romanos, como já referimos acima, superiorizaram-se aos Gregos pela austeridade dos seus costumes tradicionais, o *mos maiorum*, pela correcta e eficiente arquitectura da sua organização política e militar concebida logo desde os inícios do período monárquico: instituição do Senado (Rómulo), fixação da religião do Estado (Numa Pompílio), regulamentação das forças armadas (Tulo Hostílio), da vida económica (Anco Márcio) e divisão censitária da população (Sérvio Túlio). Na concepção e organização de todas estas instituições pode dizer-se que os filósofos têm uma palavra a dizer, pelo que quase poderia pensar-se que nos primórdios de Roma existiram filósofos antes de ter sido importada a filosofia da Grécia.

***A emergência do conceito de* filosofia *em Itália.*** Inicia-se o livro IV com a narração da vinda de Pitágoras para a Itália (Magna Grécia), onde a princípio se fez sentir a influência directa do Mestre, depois a dos seus discípulos (livro V), tanto na fixação da moralidade pública como no estabelecimento da constituição (livro I). Uma nova fase da evolução cultural de Roma ocorreu mais tarde durante o chamado "século dos Cipiões" (livro V), por acção de Cipião Emiliano e os seus amigos romanos (como o sábio Lélio e o poeta Lucílio) ou gregos (como Panécio, o filósofo e Políbio, o historiador).

Em meados do século II teve lugar em Roma um facto a que já temos aludido por várias vezes, o que se justifica pela importância que viria a ter: a 'embaixada dos filósofos'. Foi em parte ainda neste século, em parte já no seguinte que tiveram lugar as controvérsias, às vezes azedas, entre as diversas escolas filosóficas derivadas do ensino de Sócrates: académicos, peripatéticos, estóicos. Novamente importa fazer referência aos epicuristas

romanos, como Amafínio (livros II, I), criadores de uma versão 'popular' de filosofia assente na busca do prazer, ou seja, uma filosofia destituída da *grauitas* "seriedade" que Cícero considera essencial. Posição de Cícero: cada um pode adoptar para si a tendência que desejar, academismo dogmático ou céptico, estoicismo, ou outra qualquer, embora não seja obrigatória essa escolha.

Finalmente encontraremos um último tema, ***A emergência do vocábulo 'filosofia'***, termo criado por Pitágoras (livro IV) por recusar ser tratado por 'sábio', quando ele se sentia apenas um "filó"-"sofo", um amigo da sabedoria. E o que há que seja mais importante (ao contrário do que o vulgo pensa, livro III) do que a filosofia, *guia desta nossa vida, que nos proporciona a virtude e elimina em nós os vícios*[190], criadora dos laços que mantêm as estruturas sociais e familiares?

Mas importa não esquecer que a filosofia, mais do que uma disciplina, é uma atitude universal perante a vida: por isso a história nos apresenta casos de homens que merecem ser considerados, se não sábios, pelo menos filósofos, como foi o caso dos chamados "Sete Sábios" da Grécia, de legisladores como Licurgo ou mesmo de heróis da epopeia homérica como Nestor ou Ulisses. E não poderemos esquecer a figura de Sócrates, *o primeiro pensador que trouxe a filosofia do mundo celeste até ao meio das nossas cidades, das nossas casas, das nossas vidas*[191], e o criador do modelo de investigação filosófica que Cícero põe em prática nas suas obras, como as *Tusculanae disputationes* (livros I, III).

---

[190] *T. D.*, V, 5.
[191] *T. D.*, V, 10.

Em conclusão, podemos considerar este conjunto de textos como constituindo um só ensaio dividido em cinco painéis temáticos:

- a sabedoria dos povos sistematizada pela filosofia (nível sócio-político);
- a moral individual sistematizada pela filosofia (nível pessoal);
- as relações entre a Grécia e Roma: literatura, artes, filosofia;
- a cultura filosófica como forma de chegar à virtude;
- a conquista da felicidade pela via da virtude, como objectivo último do homem apoiado na filosofia.

## [36] A virtude feminina e o humanismo de Cícero

Num artigo ainda relativamente recente[192], William Altman chama a atenção para alguns pormenores que, em seu entender, implicam uma revisão das posições correntes acerca da forma como deve ser encarada a leitura das *T. D.* São dois os pontos fundamentais em que Altman baseia a sua proposta: o primeiro acentua a necessidade, não apenas de não esquecer, mas, pelo contrário, de acentuar o contexto geral em que surge a obra, marcado pelo golpe que para Cícero fora a morte da filha na própria vila de Túsculo onde depois decorreram os diálogos[193]; o segundo, o erro,

[192] Altman 2009.

[193] Túlia morreu das sequelas de um parto difícil, algumas semanas depois de ter dado à luz um filho (Janeiro de 45), que parece ter tido uma vida bastante curta (Rawson, 2001, pp. 225, 228). Aliás, já anteriormente (em Maio de 49), ela tinha tido um parto prematuro que muito contribuiu para a sua débil saúde (Fuhrmann 1992, p. 201).

que consiste, em seu entender, em interpretar a sigla M que ocorre nas *T. D.*[194] como porta-voz do autor.

O primeiro ponto justifica-se antes de mais pelo facto de Túlia ser recordada nos diálogos, explícita ou implicitamente, como exemplo de uma forma de *uirtus* raríssimas vezes documentada nas letras latinas, com a óbvia excepção de Cícero, em particular nas *T. D.* É facto bem conhecido que o termo *uirtus* é derivado de *uir* "varão, ser humano do sexo masculino", o que implica que quando um romano fala de *uirtus* o seu pensamento concebe como referente da palavra o conjunto das qualidades características em particular do "varão", e não do humano independentemente do sexo. Em contraste com esta situação, Cícero é, segundo Altman, *"o primeiro romano a atribuir* uirtus *a uma mulher sem intenções irónicas, o que, de resto, ele faz repetidas vezes com referência à sua filha Túlia"*[195]. A forma feminina da *uirtus* centra-se no sofrimento assumido pela mulher em geral, mas muito nítido no caso particular de Túlia, no *altruísmo* e na *coragem* que manifesta no momento da maternidade, atitude que demonstra uma forma diferente e talvez superior de humanismo, aquele que Altman designa por *womanly humanism*.

Duas observações apenas para situar o nível em que se processa a investigação de Altman. A coragem com que Túlia se submete a um parto difícil, que viria a causar-lhe a morte, é posta em paralelo por Altman com o comportamento do próprio Cícero aquando da luta contra Catilina, o apogeu da sua carreira política. Na IV Catilinária o orador salienta o esforço difícil e perigoso que lhe custou

[194] V. supra §§ 13, 19.

[195] Altman, o. l., pp. 407-8.

essa luta, assumida *por altruísmo* em benefício dos seus concidadãos:

> *Se a condição com que assumi o consulado foi a de que deveria sujeitar-me a todas as* ***dificuldades****, a todas as* ***dores*** *e* ***sofrimentos****, aceitá-la-ei não apenas com coragem, mas sem a mínima hesitação, desde que dos meus* ***trabalhos nasçam*** *para vós e para todo o povo romano a dignidade e a salvação*[196].

Sob outro ponto de vista, o sofrimento de Cícero com a morte da filha contrasta com a frieza manifestada por Anaxágoras quando lhe foi anunciada a morte de um filho[197]. Igualmente contrastantes a indiferença com que Anaxágoras fala da sua cidade natal[198], e a devoção de Cícero a Roma no passo acima citado da IV Catilinária, que pode ainda remeter para outra manifestação de altruísmo, desta vez a do prisioneiro da "caverna de Platão" que, depois de libertar-se e de contemplar a verdade, decide regressar à caverna para ajudar os outros prisioneiros a aceder, como ele, ao superior conhecimento[199].

Passemos ao segundo ponto: a personagem representada pela sigla M de alguns manuscritos.

Conforme vimos[200], a sigla M pode ser interpretada como representando o prenome *Marcus* (ou seja, Cícero),

---

[196] *In Catilinam* IV, 1. A acção de Cícero ao combater Catilina é descrito como um parto doloroso de que resultarão (à letra *"serão dadas à luz"*) para Roma "a dignidade e a salvação". Note-se como os termos em negrito (*dificuldades < acerbitates; dores e sofrimentos < dolores cruciatusque; dos meus trabalhos nasçam ... dignidade e salvação < meis laboriobus ... dignitas salusque pariatur)* poderiam ocorrer, todos eles, num texto em que se descrevesse o acto de dar à luz uma criança (v. Altman o. l., p. 411).

[197] *T. D.*, III, 30.

[198] *T. D.*, I, 104.

[199] Altman o. l., p. 435.

[200] Cf. supra §§ 13 e 19.

ou o nome *Magister*, Mestre, que igualmente remeteria para Cícero. No entanto, daqui até inferir que as partes do texto atribuídas a M representam o pensamento de Cícero acerca das matérias em discussão vai uma considerável distância. Devemos antes de mais recordar as palavras de Cícero no prefácio do livro V das *T. D.*, que não deixam qualquer dúvida a este respeito:

> *De entre <as várias correntes>, a que eu sigo preferentemente é aquela que penso ser a adoptada por Sócrates, e que consiste em não tomarmos uma posição, mas corrigirmos os erros dos interlocutores e procurarmos em todos os debates chegar o mais próximo possível da verdade. Esta metodologia foi seguida por Carnéades com grande perspicácia e abundância argumentativa, e é a que eu tenho seguido em outras ocasiões, e também agora nestes <diálogos> em Túsculo, que temos travado de acordo com o mesmo modelo*[201].

Deste passo podemos deduzir:

- que os trechos atribuídos a M *nunca devem ser entendidos como representando a opinião pessoal de Cícero*, já que este, seguindo o exemplo de Sócrates, não toma explicitamente posição sobre o problema em discussão[202];
- que o propósito de M consiste apenas em refutar a opinião expressa por A, pondo em relevo as suas fraquezas ou incongruências argumentativas;
- que o resultado a que se pretende chegar nos debates é uma aproximação à verdade, já que esta é

[201] *T. D.*, V, 11.

[202] A expressão usada no passo citado traduz-se literalmente: *"nós (= eu) ocultamos a nossa opinião pessoal"*

inatingível, ou seja, o que se procura é apenas o *probabile*[203];

- que esta metodologia, que fora a seguida também por Carnéades, igualmente fora posta em prática pelo próprio Cícero em outras obras suas (*Academici libri, De finibus*), e também nos presentes 'diálogos em Túsculo';
- que esta posição é coerente com a assumida em geral por Cícero na sua obra filosófica, ou seja, o *cepticismo académico* colhido no ensinamento de Fílon de Larissa[204];
- que, consequentemente, M não tem nada a ver com uma certa espécie de *eclectismo* introduzido na Nova Academia por Antíoco de Áscalon, que defendia a identidade de princípios comuns a Académicos, Peripatéticos e Estóicos, posição esta de que uma figura típica seria Cícero, académico em epistemologia, estóico na ética, e também em antropologia e teologia, mas, neste caso, com conceitos e teoremas importados do Perípato[205].

Aceitando em conclusão a tese de Altman do *"womanly humanism"* de Cícero, põe-se agora outra questão, a de saber se o orador merece ser considerado um humanista, independentemente do género.

Não se afigura fácil uma resposta plausível a esta questão, até porque ela contém em si esta outra: o que entendemos nós por "humanismo"? Será possível definir

---

[203] Cf. Vesperini 2012, p. 486, e, sobretudo, Auvray-Assayas 2006, pp. 141 ss.

[204] Cf. Vesperini 2012, pp. 484-5.

[205] V. Hirschberger *Geschichte*, I. Teil p. 291.

'humanismo', atendendo a que, como diz Manuel Antunes, *"no limite, há tantos H(umanismos) quantas as concepções do homem"*[206]?

Uma primeira observação é que não será pertinente confundir *humanismo* com *humanitarismo*, entendido este como *"um sentimento vagamente filosófico de amor pela humanidade"*, de inspiração moderna, sobretudo de Rousseau e Comte[207], mas de que podemos encontrar um antecedente clássico num verso famoso de Terêncio, no qual se sobrepõe talvez a ideia de humanismo como *"uma visão do homem tendente a promover-lhe a dignidade da sua posição no mundo"*[208]. Fazemo-la porque nos parece ser esta a visão subjacente à concepção de Vesperini, para quem Cícero é acima de tudo um político obcecado pelo desejo de glória, e de modo algum um filósofo preocupado com a coerência epistemológica das ideias filosóficas que explana nos seus textos[209]. É em obediência a esta concepção que Vesperini defende ser objectivo de Cícero com os seus escritos filosóficos continuar *"a fazê-lo existir no campo político"*, o seu terreno de eleição, muito embora não conseguissem impedir *"essa sua existência política de ser praticamente irrelevante"*. Daí a conclusão:

> *"Apenas a morte de César reconduz Cícero ao combate político.* ***A alegria que se apoderou de Cícero no Senado quando viu os conjurados crivarem César de punhaladas, deveria suscitar nos eruditos modernos mais precauções quando discorrem***

---

[206] Antunes *Verbo*, 10, col. 582.

[207] Antunes 2007, art. Humanitarismo, in *Obra Completa*, Tomo I, Volume IV, p. 324.

[208] Antunes, o. l., p. 310 e 314.

[209] Vesperini, 2012, p. 489.

> ***sobre o humanismo de Cícero.*** *A cortesia da troca de cumprimentos literários, tanto nos diálogos de Cícero como na sua produção epistolar coexistia com um* ***desejo de glória*** *que não suportava o mínimo obstáculo."*[210]

Estamos em crer que, para uma apreciação correcta do eventual humanismo de Cícero, são mais do que suficientes as "precauções" tomadas por J. Christes na sua oração de sapiência de 1995: tudo depende do que queremos dizer com "humanismo". Comecemos por atentar no passo seguinte:

> *"Tudo ponderado, sugiro a tese seguinte: quando Cícero atribui ao ideal da cultura grega um papel tão determinante no seu plano de vida, não o faz a partir de uma tomada de posição humanista*[211]: ***Cícero não era um humanista.***"[212]

Sublinhemos: os Renascentistas usaram a cultura antiga para formar uma *nova espécie de Homem*; Cícero, pelo seu lado, não desenvolve a partir da filosofia, da cultura, numa palavra, da παιδεία grega em geral, um novo tipo de "Homem Romano", apenas segue *o ideal dos antigos romanos*, baseado na tradição do *mos maiorum*, simbolizado por Catão-o-Censor, mas alargado pela abertura cultural à Hélade do chamado "círculo dos Cipiões"[213].

---

[210] Vesperini 2012, p. 480 (o negrito é da nossa responsabilidade).

[211] "Posição humanista": no sentido do que fizeram os renascentistas italianos relativamente à cultura romana, isto é, tomavam essa cultura, cuja influência se ocultara durante a Idade Média, mas estava agora a ser redescoberta, como um poderoso auxiliar para o seu objectivo, a formação de um novo e ideal tipo de Homem, aquele tipo que viria a ser conhecido como o "Homem Renascentista."

[212] Christes 1995, p. 13.

[213] Cf. o prefácio de Luca Canali à edição do *De agri cultura* de Catão.

Por outro lado, contudo,

> *"O relacionamento com os bens culturais gregos com a intensidade excepcional com que Cícero o praticou libertou forças renovadoras que fizeram dele um humanista:* ***Cícero tornou-se um humanista.***"[214]

Pode dizer-se ainda que o pensamento de Cícero não permanece estático, antes está em permanente evolução no sentido de exercitar cada vez mais a força emancipadora que recolhe nos seus estudos da filosofia helénica. Ainda no dizer de Christes,

> *"em reflexões como aquelas* [que faz a propósito dos quatro tipos de Homem[215]] *desenvolve-se num sentido verdadeiramente humanístico a força emancipatória do pensamento grego"*[216].

Mas a palavra *humanismo* é relativamente recente[217]. No latim de Cícero são frequentíssimas as ocorrências de outro termo, *humanitas*, que, além do significado antropológico de "humanidade", possui toda uma vasta rede de conotações relacionadas com as também muito frequentes facetas do "humanismo". Neste sentido até poderemos

---

[214] Christes, o. l., *ibidem*.

[215] No seu último escrito filosófico, o *De officiis*, Cícero distingue quatro tipos humanos, e outras tantas formas de actuação, a saber:

1. o tipo comum a todos os humanos, e que os distingue como animais racionais;
2. o tipo caracterizado pelas capacidades particulares de cada homem: força, velocidade, p. ex.
3. o tipo que resulta da situação social, em princípio fruto do acaso e das circunstâncias epocais.
4. o tipo que resulta do exercício da vontade, e que faz com que um se dedique à política, outro à filosofia, outro à eloquência forense, etc. (Cícero, *De officiis*, I, 107 e 115).

[216] Christes, o. l., p. 18.

[217] Princípio do século XIX (Antunes, 2007, p. 303).

dizer que foi Cícero o criador deste conceito, como se conclui deste passo de Heidegger:

> "*Somente na época da república romana*, humanitas é, pela primeira vez, expressamente pensada e visada, sob este nome. Contrapõe-se o homo humanus *ao* homo barbarus. *O* homo humanus é, aqui, o romano que eleva e enobrece *a* virtus *romana através da 'incorporação' da* paidéia *herdada dos Gregos. Estes Gregos são os Gregos do helenismo cuja cultura era ensinada nas escolas filosóficas. Ela refere-se à* eruditio et institutio in bonas artes. *A* paidéia *assim entendida é traduzida por* humanitas. *A romanidade propriamente dita do* homo romanus *consiste em tal* humanitas. *Em Roma, encontramos o primeiro humanismo. Ela permanece, por isso, em sua essência, um fenómeno especificamente romano, que emana do encontro da romanidade com a cultura do helenismo.*"[218]

## [37] Conclusão

Da observação de todos os pontos explicitados nos parágrafos precedentes que conclusão devemos tirar, que caracterização deste texto ciceroniano seremos compelidos a delinear? Por outras palavras, o que são as *T. D.*? Ou talvez mais importante seja averiguar o que *não são?*

Cícero não é 'ecléctico', termo com uma certa conotação pejorativa, em virtude do princípio que para si adoptou: a recusa socrática em assumir uma posição, dado *apenas saber que nada sabe*, acompanhada da argumentação dialéctica com que refuta a 'verdade' dos interlocutores, recusa que depois evoluiu para o cepticismo académico de

[218] Heidegger 1947, p. 49 (da tradução portuguesa).

Carnéades e para a suspensão do juízo, a ἐποχή de Fílon de Larissa, que, na prática de Cícero, se cifra na procura do verosímil, o *probabile*, na sua terminologia.

Deste modo, em vez de uma permanente hesitação entre várias posições possíveis[219], de uma contínua oscilação entre a Academia, o Perípato e o Pórtico, a filosofia de Cícero revela uma grande coerência de base, mas também uma abertura a outros pontos de vista que, num caso ou noutro, se podem revelar mais eficazes para o seu propósito: contestar as 'teses' dos interlocutores. Por princípio, tal como fazia Sócrates, Cícero oculta qual é, para si, a tese mais próxima da 'verdade'.

Para além das tentativas de aproximação ao *probabile*, um outro objectivo conduz o discurso filosófico de Cícero: a finalidade 'terapêutica' dos seus escritos. Em especial nas *T. D.*, um dos fins consiste em libertar os interlocutores[220] das 'paixões da alma' de que sofrem, não para levá-los a aceitar uma qualquer crença específica, mas sim para lhes demonstrar o erro em que laboram nas suas tomadas de posição quanto a traços distintivos da condição humana, tais como a morte, o medo, o prazer dos sentidos, e as várias formas de desgosto a que o homem está sujeito. Por outras palavras, as *T. D.* devem, até certo ponto, ser lidas tendo como referência *As últimas fronteiras*[221]. Este texto proporciona ao leitor a componente teórica de que as *T. D.* constituem a vertente prática: a ligação entre os dois textos, ligação 'exterior' resultante de ambos terem um número de livros idêntico e com dimensões aproximadas,

---

[219] Até a prática, não a teoria dos epicuristas, que em geral apenas merece o repúdio da parte de Cícero, consegue uma vez por outra suscitar a sua aprovação.

[220] Ou 'discípulos', como alguns eruditos lhes chamam.

[221] Isto é, o tratado *De finibus bonorum et malorum*.

mas sobretudo 'interior' pelo conteúdo filosófico, uma vez que, se o primeiro demonstra a necessidade de sintetizar em forma teórica o que é a 'felicidade', o segundo exemplifica, pelo recurso a modelos recolhidos do mito, da história ou da literatura, quais as formas práticas de a alcançar.

Não podemos, porém, esquecer que o autor das *T. D.* é um homem com um currículo de várias décadas, quer como advogado, quer como político. Mas não podemos esquecer também que as *T. D.* começaram a ser redigidas no auge da ditadura, em princípio vitalícia, de Júlio César, motivo por que Cícero se via privado da liberdade de acção, tanto na advocacia, como na política. Como advogado, a sua carreira terminara no já longínquo, e fracassado, processo contra Milão e a nomeação de Pompeio como cônsul único, quase o mesmo que ditador, e só viria a ser retomada no período dos "discursos cesarianos", e como político só voltaria ao primeiro plano após o assassínio de César e a luta final em que perdeu a vida. Sucedia, contudo, que para Cícero era humilhante deixar de ocupar uma posição de relevo na república: a actuação no foro e o uso livre da palavra no Senado estavam-lhe vedados, pelo que a composição dos tratados filosóficos, entre outras, tinha também como motivação o desejo de suprir pela cultura, como nova forma de *dignitas*, a obscuridade do *otium* a que se via limitado.

Não espanta, por conseguinte, que mais duas outras linhas de leitura percorram o texto das *T. D.*: por um lado a crítica mais ou menos velada ao poder pessoal do *dictator* Júlio César, com a evocação de figuras do período subsequente ao triunfo sobre Cartago, tais como o seu conterrâneo Mário, além do sempre admirado Cipião Emiliano;

por outro, a crítica ao *otium*, desta vez o *otium* sem *dignitas* propugnado pelos seguidores de Epicuro. Cícero resigna-se ao afastamento da política, mas exige conservar como filósofo a *dignitas* que já fora sua como cônsul.

Pierre Vesperini, no termo da discussão das motivações de Cícero na preparação e redacção dos tratados filosóficos, escreve:

> *"[Com esses seus trabalhos] Cícero inventa aquilo a que ainda hoje chamamos 'filosofia' nas escolas e nas faculdades: um* corpus *de doutrinas, em especial de doutrinas éticas, registadas em livros, que não implicam nenhuma prática particular, nem maneira de viver nem rituais religiosos."*[222]

Cerca de duas décadas antes Pierre Hadot tinha publicado um livro cujo título é uma pergunta: *Qu'est-ce que la philosophie antique?*[223], à qual Hadot, em confronto com o *mainstream*, responde com a afirmação de que os antigos pensadores pretendiam que a filosofia consistisse exactamente na escolha de uma forma de vida, de uma concepção global do mundo e da determinação de um estilo de conduta, tanto na vida privada como na colectiva. Anos mais tarde, o mesmo autor, em entrevista publicada em 2001, reiterava a ideia de que a filosofia antiga devia ser tida, não como o *corpus* de doutrinas de que fala Vesperini, mas antes como uma *"maneira de viver"*[224]. Na mesma linha de pensamento, também Ilsetraut Hadot analisa a prática dos seguidores do estoicismo, em particular de Séneca, na tese de que a tarefa do filósofo, nas relações com os outros,

---

[222] Vesperini 2012, p. 489.

[223] "O que é a filosofia antiga?"

[224] V. na Bibliografia Hadot 1995 e Hadot 2001.

deve ser a do que poderíamos chamar um "director de consciências"[225].

Que dizer quanto à questão da filosofia de Cícero? Por um lado temos de contar com o facto de que a vida de Cícero, centrada sobre os deveres do cidadão romano educado na tradição dos costumes ancestrais, foi a de um político que, embora interessado pelos estudos filosóficos que nunca deixou de praticar, enveredou pela *uita actiua*, em vez de se consagrar à meditação filosófica ou à investigação científica como foram os casos de Platão e Aristóteles. Se sobrevalorizarmos *este* facto ver-nos-emos constrangidos a negar que Cícero fosse um filósofo. Mas temos de contar também com *este outro* facto: que Cícero nunca descurou a filosofia, que sempre se manteve actualizado, que manteve contactos com numerosos pensadores de várias escolas, que sempre revelou, quer nos discursos forenses quer na conduta política, não só o conhecimento das diversas correntes de pensamento, como a preocupação de conciliar necessidades práticas e valores intrínsecos à filosofia. Nestas condições, o que impede que Cícero, além de homem de acção, seja também um filósofo?

Sem dúvida que Cícero correu o risco que corre todo o filósofo *'engagé'*, comprometido com as relações com os seus concidadãos. Citando Pierre Hadot,

> *"O filósofo [moderno] experimenta cruelmente o seu isolamento e a sua impotência num mundo dilacerado entre duas inconsciências: a provocada pela idolatria do dinheiro e a que resulta da miséria e do sofrimento de biliões de seres humanos. Em tais*

[225] Cf. I. Hadot, 1969. O termo alemão para designar a tarefa do filósofo é *Seelenleitung*, lit. 'condução das almas'.

*condições o filósofo, decididamente, nunca poderá atingir a serenidade absoluta do sábio. Filosofar será, portanto, sofrer também deste isolamento e desta impotência."*[226]

Nas *T. D.*, Cícero procede a uma experiência: a discussão com um grupo de jovens amigos sobre alguns problemas que afligem o homem comum, uma prática já existente desde Aristóteles: a *schola*, σχολή, que funcionou por cinco dias na vila de Túsculo, numa tentativa, entre outros fins, de esquecer os graves sucessos que entretanto ocorriam em Roma. Do isolamento e da sensação de impotência, sabemos bem até que ponto Cícero os sofria pela leitura das cartas endereçadas a familiares e amigos. Essas cartas também nos informam das fraquezas e das hesitações, da complacência com as pressões, das vaidades e dissabores pessoais, julgados por vezes pelos estudiosos modernos como pouco dignos de um cônsul romano e, sobretudo, de um filósofo de filiação académica. Mas à luz das considerações de Hadot cremos poder dizer, não só que Cícero tem todo o direito a ser considerado e estudado a título de filósofo, como é talvez, no melhor e no pior, o mais contemporâneo dos filósofos antigos.

[226] Hadot, 1995, pp. 423-4.

# BIBLIOGRAFIA

**[A] Edições e/ou traduções das *Tusculanae Disputationes*, ou de outros textos de Cícero**

A edição que utilizámos para base da tradução é a indicada por um *.


M. Tulli Ciceronis, *Disputationes Tusculanae*, ex emendatione Reinholdi Klotz, Lipsiae, sumptum fecit . E. B. Schwickert, 1835 (= Klotz 1835).

Peabody 1886: Cicero's *Tusculan Disputations*, translated with an Introduction and Notes by Andrew P. Peabody, Boston, Little, Brown, & Company, 1886 (= Peabody 1886).

*M. Tulli Ciceronis – Scripta quae manserunt omnia, fasc. 44: *Tusculanae Disputationes*, recognouit M. Pohlenz, editio setereotypa editionis prioris (MCMXVIII), Stutgardiae, in aedibus B. G. Teubneri, MCMLXXXII (= Pohlenz 1982).

Cicero, *Tusculan Disputations*, with an English translation by J. E. King, London, Heinemann – Cambridge Mass., Harvard University Press, Loeb Classical Library 1927, rep. 1950 (= King 1950).

Cicéron, *Tusculanes*, texte établi par G. Fohlen et traduit par J. Humbert, t. I – livres I et II, t. II – livres III-V, Paris, Les Belles Lettres, 1930-1931, repr. 2011 (= Fohlen-Humbert 2011).

Marcus Tullius Cicero, *Gespräche in Tusculum – Tusculanae Disputationes*, Mit ausführlichen Anmerkungen neu herausgegeben von Olof Gigon, Düsseldorf/ /Zürich, Artemis & Winkler Verlag, 1992-1998 (= Gigon 1998).

Marco Tullio Cicerone, *Tuscolane*, introduzione di Emanuele Narduci, traduzione e note di Lucia Zuccoli Clerici, Milano, BUR Rizzoli, 1996, repr. 2011 (= Clerici 2011).

Cicéron, *La République*, texte établi et traduit par Esther Bréguet, t. I – livre I, t. II – livres II-VI, Paris, Les Belles Lettres, 1980 repr. 2002 (=Bréguet 2002).

Cicéron, *De la divination*, Traduit et commenté par Gérard Freyburger et John Scheid, preface de Amin Maalouf, 2ème tirage, Paris, Les Belles Lettres, 2004 (= Freyburger-Scheid 2004).

Cicero, *De Natura Deorum*, Book I, edited by Andrew R. Dyck, Cambridge University Press, 2003 (= Dyck 2003).

M. Tulli Ciceronis, *Epistulae*, tomus I, *Epistulae ad familiares*, recognouit breuique adnotatione critica instruxit W. S. Watt, Oxonii, ex Typographeo Clarendoniano (Oxford Classical Texts), 1982.

*Fragmenta* Ciceronis, variis in locis dispersa, Caroli Sigorii diligentia colecta, & scholiis illustrata, ... Venetiis, M. D. LIX, Ex Officina Stellae, Iordani Zillati – EOD Reprint provided by University Library of Regensburg (Sigorio 1559).

Marco Túlio Cícero, *Textos Filosóficos*, Tradução do latim, introdução e notas de J. A. Segurado e Campos, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.

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

### Ario Dídimo

Arius Didymus, *Epitome of Stoic Ethics*, edited by Arthur J. Pomeroy, Society of Biblical Literature, Atlanta, Georgia, 1999.

### Aristóteles

Aristotle. *Problems* I, Books I-XXI, with an English translation by W. S. Hett, Cambridge Mass., Harvard University Press – London William Heinemann, 1953; II, Books XXII-XXXVIII, with an English translation by W. S. Hett, Cambridge Mass. – London, England, 2001 (rep.), Loeb Classical Library.

Aristoteles, *Protreptikos, Hinführung zur Philosophie*, Rekonstruiert, übersetzt und kommentiert von Gerhart Schneweiβ, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Texte zur Forschung), 2005.

Aristóteles, *Tópicos*, Tradução, introdução e notas de J. A. Segurado e Campos, Lisboa, IN-CM, 2007.

Aristotelis, *Politica*, recognouit breuique adnotatione critica instruxit W. D. Ross, Oxonii, E Typographeo Clarendoniano, 1957 (Oxford Classical Texts).

### Calímaco

Kallimakhos *Werke*, Griechisch und deutsch, Herausgegeben und übersetzt von Markus Asper, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004.

### Catão-o-Censor

Catone il Censore, *L'Agricultura*, a cura di Luca Canali e Emanuele Lelli, Milano, Mondadori, 2000.

**Crisipo**

Chrysippe, *Oeuvre philosophique*, Collection Fragments, Textes traduits et commentés par Richard Dufour, vols. I et II, Paris, Les Belles Lettres, 2004 (= Dufour 2004).

**Demóstenes**

Démosthène, *Prologues*, texte établi et traduit par Robert Clavaud, Paris, Les Belles Lettres, 2002.

**Epicteto**

Épictète, *Entretiens*, texte établi et traduit par Joseph Souilhé (t. I et II), avec la collaboration de Amand Jagu (t. III et IV), Paris, Les Belles Lettres, 2002.

**Higino**

Hygin, *Fables*, texte établi et traduit par Jean-Yves Boriaud, Paris, Les Belles Lettres, 1997.

**(Ps. Higino)**

*Hygini qui dicitur de metatione castrorum liber*, edidit Antonino Grillone, Leipzig, Teubner, 1977.

**Historiadores (fragmentos)**

*Historicorum Romanorum Reliquiae (HRR)*, edit H. Peter, vol. I, Leipzig, 1914 (2. Ed.), vol. II, ibid. 1906 (2. ed. Stuttgart 1967).

*Die Frühen Römischen Historiker*, herausgegeben, übersetzt und kommentirt von Hans Beck u. Uwe Walter. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Bd. I 2001; Bd. II 2004.

**Horácio**

Q. Horati Flacci *Opera* recognouit breuique adnotatione critica Instruxit E. C. Wickham editio altera curante H. W. Garrod, Oxonii, e typograspheo Clarendoniano, 1967 (rep.).

**Juristas**

*Iurisprudentia antehadriana*, edidit F. P. Bremer, Lipsiae, in aedibus B. G. Teubneri, MDCCCXCVI (rep. 1985).

**Lucílio**

C. Lucilii, Carminum reliquiae. Recensuit, enarravit Fridericus Marx, Leipzig, Teubner, vol. I . Prolegomena, Testimonia, Fasti Luciliani, Carminum reliquiae, Indices, 1904; vol. II. Commentarius, 1905 (= Lucílio Marx 1904-5).

Lucilius *Satiren*, Lateinisch und Deutsch, von Werner Krenkel, Leiden, Brill, 1970.

**Névio**

*Naeuius poeta*, a cura di Enzo V. Marmorale, Firenze, La Nuova Italia, 2ª ed. 1950 (rep. 1967).

**Panécio**

Panezio, *Testimonianze e frammenti*, A cura di Emanuelle Vimercati, Roma, Bompiani, 2002.

**Pitágoras**

Pitagora, *Le opere e le testimonianze*, introduzione di Walter Burkert, a cura di Maurizio Giangiulio, Milano, Mondadori, 2000.

**Platão**

Platon, *Hippias mineur, Alcibiade*, ***Apologie de Socrate,*** *Euthyphron, Criton*, in *Oeuvres complètes*, tome I, texte établi et traduit par Maurice Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1953.

**Plínio-o-Moço**

C. Plini Caecili Secundi, *Epistularum libri nouem, Epistularum ad Traianum liber, Panegyricus*, recenruit Mauritius Schuster, editionem tertiam curauit Rudolphus Hanslik, adiectae sunt duar tabulae,

Lipsiae in aedibus B. G. Teubneri MCMLVIII – Madrid, Editorial Coloquio, 1988.

**Poetas (fragmentos)**

*Fragmente poetarum latinorum epicorum et lyricorum, praeter Ennium et Lucilium,* post W. Morel nouis curis adghibitis edidit Carolus Buechner, editionem tertiam auctam curauit Jürgen Blänsdorf, Stutgardiae et Lipsiae in aedibus B. G. Teubneri, MCMXCV.

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

**Políbio**

Polibio, *Storie,* II, Libri IV-IX, a cura dsi Roberto Nicolai, Roma, Newton (col. Grandi Tascabili Economici), 1998.

Polybios, *The Histories,* with an English translation by W. R. Paton, III, Books V-VIII, Harvard University Press-Heinemann, 1979 (rep.).

**Quintiliano**

M. Fabi Quintiliani, *Institutionis oratoriae libri duodecim,* recognouit breuique adnotatione critica instruxit M. Winterbottom, Oxonii, e typographeo Clarendoniano, MCMLXX (Oxford Classical Texts).

**Salústio**

C. Sallustius Crispus, *Catilina – Iugurtha – Fragmenta ampliora,* editionem curauit A. Kurfess, B S B Teubner Verlagsgesellschaft, 1976 – Madris, Editorial Coloquio, 1988.

**S. Jerónimo**

San Jeronimo, *Epistolario,* edicion preparada por Juan Bautista Valero, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, MCMXCIII (I vol.) – MCMXCV (II. vol).

**Séneca-o-Filósofo**

L. Annaei Senecae, *Ad Lucilium Epistulae morales*, recognouit et adnotatione critica instruxix L. D. Reynolds, Oxford University Press 1965 (Oxford Classical Texts).

**Tácito**

Cornelius Tacitus, I-1: *Annales, I-VI;* I-2, edit Stephanus Borzsák: *Annales, XI-XVI*, edit Kenneth Wellesley, Leizig, Bibliotheca Teubneriana, 1992, 1986.

Cornelii Taciti, *Opera minora*, recognouit breuique adnotatione critica instruxit Henricus Furneaux, *Germaniam* et *Agricolam* iterum recensuit J. G. C. Anderson, Oxford University Press, 1970 (rep.).

**Varrão**

Varrón, *De Lingua Latina*, Edición bilingüe, Introducción, traducción y notas de Manuel-Antonio Marcos Casquero, Barcelona, Anthropos-Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia, 1990.

**Vitrúvio**

Vitruvius, *On Architecture*, edited and translated by Frank Granger, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge Mass. – London, England, 1998 (vol. I, rep. with corrections) – 1996 (vol. II rep.).

## [C] Estudos modernos

von Albrecht 1997: Michael von Albrecht, *A History of Roman Literature* (trad. ing.), Mnemosyne – Bibliotheca Classical Batava, Leiden, Brill, 1997.

Altman 2009: William H. F. Altman, "*Womanly Humanism in Cicero's* Tusculan Disputations", in *Transactions of the American Philological Association (TAPhA)*, 139, 2009, pp. 407-441

Amengual 2007: Gabriel Amengual, *Antropología filosófica*, Madrid, B.A.C. [Bibliotece de Autores Cristianos], 2007.

Andrieu 1954: J. Andrieu, *Le dialogue antique – Structure et présentation*, Paris, Les Belles Lettres, 1954.

Annas 1994: Julia E. Annas, *Hellenistic Philosophy of Mind*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1994 (1.ª ed. 1992).

Antunes *Verbo*: Manuel Antunes, art. HUMANISMO I), in *Enciclopédia Verbo*, vol. 10, cols. 581-4 (= Padre Manuel Antunes, *Obra completa*, Fundação C. Gulbenkian, 2007, Tomo I, Volume IV, pp. 303-5).

Antunes 2007: Manuel Antunes, "Humanismo clássico e humanismo moderno: sua complementaridade", in *Obra Completa*, Fundação C. Gulbenkian, 2007, Tomo I, Volume IV, pp. 306-23.

Assayas-Delattre 2001: *Cicéron et Philodème – la polémique en philosophie*, Textes édités par Clara Auvray-Assayas et Daniel Delattre, Paris, Éditions Rue d' Ulm / Presses de l'École normale supérieure, 2001.

Aubenque 1962: Pierre Aubenque, *Le problem de l'*être chez Aristote, Paris, Presses Universitaires de France, coll. Quadrige, 1967 (rep. 2005).

Auvray-Assayas 2006: Clara Auvray-Assayas, *Cicéron*, coll. Figures du Savoir, Paris, Les Belles Lettres, 2006.

Bélis 1986: Annie Bélis, *Aristoxène de Tarente et Aristote – Le Traite d'Harmonique*, Paris, Klincksiek, 1986.

Bénatouïl 2006: Thomas Bénatouïl, "Philosophical Schools in Hellenistic and Roman Times", in Gill-Pellgrin 2006, pp. 415-429.

Boissier 1865: Gaston Boissier, *Cicéron et ses amis – Étude sur la société romaine du temps de César*, Paris, Hachette, (1865).

Boyancé 1941: Pierre Boyancé, "Cum dignitate otium", *Revue des Études Anciennes*, 43, 1941 (= R. Klein 1973, pp. 348-374).

Boyancé 1971: Pierre Boyancé, "Cicéron et les parties de la philosophie", in *R. E. L.*, XLIX, 1971, pp. 127-154.

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

Bringmann 2010: Klaus Bringmann, *Cicero*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010 (coll. Gestalten der Antike).

Brittain 2001: Charles Brittain, *Philo of Larissa – The Last of the Academic Sceptics*, Oxford University Press, 2001.

Brunschwig 1995: Jacques Brunschwig, *Études sur les philosophies hellénistiques – Epicurisme, stoicism, scepticisme*, Paris, P. U. F. (coll. Épiméthée), 1995.

Brunt 1997: P. A. Brunt, *Philosophy and Religion in the Late Republic*, in Griffin-Barnes 1997, pp. 174-198.

Camus 1951: Albert Camus, *L' Homme révolté*, Paris, Gallimard, coll. Idées, 1951.

Caspar 2011: Timothy W. Caspar, *Recovering the Ancient View of Founding – A Commentary on Cicero's* De Legibus", Plymouth, Lexington Books, 2011.

Christes 1995: Johannes Christes, "Cicero und der römische Humanismus", *Antrittsvorlesung, 214. Januar 1995*, Humboldt-Universität zu Berlin, Philosophische Fakultät II, Institut für klassische Philologie, Öffentliche Vorlesungen, Heft 56.

Christes-Klein-Lüth 2006: Johannes Christes – Richard Klein – Christoph Lüth (Hrsg.). *Handbuch der Erziehung und Bildung in der Antike*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006.

Classen 1989: C. Joachim Classen, *Die Peripatetiker in Ciceros Tuskulanen"*, in Fortenbaugh-Steinmetz 1989, pp. 186-200.

Classen 2010: C. Joachim Classen, *Aretai und Virtutes. Untersuchungen zu den Wertvorstellungen der Griechen und Römer*, Berlin/New York, De Gruyter, 2010.

Clauss 2001: Manfred Clauss, *Kaiser und Gott – Herrscherkult im römischen Reich*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001.

Coxito 2005: Amândio Coxito, *Estudos sobre filosofia em Portugal no* século XVI, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005 (col. 'Temas portugueses').

Critchley 2009: Simon Critchley, *The Book of Dead Philosophers*, London, Granta, 2009.

Crook-Lintott-Rawson 2008: J. A. Crook – A. Lintott – E. Rawson (eds.), *The Cambridge Ancient History*, 2d. ed., vol. IX: *The Last Age of the Roman Republic, 146-43 B.C.*, Cambridge University Press, 2008.

David 1992: Jean-Michel David, *Le patronat judiciaire au dernier siècle de la republique romaine*, École Française de Rome, 1992.

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

Doignon 1973: J. Doignon, "Lactance intermédiaire entre Ambroise de Milan et la *Consolation* de Cicéron", in *R. E. L.*, LI, 1973, pp. 208-219.

Douglas 1995: A. E. Douglas, "Form and Content in the *Tusculan Disputations*", in Powell 1995, pp. 197-218.

Drexler, 1944: Hans Drexler, "Dignitas", in *Göttinger Universitätsreden*, 15, 1944 (= R. Klein 1973, pp. 231--254).

Drexler 1954: Hans Drexler, "Die moralische Geschichtsauffassung der Römer", *Gymnasium*, 61, 1954 (= R. Klein, 1973, pp. 255-287).

Drexler 1983: Hans Drexler, *"Gloria"*, in Drexler 1988, pp. 49-54.

Drexler 1988: Hans Drexler, *Politische Grundbegriffe der Römer*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988.

Dufour 2004 → **Crisipo**

Dumézil 2000: Georges Dumézil, *La religion romaine archaïque, avec un appendice sur la religion des étrusques*, 2ème éd., Paris, Payot (Bibliothèque historique Payot), 2000 (1e éd. 1974).

A. Ermont – A. Meiller, D. E. L. – *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, Klincksieck, 1951.

Franke 1997-1998: Thorwald Cornelius Franke, "M. Tullius Cicero – *Tusculanae Disputationes* – Inhaltsübersicht, 25. August 1997 – 7. Marz 1998 – http://thorwalds-internetseiten.de/weltbtuscdisp.htm

Hjalmar Frisk, G. E. W. *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, Winter, 1960-1972.

Gildenhard 2007: Ingo Gildenhard, *Paideia romana – Cicero's Tusculanae Disputationes*, Cambridge University Press, Cambridge Classical Journal – Proceedings of the Cambridge Philosophical Society, Supplementary volume 30, 2007.

Gildenhard 2011: Ingo Gildenhard, *Creative Eloquence – The construction of reality in Cicero's speeches*, Oxford University Press, 2011.

Gill-Pellegrin 2006: Mary Louise Gill – Pierre Pellegrin (eds.), *A Companion to Anciewnt Philosophy*, Oxford, Blackwell, 2006.

Görler 1984: Woldemar Görler, "Zum *virtus*-Fragment des Lucilius (1326-1338 Marx) und zur Geschichte der stoischen Güterlehre", *in* Görler 2004, pp. 105-135.

Görler 1988: Woldemar Görler, "From Athens to Tusculum: Reconsidering the background of Cicero's *De oratore*", *in* Görler 2004, pp. 172-192.

Görler 1990: Woldemar Görler, "Cicero zwischen Politik und Philosophie", *in* Görler 2004, pp. 158-171.

Görler 1996: Woldemar Görler, "Zum literarischen Charakter unjd zur Struktur der *Tusculanae disputations*", *in* Görler 2004, pp. 212-239.

Görler 2004: Woldemar Görler, *Kleine Schriften zur Hellenistisch-Römischen Philosophie*, Leiden-Boston, Brill, 2004.

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

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

Grabarek 2010: Gabriel P. Grabarek, *Men of letters: the oratorical and philosophical relationship between Cicero and Brutus*, Department of Classical Studies, Indiana University, 2010 (tese de doutoramento).

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

Griffin 1997: Miriam Griffin, "Philosophy, Politics, and Politicians at Rome", in Griffin-Barnes 1997, pp. 1-37.

Griffin 2008: Miriam Griffin, "The intellectual developments of the Ciceronian age", in Crook-Lintt-Rawson, 2008, pp. 689-728.

Griffin-Barnes 1997: Miriam Griffin – Jonathan Barnes (eds.), *Philosophia Togata I, Essays on Philosophy and Roman Society*, Oxford, Clarendon Press (Oxford Paperbacks), 1997.

Grimal 1981: Pierre Grimal, "La philosophie romaine de l'histoire face à l'angoisse de notre temps", *Revue belge de philology et d'histoire*, 59, fasc. 1, 1981, Antiquité, pp. 5-16.

Gruen 1995: Erich S. Gruen, *The Last Generation of the Roman Republic*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1995 (1.st ed. – 1974).

Hadot, Ilsetraut 1969: Ilsetraut Hadot, *Seneca und die griechische-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlin, de Gruyter, 1969.

Hadot, Pierre 1992-1997: Pierre Hadot, *Introduction aux "Pensées" de Marc Aurèle*, Paris, Fayard (Le livre de poche – références), 1992 et 1997.

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

Hadot, Pierre 1997: Pierre Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris, Gallimard (folio essais), 1997.

Hadot, Pierre 2001: Pierre Hadot, *La philosophie comme manière de vivre*, Entretiens avec J. Carlier et A. I. Davidson, Paris, Albin Michel (livre de poche, biblio-essais), 2001.

Hadot, Pierre 2006: Pierre Hadot, *Eloge de la philosophie antique*, Paris, Éditions Allia, 2006 (= Leçon ... faite au Collège de France, le vendredi 18 février 1983).

Heidegger 1979: Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlatg, 1979 (15.ª ed.; 1.ª ed. 1927).

Heidegger 1947: Martin Heidegger, *Carta sobre o humanismo*, tradução de A. Stein, prefácio de A. J. Brandão, Lisboa, Guimarães & C[a] Editores, 1973 (trad. da 2.ª ed. alemã *Brief über den Humanismus*, 1947).

Hirschberger *Geschichte*: Johannes Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, s.d.

Hirzel 2005: Rudolf Hirzel, *Untersuchungen zu Cicero's philosophischen Schriften, Teil III: Academica priora, Tusculanae Disputationes*, Leipzig, Verlag von S. Hirzel 1883 → Elibron Classics series (facsimile), Adamant Media Corporation, 2005.

Homo 1950: Léon Homo, *Les institutions politiques romaines, de la cité à l'état*, nouv. édition, Paris, Albin Michel, 1950.

Jankélévitch 1977: Wladimir Jankélévitch, *La Mort*, Paris, Flammarion, 1977.

Janko 2011: Richard Janko (ed.), Philodemus *On Poems Books three and four*, with the Fragments of Aristotle *On Poets*, Oxford University Press, 2011.

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

König 2009: Ingemar König, *Caput Mundi. Rom. Weltstadt der Antike*, Darmastadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2009.

Kunkel 2001: Wolfgang Kunkel, *Die Römischen Juristen – Herkunft und soziale Stellung*, Unveränderte Nachdruck der 2. Auflage von 1967, mit einem Vorwort von Detlef Liebs, Köln-Weimar-Wie, Böhlau Verlag, 2001.

Kunkel-Schermeier, 2001: Wolfgang Kunskel – Martin Schermeier, *Römische Rechtsgeschichte*, Köln-Weinar-Wien, Böhlau Verlag, 2001 (13 Anfl.).

Leão 2001: Delfim Ferreira Leão, *Sólon – Ética e Política*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

Lefèvre 2008: Eckard Lefèvre, *Philosophie unter der Tyrannis – Ciceros Tusculanae Disputationes*, Heidelberg, Universitätsverlag, Winter, 2008.

Lehmann 1999: Yves Lehmann, "*Prudentia* chez les penseurs romains. Essai d'investigation philosophique et morale", in *Chroniques Italiennes*, n. 60, 4/1999, pp. 13-19.

Lévy 1978: Carlos Lévy, "Scepticisme et dogmatisme dans l'Académie: 'l'ésotérisme' d'Arcésilas", in *R. E. L.*, LVI, 1978, pp. 335-348.

Lévy 2001: Carlos Lévy, "Cicéron et l'épicurisme: la problématique de l'éloge paradoxale", in Assayas--Delattre 2001, pp. 61-75.

Lévy 2006: Carlos Lévy, "The New Academy and its Rivals", in Gill-Pellegrin 2006, pp. 448-464.

Lintott 2009: Andrew Lintott, *The Constitution of the Roman Republic*, Oxford University Press, 1999 (repr. 2009).

Lintott 2010: Andrew Lintott, *Cicero as Evidence – A Historian Companion*, Oxford Univdersity Press, 2008 (repr. 2010).

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

McLean-Aspell 1997: George F. McLean – Patrick J. Aspell, *Ancient Western Philosophy: The Hellenic Emergence*, Washington D.C., The Council for Research in Values and Philosophy: Cultural Heritage and Contemporary Change, Series I, Culture and Values, vol. 8, 1997.

Marquardt 1990: Joachim Marquardt, *Das Privatleben der Römer* (Nachdruck 1990 der zweiten Auflage, Leipzig, 1886), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990.

Michel 1962: Alaion Michel, *Le "Dialogue des orateurs" de Tacite et la philosophie de Cicéron*, Paris, Klincksieck, 1962.

Michel 1973: Alain Michel, "Rhétorique, philosophie et esthétique générale: de Cicéron à Eupalinos", in *R. E. L.*, LI, 1973, pp. 302-326.

Michel 1978: Alain Michel, "A propôs du bonheur: pensée latine et tradition philosophique", in *R. E. L.*, LVI, 1978, pp. 349-368.

Monat 1975: P. Monat, "Lactance et Cicéron. A propos d'un fragment de l'*Hortensius*, in *R. E. L.*, LIII, pp. 248-267.

Münzer 1963: F. Münzer, *Römische Adelsparteien und Adelsfamilien*, Stuttgart, Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1963.

Nicgorski 2012: Walter Nicgorski (ed.), *Cicero's Practical Philosophy*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 2012.

Nicolet-Michel 1961: Claude Nicolet – Alain Michel, *Cicéron*, "Écrivains de toujours", Paris, Éditions du Seuil, 1961.

Nussbaum 2000: Martha C. Nussbaum, "Duties of Justice, Duties of Material Aid: Cicero's Problematic Legacy", *The Journal of Political Philosophy*, 8, 2, 2000, pp. 176-206.

Onians 1951: Richard B. Onians, *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate*, Cambridge University Press, 1951 (rep. 2000).

Pelling 1997: Christopher Pelling, *"Plutarch: Roman Heroes and Greek Culture"*, in Griffin-Barnes 1997, pp. 199-232.

Piepenbrink 2003: Karen Piepenbrink, *Philosophie und Lebenswelt in der Antike*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003.

Pina Martins – *Verbo*: José Vitorino de Pina Martins, art. HUMANISMO II) *H. na Europa*, in *Enciclopédia Verbo*, vol. 10, cols. 584-606.

J. Pokorny, I. E. W.: *Indogermanishes Etymologisches Wörterbuch*, Bern und München, Franke Verlag, 1959.

Powell 1995: J. G. F. Powell, *Cicero the Philosopher*, Oxford University Press (Clarendon Paperbacks), 1995 (rep. 2002).

Rawson 1997: Elizabeth Rawson, *"Roman Rulers and the Philosophic Adviser"*, in Griffin-Barnes 1997, pp. 233--257.

Rawson 2001: Elizabeth Rawson, *Cicero – A Portrait*, Bristol Classical Press (1ª ed. 1975; rep. 1994, 1998, 2001).

Renou 1981: Louis Renou, *La civilisation de l'Inde ancienne*, Paris, Flammarion, 1981.

Rocha Pereira 1985: Maria Helena da Rocha Pereira, "Nas origens do humanismo ocidental: os tratados filosóficos ciceronianos", Conferência proferida na Faculdade de Letras do Porto em 30 de Abril de 1985.

Sambursky 1959: S. Sambursky, *Physics of the Stoics*, London, Routledge & Kegan Paul, 1959.

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

Sharples 2006: Robert W. Sharples, "The Problem of Sources", in Gill-Pellegrin 2006, pp. 430-447.

Scheck 2012: Thomas P. Scheck, "*Humanitas* in Cicero's Moral Philosophy and its Christian Reception", *Ave Maria Law Revue*, vol. 10-2, (Spring) 2012.

Seng 1998: Helmut Seng, "Aufbau und Argumentation in Ciceros *Tusculanae disputationes*", *Rheinisches Museum*, 141, 1998, pp. 329-347.

Sharples 1996: R. W.Sharples, *Stoics, Epicureans and Sceptics: An Introduction to Hellenistic Philosophy*, London, Routledge, 1996 (e-book).

Spahlinger 2005: Lothar Spahlinger, *Tulliana simplicitas – Zu Form und Funktion des Zitats in den philosophischen Dialogen Ciceros*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.

Steel 2013: Catherine Steel (ed.), *The Cambridge Companion to Cicero*, Cambridge University Press, 2013.

Syme 1956: Ronald Syme, *The Roman Revolution*, Oxford University Press, 1956 (repr. 1971).

Tedeschi 2005: Antonella Tedeschi, *Lezione di buon governo per un dittatore – Cicerone*, Pro Marcello*: saggio di commento*, Bari, Edipuglia, 2005.

Vesperini 2012: Pierre Vesperini, *La philosophie et ses pratiques d'Ennius à Cicéron*, École Française de Rome, 2012.

White 1995: Stephan A. White, "Cicero and the Therapists", *in* Powell 1995 (rep. 2002), pp. 219-246.

Wirszubski, 1954: Chaim Wirszubski, "Nocheinmal: Ciceros *Cum dignitate otium*", *Journal of Roman Studies*, 44, 1954 (= R. Klein 1973, pp. 375-404).

Wirszubski 1968: Chaim Wirszubski, *Libertas as a political idea at Rome during the late Republic and early Principate*, Cambridge University Press, 1968.

Wolf 2007: Ursula Wolf, *Aristoteles' "Nikomachische Ethik"*, 2. Auflage, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2007 (Reihe: Werkinterpretationen).

Woolf 2007: Raphael Woolf, "Particularism, Promises, and Persons in Cicero's *De officiis*", Oxford Studies in Ancient Philosophy, XXXIII, Winter 2007, pp. 317--346.

# DIÁLOGOS EM TÚSCULO

*(Tusculanae Disputationes)*

# LIVRO I

Quando passei a estar a maior parte do tempo liberto, 1 1
no todo ou em parte, das tarefas de advogado[1] e das obrigações como Senador, refugiei-me de alma e coração[2], meu caro Bruto, em obediência aos teus conselhos, nos estudos filosóficos que sempre guardei no espírito, embora as circunstâncias deles me desviassem, e que agora, após esta longa interrupção, voltei a praticar. E como o estudo teórico sistemático da sapiência, ou seja, aquilo a que chamamos "filosofia", sintetiza em si as matérias de todas as artes que se ocupam da forma correcta de orientarmos a vida, tomei a decisão de as expor por escrito em latim, não porque o conhecimento da filosofia não pudesse ser obtido através dos textos ou das lições dos mestres gregos, mas porque sempre pensei que os nossos concidadãos, ou criaram por si saberes mais profundos do que os Gregos, ou aperfeiçoaram as teorias que deles

---

[1] Lat. *defensionum laboribus* "das (minhas) tarefas com as defesas judiciais. De facto, Cícero raramente actuou nos tribunais sem ser como advogado de defesa.

[2] Esta frase é susceptível de várias interpretações resultantes da ambiguidade suscitada pelo advérbio *maxime* "sobretudo", que aqui traduzimos por "*de alma e coração*". De facto, *maxime* pode ligar-se a *te hortante* = "sobretudo graças aos teus conselhos"; mas também pode unir-se a *ad haec studia* = "(refugiei-me) sobretudo nestes estudos (filosóficos)"; por nossa parte , e daí a tradução que oferecemos, seguimos a interpretação de Gildenhard, 2007, pp. 95-96, que liga o advérbio a *rettuli me* = "refugiei-me acima de tudo, a minha atitude consistiu sobretudo em refugiar-me totalmente (na filosofia)".

receberam, pelo menos aquelas que acharam disso mere-
2 cedoras. Em matéria de costumes, regras de convivência, orientação doméstica e economia familiar todos estes são temas que nós indubitavelmente tratámos com mais cuidado e precisão; e quanto à administração do Estado, os nossos maiores dotaram-na de instituições e de leis de longe superiores. E que dizer da arte da guerra, em que os Romanos se distinguiram não só pela coragem, como, sobretudo, pela disciplina? Quanto às qualidades que dependem de dotes naturais e não da aprendizagem, Roma não se compara com a Grécia nem com qualquer outra nação. Em que outro povo se encontra, em grau semelhante ao dos nossos maiores, a seriedade, a constância, a grandeza de espírito, a honestidade, a lealdade, em suma, todas as espé-
3 cies de virtude levadas ao máximo grau? Pela cultura, pelo nível que alcançaram em todos os géneros literários, a Grécia levava-nos a melhor: fácil vitória sobre adversários que não opunham resistência! A manifestação cultural mais antiga na Grécia é a prática da poesia: ora Homero e Hesíodo viveram ainda antes da fundação de Roma, Arquíloco foi contemporâneo de Rómulo, nós só nos iniciámos na poesia bastante mais tarde. Lívio[3] fez representar a sua primeira peça no ano 510 depois de fundada Roma[4], no consulado de C. Cláudio, filho de Cláudio-o-Cego[5], e de M. Tuditano, um ano antes do

---

[3] Lívio Andronico, liberto, de origem grega, foi o mais antigo dramaturgo (a sua primeira peça foi levada à cena em 240 a. C.) a escrever e fazer representar dramas em latim imitados das obras dos trágicos gregos. Foi também o autor do primeiro poema épico em latim, uma tradução em versos satúrnios da *Odisseia* homérica.

[4] Em -240 (v. nota precedente).

[5] Trata-se do famoso consular Ápio Cláudio, dito o Cego, a quem deve o seu nome a Via Ápia.

nascimento de Énio[6]; Lívio era mais velho do que Plauto[7]
e Névio[8]. O conhecimento e a aceitação da actividade dos 11
poetas foi, portanto, tardia, embora esteja registado nas
*Origens*[9] que era costume nos banquetes os convivas
celebrarem os feitos de grandes homens com acompanha-
mento de flautistas; as palavras de Catão, contudo, dão a
entender que esta prática não era muito apreciada, como se
vê pela censura que dirige a M. Nobílior por ter levado
consigo para a sua província alguns poetas; de facto, ao
que sabemos, fez-se acompanhar por Énio quando partiu
para a Etólia na qualidade de cônsul. Quer dizer, quanto
menos apreço se mostrava pelos poetas, menos importân-
cia se dava também à prática da poesia. No entanto, alguns
deles, dotados de notável talento para as artes, não deixa-
ram de situar-se numa posição digna em face da fama dos
Gregos. Não será lógico pensar que se os contemporâneos 4
de Fábio Píctor[10], homem oriundo de uma nobilíssima

---

[6] Q. Énio nasceu em Rúdias, na Calábria, em 239 a. C.

[7] Plauto (de seu nome completo *T. Maccius Plautus*) era de origem úmbrica; a data tradicional do seu nascimento é 250 a. C.

[8] Cn. Névio, poeta épico e dramático, deve ter nascido por volta de 270 a. C. As datas referentes a todos estes poetas arcaicos estão longe de poderem considerar-se seguras, como observa o próprio Cícero, *Brutus*, 72-73.

[9] *Origens*: obra histórica, de que só subsistem fragmentos, de M. Pórcio Catão-o-Censor (234-149 a. C.), figura importante da literatura latina arcaica, de quem se conservam também alguns fragmentos de discursos, bem como um tratado de agricultura, completo. Os fragmentos das *Origens* podem ler-se no 1.º vol. da obra *Die Frühen Römischen Historiker*, herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Hans Beck und Uwe Walter, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001, pp. 148-224.

[10] C. Fábio Píctor, oriundo da aristocrática família dos *Fabii*, ganhou o cognome *Pictor* "pintor" por ter decorado as paredes do templo da deusa *Salus* "Saúde", em Roma, em 302 a. C. O cognome manteve-se nos seus descendentes, de quem se destaca o neto Q. Fábio Píctor, o primeiro historiador romano, autor de *Anais*, de que subsistem fragmentos. Sobre C. Fábio, v. Valério Máximo, VIII, 14, 6, Plínio-o-Velho, *N.H.*, 35, 19. Q. Fábio, o analista: v. *Die Frühen R. Historiker* (cf. nota precedente), I, pp. 55-136.

família, o tivessem elogiado pelo facto de ser pintor, teriam aparecido depois dele muitos Policletos e Parrásios[11]? O apreço do público alimenta as várias artes, a fama incita os homens à sua prática, mas aquela que suscita a censura geral nunca alcança projecção. Os Gregos atribuíam o mais alto nível cultural à música, quer à prática instrumental[12], quer ao canto; por isso Epaminondas, que para mim foi o mais completo homem que a Grécia produziu, ganhou fama pela arte com que cantava acompanhando-se à cítara[13]; alguns anos antes, em contrapartida, Temístocles foi considerado inculto por se recusar a tocar lira nos banquetes. O resultado foi haver na Grécia muitos músicos: todos estudavam esta arte, e quem era incapaz de praticá-la passava por ser pessoa de reduzida cultura intelectual.
5 Para os Gregos o ramo do saber mais prestigioso era a geometria, e por isso ninguém gozava de mais fama do que os matemáticos; nós, <Romanos>, limitámos a prática deste saber apenas às tarefas utilitárias de medir e de contar.

---

[11] Artistas gregos (séc. V a. C.), escultor e pintor, respectivamente.

[12] Lit. *"à prática dos instrumentos de corda"*. A preferência por este tipo de instrumentos deriva da sua associação a Apolo, o deus do equilíbrio, da justa medida, da reflexão, ao passo que os instrumentos de sopro e de percussão eram associados ao culto de Dioniso (Baco), caracterizado pela paixão e pelo excesso de entusiasmo.

[13] À fama de Epaminondas como general veio juntar-se, não se sabe bem quando nem por que via, a sua celebridade como homem de cultura, também musical; sobre este ponto v. a observação de Cornélio Nepos ("Epaminondas", 1): *"Sei bem que a música é considerada incompatível com a personalidade e a dignidade dos nossos aristocratas, e a dança é mesmo sinal de uma deficiente moralidade; na Grécia, pelo contrário, todas estas práticas eram consideradas não só aceitáveis, como dignas de apreço"*. Feita esta prevenção, Cornélio escreve adiante que Epaminondas sabia tocar cítara e aprendeu a cantar acompanhado por instrumentos de corda.

Em contrapartida acolhemos de imediato a prática da oratória; a princípio os nossos oradores não tinham grande cultura, limitavam-se a possuir o dom da palavra, e só mais tarde é que a este se juntou a exigência da cultura. De facto, Galba, Cipião Africano, Lélio eram, segundo a tradição, homens cultos; na geração precedente, Catão já tinha algum interesse por estes estudos; encontramos depois Lépido, Carbão, os irmãos Gracos, e muitos outros até ao nosso tempo, oradores suficientemente grandes para apenas em pouco, ou mesmo em nada ficarem atrás dos Gregos.

Até ao nosso tempo, contudo, a filosofia não mereceu qualquer atenção da parte dos escritores latinos, pelo que decidi eu resgatá-la e e pô-la em lugar de relevo. É minha intenção, se de alguma forma fui útil aos meus concidadãos enquanto estive ao serviço da república, ser também útil, se puder, agora que estou retirado. Tenho tanto mais 6
obrigação de fazer algo nesse sentido porquanto se diz que têm aparecido muitos livros em latim escritos sem grandes cuidados por indivíduos, sem dúvida muito bem intencionados, mas sem suficiente lastro cultural. É possível suceder uma pessoa ter ideias correctas sobre uma matéria mas ser incapaz de as exprimir com um estilo adequado; pôr por escrito os seus pensamentos sem ser capaz de os ordenar e expor com clareza, e sem conseguir aliciar a atenção do leitor e tornar-lhe agradável a leitura é atitude própria de quem não sabe aproveitar nem o tempo nem a escrita. Por isso mesmo esses autores lêem os seus livros entre si, em circuito fechado, e não interessam a ninguém senão àqueles que desejam praticar também o mesmo desregramento literário. Por esta razão, se porventura tenho contribuído com o meu esforço para dar algum brilho às letras

latinas, com mais empenho ainda lhes facultarei o acesso às fontes da filosofia, donde afinal também proveio a minha formação.

IV 7 Do mesmo modo que Aristóteles, homem dotado do maior talento, conhecimentos, e riqueza de expressão, incomodado com a fama do retor Isócrates, começou a ensinar aos jovens a falar de modo a unir eloquência e sabedoria, também eu pretendo pôr de lado a minha antiga preocupação só com a retórica e trabalhar antes nesta área mais nobre e rica de ensinamentos[14]. Sempre pensei que a forma perfeita da filosofia consistiria em falar com a maior propriedade sobre as matérias mais profundas usando uma linguagem maleável e um estilo aliciante. O facto é que me entreguei a esta prática com tanto entusiasmo que até já me atrevo a fazer palestras[15] à maneira grega. Há pouco tempo, depois da tua partida, como tivesse comigo em Túsculo um grupo de amigos, resolvi experimentar as minhas capacidades neste género de exercícios. Assim, tal como antigamente costumava declamar os meus discursos destinados ao foro, técnica que ninguém empregava com maior frequência do que eu, passei agora a esta forma de

---

[14] Observe-se o paralelo que Cícero estabelece entre si mesmo e Aristóteles: enquanto o Estagirita começou pela filosofia (*Lógica, Metafísica, Ética, Ciências da Natureza*) e no final da carreira passou ao estudo da eloquência (*Retórica, Poética*), Cícero faz o percurso inverso, dedicando-se primeiro à prática e à teoria da eloquência, para consagrar-se sobretudo à filosofia nos seus últimos anos.

[15] "Palestra" traduz o vocábulo original *schola* (gr. σχολή), no duplo sentido do termo grego: "escola", local de encontro de um mestre e vários discípulos, e "palestra, conferência, lição" ministrada pelo mestre aos discípulos. Na sua vila de Túsculo, Cícero até já "se atreve" a dar lições de filosofia a um grupo, não identificado, de jovens romanos – os destinatários destras lições por ele ministradas. Sobre este tema v. Gildenhard, *Paideia Romana*, pp. 12 ss.

declamação adaptada à idade avançada[16]. Pedia aos amigos que me indicassem um tema sobre que gostariam de me ouvir falar, e em seguida, ou sentado, ou caminhando de um lado para o outro, punha-me a dissertar sobre o tema proposto. Foi assim que, durante cinco dias, pronunciei 8
outras tantas "lições"[17], como lhes chamam os Gregos, que depois passei a escrito em também cinco livros. As coisas passavam-se deste modo: quando alguém manifestava interesse num determinado tema, começava por exprimir a sua opinião sobre ele, e em seguida eu combatia essa opinião. Como sabes era este o procedimento antigamente usado por Sócrates para refutar os pontos de vista alheios. Pensava Sócrates que este era o método mais apropriado para conseguir-se a maior aproximação à verdade[18]. Para tornar as minhas dissertações mais agradáveis de ler vou expô-las sob forma dialogada, e não sob forma narrativa.

Foi deste modo, então, que elas tiveram início.

A.[19] – Em meu entender, a morte é um mal. V 9

---

[16] Lat. *senilis ... declamatio* "(forma de) declamação apta para velhos". Durante a carreira de advogado Cícero praticava a "declamação" como forma de experimentar o efeito que o discurso que estava a compor e memorizar faria sobre o auditório: a declamação, portanto, era uma forma de exercício, de treino, e também uma técnica de memorização. Agora que já não discursa no foro passou a um género diferente de exercício: a exposição de doutrinas filosóficas.

[17] No texto, *scholas* (v. supra, nota 15).

[18] Note-se que Cícero não afirma que Sócrates procurava descobrir a "verdade", mas sim a maior "aproximação à verdade", ou seja, uma opinião o mais possível "verosímil", já que a verdade em si é inatingível. Nesta posição consiste o "cepticismo académico", de origem socrático-platónica, a adoptada por Cícero, que a recebeu do seu mestre Fílon de Larissa.

[19] Os mss. das *T. D.*, sobretudo os mais recentes, distinguem os interlocutores dos diálogos com as duas siglas A. (possivelmente para representar *alumnus* "discípulo", ou *adulescens* "jovem"), e M. (talvez para representar *Marcus*, isto é, Cícero, ou *magister* "mestre"). Nos códices mais antigos estas siglas podem aparecer ocasional, mas não sistematicamente, pelo que os editores em geral não as introduzem no texto, mesmo quando as empregam na tradução. Sobre o seu

M. – Para os que já estão mortos ou para os que ainda hão-de morrer?

A. – Para uns e outros.

M. – Se é um mal, é também uma infelicidade.

A. – Sem dúvida.

M. – Por conseguinte, são infelizes tanto aqueles para quem a sua hora já chegou, como aqueles que a morte ainda há-de levar?

A. – É o que eu penso.

M. – Não há, portanto, ninguém que não seja infeliz.

A. – Absolutamente ninguém.

M. – Numa palavra, para mantermos a coerência, devemos pensar que todos os homens, já nascidos ou que ainda estão para nascer, não apenas são infelizes, como são permanentemente infelizes. De facto, se tu dizes que só são infelizes aqueles que um dia hão-de morrer, não podes exceptuar ninguém de entre os vivos, já que todos têm de morrer um dia; ora a morte poderia pôr-lhes um termo à infelicidade. Mas como os mortos também são infelizes, segue-se que nascemos para uma eterna infelicidade. Por consequência serão infelizes os que morreram há já cem mil anos, ou melhor, são-no todos os homens nascidos.

A. – É mesmo isso que eu penso.

10 M. – Diz-me uma coisa: não tens medo, com certeza, do que se conta dos infernos, do Cérbero de três cabeças, dos remoinhos do Cocito, da travessia do Aqueronte, de Tântalo *"a morrer de sede no meio da água que lhe chega*

---

uso, v. Pohlenz, ed., p. XIV, e nota 2. – Esta primeira fala de A. constitui a *tese*, reflexo do seu pensamento, que M. em seguida irá refutar.

*ao queixo*"[20]? Ou da sorte *"de Sísifo, coberto de suor com o esforço inútil de empurrar o rochedo"*[21]? Talvez, então, dos implacáveis juízes Minos e Radamanto? Diante destes nem L. Crasso nem M. António[22] conseguiriam defender-te, nem te serviria de nada pedires o auxílio de Demóstenes, já que os juízes são gregos! Terás de defender tu mesmo a tua causa, e perante a maior das audiências. Se calhar é disto mesmo que tens medo, e por isso julgas que a morte é um mal para a eternidade!

A. – Julgas-me assim tão tonto que dê crédito a essas fábulas?

M. – Então tu não acreditas nestas histórias? VI

A. – Com certeza que não!

M. – É pena, com franqueza o digo!

A. – Posso perguntar porquê?

M. – Porque refutar essas crenças dava-me azo a mostrar a minha eloquência.

A. – Quem não o faria em semelhante causa? Que 11
dificuldade há em provar a vacuidade dessas fantasias de poetas e pintores?

M. – Olha que houve filósofos que escreveram livros inteiros para refutar estas fábulas.

A. – Mal fizeram! Haverá alguém tão idiota que se assuste com tais histórias?

M. – Vejamos: se não é no mundo infernal que estão os infelizes, conclui-se que não há ninguém nesse mundo.

---

[20] Verso de uma tragédia de autoria desconhecida (v. Warmington, *Remains of Old Latin*, II, p. 610).

[21] Verso de autoria duvidosa, atribuído dubitativamente a Énio por F. Marx, em nota a Lucílio 1375, e a Lucílio por Becker; inserido nos fragmentos dúbios de Lucílio por Krenkel, *Lucilius – Satiren*, 1399-1400 (II, p. 734).

[22] Oradores da geração anterior à de Cícero, que os introduz como personagens no diálogo *De oratore*.

A. – É essa a minha convicção.

M. – Então onde é que estão esses entes que tu dizes serem infelizes, que região habitam eles? É que, se eles existem, têm por força de estar em algum lado.

A. – O que eu penso é que não estão em parte alguma.

M. – Pensas, portanto, que não existem?

A. – Exactamente, e é por isso mesmo que eu os considero infelizes, porque não existem.

12 M. – Bom, acho que seria preferível teres medo do Cérbero do que dizeres uma coisa tão incongruente!

A. – Que queres dizer?

M. – Quero dizer que tu afirmas que o mesmo indivíduo existe e não existe ao mesmo tempo! O que fizeste à inteligência? Dizes que um certo indivíduo é um infeliz, logo pressupões que existe um indivíduo que afirmas não existir[23].

A. – Eu não sou estúpido a ponto de dizer tal coisa.

M. – O que pretendes então dizer?

A. – Pretendo dizer, por exemplo, que M. Crasso é infeliz porque a morte o separou da sua enorme fortuna, ou Cn. Pompeio, porque foi despojado da sua imensa glória, numa palavra, são infelizes todos quantos deixaram de gozar a luz do dia.

M. – Voltas ao mesmo. Para serem infelizes esses homens precisam de existir. Ora há pouco dizias que os mortos não existem. Portanto, se não *existem*, não poderão *ser* isto ou aquilo; logo, não podem ser infelizes!

---

[23] A contradição está em que A., quando diz que os mortos são infelizes, está a pressupor que eles existem; mas anteriormente tinha dito que os mortos são infelizes *precisamente porque não existem*. Por outras palavras, A. não repara que está a usar o mesmo verbo *esse* com o duplo valor de simples cópula predicativa, e de expressão da existência.

A. – Talvez ainda não tenha dito bem o que penso. O que eu considero o cúmulo da infelicidade é precisamente já *ter existido* e deixar de *existir*.

M. – O quê? Maior infelicidade do que nunca ter exis- 13
tido? Vejamos, as pessoas que ainda não nasceram já são infelizes, porque não existem. E nós, que depois de morrermos havemos de ser infelizes, já fomos infelizes antes do nascimento. Eu, por mim, não me recordo de ter sido infeliz antes de ter nascido. Gostaria de saber se tu, caso tenhas melhor memória do que eu, tens alguma recordação desse tempo.

A. – Estás a fazer pouco de mim, como se eu tivesse VII
chamado infelizes às pessoas ainda não nascidas, quando quem eu considero infelizes são as pessoas que já morreram.

M. – Pressupões, portanto, que elas existem.

A. – Nada disso, eu considero infelizes as pessoas que um dia existiram porque agora já não existem.

M. – Não percebes que estás a entrar em contradição? O que há de mais contraditório do que afirmar que alguém que não *existe*, não apenas *é* infeliz, mas *é*... seja lá o que for?! Quando atravessas a porta Capena[24] e contemplas os sepulcros de Calatino[25], dos Cipiões[26], dos Servílios, dos Metelos[27], achas que todos são infelizes?

---

[24] Porta Capena: uma das portas de Roma, dá acesso à via Ápia.

[25] Calatino: nome completo, *A. Atilius Calatinus*, figura importante da Roma republicana (cônsul em 258 e 254, censor em 247 a. C.), várias vezes mencionado por Cícero (*de lege agraria*), cujo elogio, em verso, cita em *de senectute*, 61, *de finibus*, 2, 116. O texto pode ler-se em Blänsdorf, *Fragmenta*, p. 14.

[26] O mausoléu dos Cipiões situava-se junto à porta Capena. Os diversos sarcófagos conservam-se hoje nos museus do Vaticano.

[27] Os túmulos de muitas nobres famílias aristocratas situavam-se junto às grandes vias que ligavam Roma às demais cidades. Junto da via Ápia situavam-se muitos deles, entre os quais podemos contemplar o de Cecília Metela.

A. – Já que insistes tanto na linguagem, não direi outra vez que *são* infelizes, di-los-ei apenas infelizes pelo simples facto de não existirem.

M. – Portanto, não dizes: *"M. Crasso* é *infeliz"*, mas somente *"Infeliz M. Crasso!"*

A. – Exactamente.

14 M. – Como se, seja qual for a construção, o sujeito do teu enunciado não tenha necessariamente de *ser* ou *não ser* alguma coisa. Não estudaste nada de lógica? Um dos princípios elementares é este: *"toda a proposição* (ocorreu-me agora mesmo este termo para traduzir ἀξίωμα; se depois encontrar outro melhor, usá-lo-ei), *toda a proposição*, dizia eu, *ou é verdadeira, ou falsa*. Logo, quando tu dizes: *"Infeliz M. Crasso!"*, ou queres dizer: *"M. Crasso é infeliz!"*, para que se possa ajuizar se esta proposição é verdadeira ou falsa, ou então, em rigor, não queres dizer nada.

A. – De acordo, admito que os mortos não sejam infelizes, já que tu me forçaste a confessar[28] que a respeito de algum ente inexistente não se pode dizer que seja infeliz. Mas quanto a nós? Nós, os vivos, não nos sentiremos infelizes por sabermos que temos de morrer? Como é possível ter alguma alegria na vida quando, dia e noite, somos levados a pensar que mais tarde ou mais cedo havemos de morrer?

VIII 15 M. – Porventura tens bem a noção do ponto a que rebaixaste a condição humana?

A. – Onde queres chegar?

M. – Aqui: se a morte fosse uma infelicidade mesmo para os mortos, nós ficaríamos submetidos nesta vida a um

---

[28] A. como que "confessa sob tortura" (note-se a linguagem: "torturaste-me para que eu confessasse", aquilo mesmo que não desejaria admitir de início.

mal ilimitado e eterno. Presentemente vejo apenas uma meta, e quando a atingirmos nada mais teremos depois a temer. Agora tu estás a parecer-me que concordas com a máxima de Epicarmo, autor inteligente, e com sentido de humor, ou não fosse ele Siciliano!

A. – Que máxima? Não conheço.

M. – Vou tentar dizê-la em latim. Sabes que tanto sou capaz de usar expressões gregas quando falo latim, como expressões latinas quando falo grego.

A. – E fazes bem. Mas qual é afinal a máxima de Epicarmo?

M. – *Não desejo morrer, mas é-me indiferente a ideia de estar morto.*

A. – Já estou a lembrar-me do grego[29]. Mas como me obrigaste a admitir que os mortos não são infelizes, prossegue, se te é possível, para vermos se consegues persuadir-me de que não é uma infelicidade o termos de morrer.

M. – Isso não tem a mínima dificuldade. Os meus propósitos são mais importantes. 16

A. – Como não tem a mínima dificuldade? E quais são esses teus propósitos mais importantes?

M. – Uma vez que o estado após a morte não é nenhum mal, a própria morte também não será um mal, já que a seguir a ela vem um tempo em que tu reconheces não haver mal algum; logo, o termos de morrer também não é um mal, porquanto corresponde a chegarmos a um estado em que admitimos não haver mal algum.

A. – Explica isso melhor, por favor. Essas razões são mais complicadas, e mais depressa me fazem aceitar a

[29] V. *I Presocratici – Testimonianze e frammenti, da Talete a Empedocle*, a cura di Alessandro Lami, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, 2000 (5.ª ed.; o texto grego reproduz o da edição clássica de Diels-Kranz), p. 244.

conclusão do que desta ficar bem convencido. Mas em que consistem esses propósitos mais importantes que dizes serem os teus?

M.– Consistem em demonstrar, se for capaz, que a morte não só não é nenhum mal, como, mais do que isso, até pode ser um bem.

A. – Não te peço assim tanto, mas terei muito gosto em ouvir-te. E ainda que não consigas todo o teu objectivo, conseguirás pelo menos provar que a morte não é um mal. Mas não te interromperei, prefiro ouvir-te fazer uma exposição seguida.

17 M.– E se eu te fizer alguma pergunta, não responderás?

A. – Seria má-criação não o fazer, mas, a menos que seja necessário, prefiro que não me faças perguntas.

IX M.– Far-te-ei a vontade, e desenvolverei o tema que desejas como for capaz, e não como se fosse Apolo Pítico a debitar verdades seguras e imutáveis; as minhas palavras serão as de um simples e vulgar mortal que procura chegar a conclusões com algum grau de probabilidade[30]. Não tenho meios que me permitam ir mais além daquilo que me parece ser a verosimilhança. Verdades seguras, digam-nas aqueles que se gabam de as poderem conhecer e se consideram a si mesmo sábios[31].

---

[30] Cícero deixa aqui bem vincado o seu cepticismo académico como discípulo de Fílon.

[31] A ironia visa, naturalmente, as duas grandes escolas filosóficas dogmáticas, o Estoicismo (que admite ser possível conhecer a verdade, embora os seus seguidores se não reconheçam a si mesmos como sábios) e o Epicurismo (que admite saber a verdade, e vê em Epicuro o sábio ideal). Cícero contenta-se com a probabilidade (que, no entanto, admite graus).

A. – Faz como entenderes. Pela nossa parte[32] estaremos prontos a escutar-te.

M. – Antes de mais, e apesar de a morte aparentar ser 18
algo de muito bem conhecido, convém examinar o que de facto ela é. Há autores que definem a morte como a separação da alma e do corpo; para outros não há separação alguma, alma e corpo perecem ao mesmo tempo, e a alma extingue-se ainda unida ao corpo. De entre os que defendem a separação da alma, uns pensam que ela se dissipa imediatamente, outros que permanece ainda durante um certo tempo, outros que permanece sempre. Há também grande divergência quanto ao problema do que é a alma, onde reside e donde provém. Para uns a alma parece identificar-se com o "coração"[33], e daí certas expressões linguísticas, tais como *excordes* "de fraco entendimento", *uecordes* "sem coração, medrosos", *concordes* "unânimes", ou o cognome *Corculum* "de grande coração, inteligente" dado ao sagaz Cipião Nasica, que foi duas vezes cônsul, ou o epíteto dado ao

*arguto Élio Sexto, esse tão cordato*[34] *herói*[35].

---

[32] Conforme Cícero escreve no § 7, estas "lições" eram ministradas por ele a um grupo de *complures familiares*. Admitimos, no entanto, que as réplicas de A. são individuais, pelo que na tradução A. fala sempre na 1.ª pessoa do singular. Desta vez, porém, A. manifesta a disposição do grupo de seguir atentamente as palavras de M., e por isso mesmo usámos a 1.ª pessoa do plural.

[33] "Coração", em latim *cor(d)-*, vocábulo de que, com adjunção de diversos prefixos, se formaram os adjectivos, ou expressões adjectivais, enumerados por Cícero.

[34] Em latim *egregie cordatus* (< cord-), i. e., "magnânimo", ou, como se dizia de Gandhi , "mahatma"); em português corrente o termo *cordato* adquiriu um sentido distinto.

[35] Verso dos *Anais* de Énio (v. 329 Skutsch). Este verso é citado muitas vezes por Cícero (além do presente passo, também em *de rep.* 1. 30; *de orat.* 1. 198) e outros autores.

19 Para Empédocles a alma é o sangue que enche o coração; segundo outros autores, é uma parte do cérebro que tem a hegemonia da alma; outros entendem que a alma nem é o coração, nem uma certa parte do cérebro, mas pensam que coração e cérebro não passam dos órgãos em que está localizada a alma. Há quem entenda, como nós, os Romanos[36], que a alma é uma espécie de "sopro", conforme sugerem os vocábulos latinos *animus* "alma" e *anima* "sopro, respiração"[37], o uso de expressões como *agere*, ou *efflare animam* no sentido de "morrer, exalar o último suspiro", (pessoas ) "animadas"[38], ou "cheias de ânimo"[39], "com as melhores intenções"[40]; de resto, *animus* deriva de *anima*[41]. Para o estóico Zenão a alma é apenas fogo.

X Estas interpretações que acabei de enumerar – coração, cérebro, sopro vital, fogo – são as defendidas pelas várias escolas; mas há outras ainda, de pensadores individuais. Tal como os autores mais antigos[42], também mais recentemente Aristóxeno[43], que era músico além de filósofo, pen-

---

[36] Com esta referência a "nós, os Romanos" Cícero dá voz à sua ideia de uma "propensão filosófica" romana, anterior à influência grega, e cristalizada em pormenores de natureza linguística (v. Gildenhard, *Paideia Romana*, pp. 237-8).

[37] De *anima* no sentido de "sopro vital" deriva *animal* "ser vivo, animal", etc.

[38] Lat. *animosi*.

[39] Lat. *bene animati*.

[40] Lat. *ex animi sententia*. – Os vocábulos ou expressões citados por Cícero têm a sua origem em *anima* "respiração, sopro vital", ou *animus* "alma", donde provêm os adjectivos *animosus, animatus*, etc. O essencial desta argumentação de Cícero é a relação existente entre *anima* e *animus*, ou seja, a relação entre o sentido físico de "respiração" e o sentido transcendente de "alma". Sobre estes vocábulos e seus derivados v. o art. *anima, ae; animus, i* em Ernout-Meillet, *Dic. Étymol. de la l. latine*.

[41] Esta etimologia de Cícero não é exacta: segundo Ernout-Meillet, s.u. *anima*, os dois termos são simultâneos.

[42] Entenda-se: os pré-socráticos.

[43] Aristóxeno de Tarento, discípulo de Aristóteles (séc. IV a. C.), foi autor de um célebre e muito influente *Tratado de harmonia*. V. A. Bélis, *Aristoxène de Tarente et Aristote*.

sava que a alma é uma espécie de tensão que se verifica no corpo, semelhante à afinação na música vocal ou instrumental a que se chama ἁρμονία[44]: assim, decorrentes da natureza e da forma do corpo na sua totalidade seriam os seus vários movimentos, semelhantes aos sons emitidos no canto. Aristóxeno manteve-se sempre dentro do seu 20
domínio próprio[45], mas mesmo assim exprimiu uma ideia que muito antes dele já fora enunciada e explicada por Platão[46]. Segundo Xenócrates[47], a alma não possuía forma, quer dizer, não era uma espécie de corpo; dizia que era um número, porque a potência do número, como já anteriormente afirmara Pitágoras, era a maior existente na natureza. O seu mestre[48] Platão dava à alma três partes, das quais a dominante, a razão, estava localizada na cabeça, como se esta fosse uma espécie de cidadela; as outras duas, a ela subordinadas, a cólera e o desejo, colocou-as em lugares separados, a cólera no peito, o desejo por baixo do diafragma.

Dicearco[49], por seu lado, na prelecção que realizou em 21
Corinto e depois relatou em três livros, narra no primeiro os pareceres dos vários eruditos que tomaram parte na discussão; nos dois restantes põe em cena um certo Ferécrates, um ancião da Ftiótide[50], descendente, segundo ele, de Deucalião[51], que expõe a tese seguinte: não existe

---

[44] *Harmonía:* aqui, a "concórdia" entre si das várias notas que formam um *acorde*.

[45] Ou seja, a teoria musical.

[46] V. Platão, *Fédon*, 86 A e ss.

[47] Escolarca da Academia na segunda metade do séc. IV a. C.

[48] "Seu mestre", entenda-se: de Xenócrates.

[49] Discípulo de Aristóteles (séc. III a. C.).

[50] Região do Norte da Grécia.

[51] Segundo o mito, Deucalião e a mulher, Pirra, foram os dois únicos sobreviventes do dilúvio decretado pelos deuses para punição da humanidade (v. Ovídio, *Metamorfoses*, I, 324-415. – Dizer que Ferécrates era descendente de Deucalião equivale, portanto, a atribuir-lhe uma grande antiguidade.

uma coisa chamada "alma", esta palavra é por completo destituída de referente, é sem qualquer razão que se diz que os animais são seres "animados", nem no homem nem no animal irracional há "alma"[52] nem "sopro vital"[53], e toda aquela energia que nos permite fazer ou sentir alguma coisa está disseminada por igual em todos os corpos vivos, é inseparável do corpo, uma vez que carece de substância, não existe outra coisa para além do corpo uno e simples, formado de modo a ser capaz de acção e de sensação graças à sua constituição natural.

22 Aristóteles, de longe o mais importante filósofo (sempre com a excepção de Platão!), quer pelo talento, quer pela capacidade de trabalho, depois de fazer sua a tradicional teoria dos quatro elementos[54] dos quais se originam todos os entes, acrescenta uma quinta natureza da qual provém a mente, uma vez que pensar, prever, aprender e ensinar, descobrir algo de novo e memorizar tão numerosos conhecimentos, amar e odiar, desejar e temer, angustiar-se e alegrar-se, todas estas capacidades e outras semelhantes pensa ele que não residem em nenhum dos quatro elementos; postula, então, um quinto elemento, carecente de nome, e assim passa a dar à alma o nome novo de ἐνδελέχεια, como se se tratasse de um movimento contínuo e perene[55].

---

[52] Lat. *animus*.

[53] Lat. *anima*.

[54] Os quatro elementos tradicionais, pelo menos desde Empédocles (Aristóteles, *Metafísica*, 985 a 29-33), o fogo, o ar, a água e a terra.

[55] Há aqui uma certa confusão da parte de Cícero: o vocábulo ἐνδελέχεια "continuidade, persistência" não ocorre nunca nas obras conservadas de Aristóteles, que, pelo contrário, usa com bastante frequência o termo ἐντελέχεια "realidade perfeita, acto" (por oposição a δύναμις "potência"). A ideia de "continuidade" pressupõe a de "movimento" ("continuar a fazer algo"); ora Aristóteles, pelo contrário, não atribui qualquer movimento à alma.

A menos que me escape alguma, são praticamente es- XI
tas as opiniões que têm sido emitidas acerca da alma. Passo por alto Demócrito, homem sem dúvida inteligente, mas que concebeu a alma como o resultado do encontro fortuito dos seus corpúsculos ligeiros e esféricos[56]; de facto, para os atomistas nada há que não seja resultante da multidão dos átomos.

Qual destas teorias corresponderá à verdade? Talvez 23
algum deus o possa decidir! A questão importante é saber qual delas é a mais verosímil. Pois bem, o que fazemos agora? Vamos decidir qual escolher entre estas opiniões, ou voltamos ao nosso propósito inicial?

A. – Eu, por mim, preferiria ambas as escolhas, se fosse possível, mas vejo que é difícil tratar das duas ao mesmo tempo. Portanto, se podemos livrar-nos do medo da morte mesmo sem decidir esta última questão, então façamo-lo. Se tal não for possível sem esclarecer o problema da alma, então tratemos deste ponto e guardemos o outro para outra ocasião.

M. – Percebo a tua preferência, e acho que é a mais sensata. De facto, seja qual for a verdadeira de entre as opiniões <acerca da alma> que enunciei, a razão conseguirá demonstrar que a morte, ou não é um mal, ou poderá mesmo ser um bem. Se a alma for o coração, ou o sangue, ou o 24
cérebro, então, como qualquer destes é um corpo, perecerá juntamente com o resto do corpo; se for um sopro, o mais certo é dissipar-se; se for fogo, extinguir-se-á; se for a harmonia de Aristóxeno, cessará. E que dizer de Dicearco,

---

[56] Demócrito, juntamente com Leucipo, a quem vem em geral associado, foi o criador do atomismo (os "corpúsculos" referidos por Cícero), teoria depois retomada por Epicuro e os seus seguidores, como o poeta latino Lucrécio.

para quem a alma simplesmente não existe? De acordo com todas estas opiniões o período após a morte é por completo indiferente a quem quer que seja; a capacidade de sentir perde-se em simultâneo com a vida; e quando não temos sensações tudo ser-nos-á de todo indiferente. As opiniões dos demais pensadores dão-te a esperança, se por acaso isso te der prazer, de que as almas, quando se separarem dos corpos, vão para o céu, como se este fosse a sua morada.

A. – Sim, dá-me prazer, isso é o que mais gostaria que fosse verdade, e, se o não for, gostaria que me persuadissem do contrário.

M. – Se é assim, para que precisas do meu auxílio? Poderei eu ser mais eloquente do que Platão? Lê com atenção de uma ponta à outra o diálogo de Platão acerca da alma[57]: nada podes encontrar que seja mais persuasivo.

A. – Já o fiz, mais do que uma vez. Mas sem eu saber porquê, enquanto estou a ler, concordo com o que leio, mas quando pouso o livro e me ponho a meditar comigo mesmo acerca da imortalidade da alma, toda a minha concordância se esvai.

25 M. – Vejamos, <uma destas proposições> tu admites: ou que as almas continuam a existir depois da morte, ou que perecem também com a morte?

A. – Claro que sim.

M. – Se continuarem a existir, o que concluis?

A. – Concluo que <os homens> são felizes.

M. – E se perecerem?

---

[57] Trata-se do já mencionado *Fédon*, no qual Platão procura demonstrar a existência e a imortalidade da alma.

A. – Não serão infelizes, uma vez que deixam de existir. Já há pouco conseguiste que eu aceitasse este postulado.

M. – De que modo, portanto, ou por que razão a morte te parece um mal, dado que ela, ou nos torna felizes caso as almas permaneçam em vida, ou não faz de nós desgraçados por nada sentirmos?

A. – Desenvolve em primeiro lugar, se isso não te **XII 26**
custar, o tema da sobrevivência da alma depois da morte; caso o não consigas, pois tal não é tarefa fácil, prova que a morte é tudo menos um mal. Sabes, o que eu receio que seja um mal não é tanto o facto de não termos sensações, mas sim a necessidade absoluta de as deixarmos de ter.

M. – Podemos recorrer a testemunhas autorizadas para comprovar a teoria que tu gostarias que fosse verdade, coisa que em todos os nossos juízos deve, e costuma, ser da maior importância, sobretudo aos autores mais antigos, que, por estarem mais próximos ainda das nossas origens divinas, tinham talvez mais facilidade em discernir a verdade.

Um dado que aceitavam todos os povos antigos, aque- **27**
les a quem Énio chama *"primitivos"*[58], era a permanência das sensações após a morte e a crença em que o homem não era tão completamente destruído que dele nada mais restava; este pormenor, juntamente com muitos outros,

---

[58] Énio, nos *Annales*, v. 22 Skutsch, escreveu o verso *quam* (scil. *terra*) *prisci casci populi tenuere Latini* "(a terra que) ocupavam os antigos primitivos povos Latinos". Note-se que Cícero reproduz os dois adjectivos presentes no verso de Énio, *prisci* e *casci* "antigos e primitivos". O verso de Énio é também citado por Varrão no *De Lingua Latina*, VII, 28, que a propósito informa do facto de *cascus* ser um vocábulo da língua osca, com o significado de "velho, antigo", portanto sinónimo de *priscus*.

podemos ficar a conhecê-lo a partir do direito pontifício e dos ritos ligados aos funerais, ritos que esses homens, dotados de superior inteligência, não teriam conservado com tanto rigor, nem teriam condenado a sua violação de uma forma tão inexorável se não tivessem gravado nas mentes que a morte não é uma aniquilação radical e destrutiva, mas sim uma espécie de migração, de mudança de forma de vida, a qual, aos homens e mulheres superiores, costumava guiá-los até ao céu, aos restantes retinha-os no
28 solo e aí os deixava permanecer. Por isso é que, na crença do povo romano, *"Rómulo vive para sempre no céu em companhia dos deuses"*[59], conforme escreveu Énio em obediência à tradição; por isso é que, entre os Gregos, donde a crença chegou até nós e de nós se propagou até ao Oceano[60], Hércules é tido como um deus tão poderoso e tão pronto a ajudar; e também Líbero[61], filho de Sémele[62], e os gémeos filhos de Tíndaro[63], que não só ajudaram o povo Romano a obter a vitória numa batalha mas, segundo se diz, dela vieram dar notícia. Mais ainda: Ino, a filha de Cadmo, chamada pelos Gregos Λευκοθέα[64], não é adorada por nós sob o nome de *Matuta*[65]? Não é verdade

---

[59] Énio, *Annales*, v. 110 Skutsch.

[60] O oceano Atlântico, onde ficam as "Colunas de Hércules" (Estreito de Gibraltar).

[61] Antiga divindade itálica, que veio a ser identificada com o deus grego Dioniso (Baco).

[62] Os primitivos deuses itálicos não tinham, em geral, uma árvore genealógica à maneira dos gregos; quando Cícero escreve "Líbero, filho de Sémele", está a atribuir-lhe uma genealogia que, em rigor, apenas diz respeito a Dioniso.

[63] Castor e Pólux, também conhecidos como "Dioscuros", lit. "filhos de Zeus", o que fazia deles irmãos de Helena, eram protectores dos navegantes (cf. Horácio, *Odes*, I, 3).

[64] *Leukothéa*, lit. a "deusa branca", decerto por ser uma divindade marinha.

[65] Deusa primitiva romana, ligada ao crescimento e à protecção da infância, mais tarde identificada com Ino.

que praticamente o céu inteiro, e por aqui me detenho, está cheio de deuses de origem humana?

Se eu quisesse ir rebuscar os tempos mais remotos e **XIII 29**
recolher as informações que sobre eles transmitem os escritores gregos, descobrir-se-ia que os deuses considerados como a "aristocracia divina" partiram daqui, de entre nós, e podem agora encontrar-se no céu[66]. Procura também saber de quem são os túmulos que podem ver-se na Grécia; recorda-te, já que foste neles iniciado, daquilo que nos é transmitido nos mistérios: poderás então compreender até que ponto estas crenças estão difundidas. Sucede, porém, que nesses tempos os homens ainda não tinham começado a estudar os fenómenos naturais, estudo que só muitos anos depois começou a ser praticado, limitavam-se a aceitar como verdade aquilo que a natureza lhes sugeria, não conheciam as razões de ser nem as causas dos fenómenos, deixavam-se persuadir por meras aparências, especialmente por visões nocturnas, que os levavam a aceitar que os mortos continuavam a viver.

Atendendo a que a comprovação mais segura do **30**
motivo por que nós acreditamos nos deuses parece ser o facto de não existir nenhum povo tão selvagem, nenhum de tal modo bárbaro cuja mente não esteja impregnada da crença nos deuses (muitos há que pensam dos deuses coisas abomináveis, o que costuma ser consequência de costumes depravados, mas todos acreditam no poder da natureza divina, o que não sucede em virtude de alguma

---

[66] Talvez alusão aos dois hexâmetros enianos (Énio, *Annales*, vv. 240-241 Skutsch) em que o poeta acumulou os nomes de seis deusas, seguidos dos nomes de seis deuses, formando um total de doze correspondente aos chamados *dii consentes*, os mais importantes do panteão romano. Cf. o comentário de Skutsch *ad locum*.

combinação, de algum acordo entre populações, já que essa crença se apoia em tradições, e não em leis; ora quando sobre um dado facto existe um consenso entre todos os povos devemos pensar estar em presença de uma lei da natureza) – quem há, afinal, cujo primeiro motivo para chorar a morte dos seus não seja o pensar que eles estão privados do que a vida tem de bom[67]? Elimina esta crença e porás fim ao luto. Ninguém sofre para causar dor a si mesmo; talvez as pessoas sintam pena, sintam angústia, mas aquelas lamentações dilaceradas e o pranto doloroso decorrem do facto de julgarmos que o nosso ente querido ficou privado das coisas agradáveis da vida e tem consciência disso. Só que este nosso sentimento é causado pela natureza, não pela razão nem pela filosofia.

XIV 31 Mas o principal argumento está em que é a própria natureza que, tacitamente, se pronuncia sobre a imortalidade das almas, porquanto é um problema que a todos preocupa, sobretudo aquilo que acontecerá após a morte. *"Ele está a plantar árvores que só darão fruto noutro século"*, como diz Estácio nos *Companheiros de juventude*[68]: com que ideia o faz, senão por saber que os séculos futuros também lhe dizem respeito[69]? Um agricultor conscienciosо plantará árvores cujos frutos ele nunca verá:

---

[67] Este parágrafo não é propriamente um modelo de clareza, já que Cícero parece considerar o consenso universal como uma prova – uma "lei da natureza" – da existência dos deuses, para depois retomar o raciocínio anterior e dizer que o repúdio da morte é consequência de uma falsa opinião sobre a sua real natureza.

[68] Cecílio Estácio, comediógrafo latino (séc. III a. C.), de cujas comédias apenas subsistem fragmentos. Este verso dos *Companheiros de juventude (Synephebi)* pode ler-se em Warmington, *Remains*, I. p. 538. Este mesmo verso é também citado por Cícero no *De senectute*, 24.

[69] A isto chama-se a responsabilidade intergeracional.

como não há-de um bom cidadão semear leis, instituições, normas constitucionais? Que outro significado tem a procriação de filhos, a conservação do nome de família, a adopção de descendentes, as disposições testamentárias, os monumentos e os elogios sepulcrais[70], senão que nós nos preocupamos também com o futuro?

Porventura duvidas que devamos formar o ideal da 32
espécie humana a partir dos melhores exemplos dessa natureza? E que melhor modelo se pode encontrar na espécie humana senão o daqueles homens que se consideram nascidos para ajudar, proteger, preservar a vida dos outros? Hércules ascendeu ao mundo dos deuses: nunca o teria feito se, enquanto vivia entre os mortais, não tivesse escolhido para si esse caminho. Mas estes factos já são antigos, XV
e consagrados pelo culto religioso. Então e nesta nossa república não houve tantos e tão valorosos homens que sacrificaram a vida por ela? Com que fim o fizeram? Foi para ver o seu nome extinguir-se ao mesmo tempo que a vida? Ninguém se entrega à morte pela pátria senão por ter uma grande esperança na imortalidade. Temístocles poderia ter gozado de uma vida tranquila, Epaminondas tam- 33
bém e, para não me limitar a citar exemplos antigos e trangeiros, também eu o poderia ter feito. No entanto, nas nossas mentes está enraizado como que um presságio do futuro, e este é tanto mais intenso e faz-se sentir tanto mais facilmente quanto mais talentosos os homens e mais elevadas as suas almas! Se não existisse tal presságio quem seria tão louco que passasse a vida em trabalhos e em perigos? Isto digo eu dos estadistas: então e os 34

[70] São bem conhecidos os elogios gravados nos túmulos de famílias nobres, como a dos Cipiões, que se conservam hoje nos Museus do Vaticano.

poetas, porventura não desejam que o seu nome permaneça famoso depois de morrerem? Que querem dizer estes versos:

> *Contemplai, cidadãos, esta imagem do velho Énio:*
> *Ele cantou os feitos ilustres dos vossos maiores*[71]?

O poeta pede a fama como recompensa àqueles homens cujos pais ele tornara famosos[72]. O mesmo Énio escreveu:

> *Ninguém me honre com lágrimas...*
> *Porquê? Esvoaço, vivo, nos lábios das pessoas!*[73]

E não só os poetas. Também os escultores querem ficar famosos depois de mortos. Não é verdade que Fídias esboçou o seu próprio retrato no escudo de Minerva[74], já que não lhe era lícito gravar o nome nele[75]? E os nossos filósofos, não é verdade que, mesmo nos livros que escrevem sobre o desprezo da glória, deixam inscritos os nomes[76]?

---

[71] Epitáfio composto por Énio em sua própria honra (v. Warmington, *Remains*, I, p. 402).

[72] Entre eles Cipião Africano I. Por isso consta que os Cipiões colocaram no monumento sepulcral da família a estátua de Énio: *"Énio gozou da amizade do primeiro [Cipião] Africano, e por isso consta que a estátua do poeta foi colocada no sepulcro dos Cipiões"* (Cícero, *Pro Archia*, 22).

[73] Este segundo epigrama de Énio (Warmington, *ibidem*) é citado aqui mutilado, mas as palavras que faltam encontram-se no *De senectute* 73: *...nem acompanhe com pranto o meu / funeral.*

[74] Na estátua de Atena (Minerva) deste escultor colocada na Acrópole a deusa é representada como guerreira, armada de lança e escudo.

[75] Em Olímpia, nas ruínas de um edifício identificado como tendo sido a oficina de Fídias encontrou-se o fundo de uma *oinokhóê* em que pode ler-se, em escrita arcaica e letras maiúsculas, a expressão: ΦΕΙΔΙΟ ΕΙ/ ΜΙ "(eu) pertenço a Fídias". A peça encontra-se no Museu de Olímpia.

[76] Tal foi o caso do próprio Cícero, que também escreveu um tratado sobre a glória (*De gloria*) de que apenas restam fragmentos.

Ora se o consenso geral é a expressão da natureza, e 35
se todos os homens onde quer que vivam estão de acordo em que existe algo que diz respeito aos mortos, nós deveremos partilhar a mesma opinião; e se pensarmos que os homens cujo espírito se distinguiu pela inteligência e pelo valor moral conhecem melhor a essência da natureza, pelo próprio facto de serem dotados de uma natureza superior, então, dado que o melhor cidadão é o que melhor trabalha para a posteridade, é verosímil que exista alguma coisa de que ele guarde a sensação mesmo depois da morte.

Assim como nós pensamos, por natureza, que os XVI 36
deuses existem, e conhecemos através da razão as suas qualidades, assim também acreditamos na permanência das almas em virtude do consenso universal, mas devemos aprender através da razão em que local permanecem e quais as suas qualidades. A ignorância destes tópicos é a responsável pela ficção do mundo infernal e dos seus terrores, que tu, não sem razão, me pareces desprezar. Como os cadáveres caíam por terra e eram depois cobertos de terra, facto que originou o verbo "enterrar"[77], as pessoas imaginavam que os mortos levavam o resto da vida debaixo do chão, opinião esta de que decorreram grandes medos, aumentados ainda pelas descrições dos poetas. Os espectáculos teatrais, a que assistem mulheres e crianças, provocam o terror quando se escutam palavras como estas:

[77] O texto original apresenta um jogo de palavras correspondente ao que usamos na versão portuguesa; a tradução literal seria: "*os corpos caem por terra, e são depois cobertos de* humus *(= terra), donde derivou o verbo* humari *(= enterrar)*". Deste verbo latino *humari* existem em português *inumar* "enterrar" e *exumar* "desenterrar".

*Eis-me aqui, vindo a custo do Aqueronte por via alta*
*[e árdua,*
*Grutas cheias de rochas agudas amontoadas, prestes*
*[a cair,*
*Enormes, cobertas da espessa escuridão que reina no*
*[inferno*[78].

A que ponto chega o absurdo – que eu pensava já ser coisa desaparecida! –, que as pessoas mesmo sabendo que os corpos são cremados continuam a imaginar que se passam no inferno cenas destas, impossíveis de acontecerem e de se entenderem sem a permanência dos corpos. Não conseguem imaginar mentalmente que as almas possam ter uma vida autónoma, necessitavam de lhes atribuir uma forma, uma figura qualquer. Daqui provêm os νέκυια, aparições de mortos, em Homero[79], bem como os νεκυομαντεῖα[80], as consultas aos mortos que o meu amigo Ápio fazia, e ainda o lago Averno, que fica na minha vizinhança[81],

---

[78] Versos de uma tragédia não identificada. Uma personagem, também não identificada, surge em cena vinda do mundo infernal. Algumas tragédias apresentam a entrada em cena de espectros: por exemplo a *Hécuba* de Eurípides começa com a aparição de Polidoro *"Eis-me aqui, vindo do mundo dos mortos, saindo as portas / das trevas, onde Hades habita à margem dos restantes deuses*. No teatro de Séneca também figuram alguns espectros: o de Tiestes no *Agamémnon*, o de Tântalo no *Tiestes*, o de Agripina na pretexta *Octávia*. Mais modernamente, recorde-se a aparição do espectro do pai de Hamlet na homónima tragédia de Shakespeare.

[79] O título νέκυια é atribuído ao Canto XI da *Odisseia*, durante o qual diversas almas de mortos (Agamémnon, Ájax, Aquiles...) aparecem a Ulisses, que com eles troca algumas palavras.

[80] Locais onde se evocavam as almas dos mortos a fim de lhes porem perguntas sobre o futuro. Ao que parece, este amigo de Cícero, Ápio Cláudio Pulcro, cônsul em 54 a. C., que fazia parte do colégio dos Áugures de que Cícero também era membro, talvez por dever de ofício visitava com frequência estes "oráculos".

[81] Cícero tinha uma vila na Campânia, perto de Cumas, perto também, portanto, do referido lago.

*Donde são evocadas as almas cobertas de obscura sombra,*
*[imagens*
*Dos mortos, salpicadas de sangue e sal, na funda porta do*
*[Aqueronte*[82].

Pretendem que estas imagens falem, coisa impossível de fazer sem língua, sem palato, sem a plena colaboração da garganta, do peito, dos pulmões. Não conseguem ver nada apenas mentalmente, recorrem para tudo aos olhos.

Só uma inteligência poderosa consegue separar a **38**
mente dos sentidos e o pensamento da reflexão rotineira. Acredito que ao longo de tantos séculos tenha havido outros pensadores, mas foi Ferécides de Siros[83] o primeiro de que ficou registo escrito de ter afirmado a eternidade da alma humana; este era, de resto, autor bastante antigo, já que viveu quando reinava o meu remoto antepassado[84]. Esta tese foi depois confirmada pelo seu discípulo Pitágoras, que veio para a Itália durante o reinado do Soberbo, e dominou a Magna Grécia graças à autoridade reconhecida à sua filosofia; muitos séculos depois era tal a fama dos Pitagóricos que mais nenhuns outros eram reconhecidos como homens sabedores.

Mas voltemos aos antigos. Estes não fundamentavam **XVII**
quase nenhuma das suas sentenças, salvo aquelas que podiam ser justificadas recorrendo à aritmética ou à geometria[85]. Diz-se que Platão viajou até à Itália a fim de

---

[82] Versos de uma tragédia não identificada.

[83] Ferécides, de Siros (uma das ilhas Cíclades), do séc. VI a. C. Segundo a tradição teria sido mestre de Pitágoras.

[84] Afirmação irónica de Cícero, atribuindo a Sérvio Túlio, rei de Roma entre Tarquínio Prisco e Tarquínio-o-Soberbo a origem da *gens Tullia* a que ele próprio pertencia.

[85] Lit. "ou por meio de números ou de figuras (geométricas)".

conhecer os Pitagóricos, que estudou a fundo todas as doutrinas pitagóricas e que foi o primeiro, não só a pensar o mesmo que Pitágoras sobre e eternidade das almas, mas a justificar esta teoria racionalmente. Se não tiveres nada a objectar, deixarei de lado esta justificação, e bem assim toda a esperança na imortalidade.

A. – O quê? Então despertas em mim a maior expectativa para depois me abandonares? Por Hércules! Prefiro perder o norte com Platão, porque eu sei até que ponto o admiras, e porque eu também o admiro quando falas dele, do que pensar a verdade com estes outros[86].

40 M. – Muito bem! Eu mesmo não me importaria nada de andar errante com tal companheiro. Vamos então recorrer à dúvida[87]...? Como, aliás, fazemos na maioria das questões? Não creio que seja aqui o critério adequado. Por um lado, os matemáticos demonstram que a terra está situada no meio do universo, e funciona proporcionalmente como um ponto em relação à totalidade do céu; a esse ponto chamam κέντρον[88]. Por outro lado, a natureza daqueles quatro elementos de que são formados todos os corpos é tal que eles, como se tivessem dividido e repartido entre si as suas linhas de força, se forem da terra e da água movem-se, por impulso próprio e pelo peso, formando ângulos iguais, em direcção à terra e ao mar, ao passo que os dois restantes elementos, o fogo e o ar, enquanto os dois acima referidos por acção da gravidade e do peso se dirigem para o centro do mundo, estes ascendem em linha

---

[86] Entenda-se: os Epicuristas, segundo os quais a alma morria em simultâneo com o corpo.

[87] O cepticismo académico, que Cícero professava, recorria à dúvida para tentar a máxima aproximação possível à verdade.

[88] Centro: estamos perante a teoria geocêntrica do universo.

recta em direcção ao céu, ou porque são, pela sua natureza, atraídos para as alturas, ou porque os elementos mais leves são repelidos pelos mais pesados. Admitidos estes princípios, deve tornar-se evidente que as almas, quando se separam do corpo, quer elas sejam de natureza aérea[89], isto é, similares a um sopro, quer de natureza ígnea[90], tendem a elevar-se. Se, contudo, a alma for um número, afirmação 41
mais engenhosa do que esclarecedora, ou se for aquela quinta natureza desprovida de nome mas nem por isso ininteligível[91], tal significará que há entidades mais incorruptas e puras que tendem a afastar-se o mais possível da terra. A alma <tem de ser>[92] algum destes entes, pois não é admissível que algo tão vivaz como a mente <humana> esteja encerrada no coração, no cérebro ou mergulhada no sangue como pretende Empédocles.

Esqueçamos Dicearco e o seu contemporâneo e con- XVIII
discípulo Aristóxeno[93], apesar de ambos serem homens cultos, porque o primeiro parece nunca se ter importado muito por não sentir que tinha alma, e o segundo deleitava-se tanto com a sua música que tentou aplicar à alma as suas teorias musicais. De facto, nós podemos sentir a existência de harmonia entre sons intervalados, que inclusive podem ser combinados de vários modos e originar diversas harmonias; em contrapartida não consigo ver onde haja harmonia resultante da colocação dos membros

---

[89] Isto é, quer a alma seja formada a partir do elemento "ar".

[90] Isto é, quer a alma seja formada a partir do elemento "fogo" (lat. *ignis*).

[91] Cf. supra § 22 (a quinta natureza postulada por Aristóteles).

[92] Pequena lacuna, suprida de vários modos pelos editores: *est* "é", *putetur* ou *cogitetur* "deve julgar-se ou pensar-se que é"...

[93] Ambos discípulos de Aristóteles (supra, §§ 19-21).

e da posição de um corpo destituído de alma[94]. Este homem, mau grado a sua erudição, deveria deixar estes problemas a cargo do seu mestre Aristóteles e dedicar-se ao ensino da música, em obediência ao sábio provérbio grego, que diz: *"Exerça cada um o ofício que aprendeu"*[95].

42 Rejeitemos também por completo a ideia de alma formada pelo choque casual de corpúsculos individuais, leves e esféricos que produzem calor, e são de natureza aérea, conforme pretende Demócrito. Se, de facto, a alma é formada a partir daqueles quatro elementos que, segundo se diz, originam todos os outros entes, então será um sopro ígneo, o que é a teoria favorita de Panécio, e, por conseguinte, eleva-se necessariamente para o alto. Estes dois elementos, o ar e o fogo, nada têm em si de pesado, e por isso elevam-se sempre. Assim, caso eles venham a dissipar-se, fazem-no longe da terra; caso permaneçam e conservem a sua forma, ainda mais necessário é que ascendam ao céu e que deles seja violentamente separado este ar espesso e pesado mais próximo da terra. A alma é mais quente, ou melhor, é mais ardente do que este ar que eu disse ser espesso e pesado, o que sabemos acontecer porque os nossos corpos são formados de elementos primordiais ligados à terra, mas recebem o calor proveniente da alma.

---

[94] Recorde-se a tese de Aristóxeno: aquilo a que chama "harmonia" desempenha no corpo a função de "alma". Dito de outro modo, o corpo não tem alma, simplesmente, mas tem um sucedâneo, a "harmonia".

[95] Cf. o provérbio de conteúdo semelhante a propósito do pintor Apeles, e do que este disse ao sapateiro que criticou a forma como Apeles representara uma sandália: "Não suba o sapateiro além da sandália!"

Por isso a alma escapa-se com toda a facilidade deste **XIX 43**
elemento a que com frequência tenho chamado "ar"[96], e rompe mesmo este invólucro, porque nada existe mais veloz do que a alma, nem há nenhuma velocidade que possa competir com a velocidade desta. Se <a alma> permanece incorrupta e sempre igual a si mesma, tem necessariamente de escapar-se, de penetrar sem encontrar obstáculos todo este céu a que estão confinadas as nuvens, a chuva e os ventos, região húmida e sombria em virtude das exalações provindas da Terra.

A alma, depois de ultrapassar esta região e de reconhecer pelo contacto ter alcançado uma natureza similar à sua, detém-se naquele elemento ígneo constituído por um sopro ténue e um calor moderado vindo do Sol, pondo assim fim à sua ascensão. Assim, pois, quando depara com uma leveza e uma temperatura semelhantes às suas, como uma balança que ficou em equilíbrio, não se move em nenhuma direcção, pois chegou ao que é o seu meio natural quando penetrou numa substância similar à sua; aí, sem de nada mais ter necessidade, alimenta-se e sustenta-se com aqueles mesmos elementos que sustentam e alimentam os astros.

Dado que nós, homens, costumamos inflamar-nos **44**
com os ardores do corpo em nós despertados por toda a espécie de paixões, e que nos excitamos mais com a rivalidade que nos opõe aos que possuem os bens que desejamos para nós mesmos, segue-se que apenas seremos efectivamente felizes quando, após abandonarmos o

[96] "Ar" aqui equivale a "atmosfera", isto é, aquela camada de ar que envolve a Terra e que, por ser "ocupado" pelas "exalações vindas da Terra", é mais densa do que as camadas superiores. O termo usado por Cícero é *aer*, que não passa da transcrição do grego ἀήρ.

corpo, nos libertarmos de paixões e rivalidades; o que fazemos agora, quando, libertos de preocupações, sentimos vontade de observar com atenção algum objecto, com muito mais facilidade o poderemos fazer quando nos entregarmos por completo à contemplação e ao estudo, porquanto a natureza incutiu nas nossas mentes uma sede insaciável de observar a verdade: ora aqueles espaços a que ascenderemos, e onde nos será mais fácil aceder ao conhecimento dos fenómenos celestes, despertarão em nós
45 uma vontade ainda maior de conhecer. A sua beleza até mesmo aqui na terra despertou em nós, com a ânsia do conhecimento, aquela filosofia a que Teofrasto chamou *"provinda do fundo dos tempos"*[97]. Dela desfrutará sobretudo quem, mesmo agora, vivendo nesta terra envolta em brumas, deseja perscrutá-la com a agudeza da mente.

XX Se ainda hoje se pensa ter sido um grande feito o dos heróis que buscaram a embocadura do Ponto[98], aquela estreita passagem por onde penetrou o navio chamado

> *Argo, por nele navegar a elite dos heróis Argivos*
> *Partidos à conquista da pele dourada do carneiro*[99],

ou aqueles outros que avistaram as águas do Atlântico[100],

> *As ondas revoltas que separam a Europa e a Líbia*[101],

como não será o espectáculo quando nos for possível avistar a Terra inteira, e não apenas a sua posição, forma,

---

[97] Lit. "(aquela filosofia) vinda dos pais e dos avós".

[98] A entrada do Ponto Euxino (= o Mar Negro), ou seja o estreito do Bósforo. Referência à mítica expedição dos Argonautas.

[99] Versos do prólogo da tragédia de Énio *Medeia*, ou *O exílio de Medeia*, adaptada da peça homónima de Eurípides.

[100] No original: do Oceano.

[101] O estreito de Gibraltar. – O verso é de Énio, *Annales*, v. 302 Skutsch.

contorno, mas também as suas regiões habitáveis, bem como as outras, em que o excesso de frio ou de calor torna impossível a vida humana? Além do mais, não é com os 46
olhos que nós distinguimos aquilo que vemos; o facto é que nenhum dos nossos sentidos está no corpo, mas, conforme nos ensinam não só os físicos[102] como ainda os médicos que as puseram claramente à vista, há uma espécie de "condutas"[103] que põem em ligação os olhos, os ouvidos e o nariz com a sede da alma. Por isso mesmo é que, muitas vezes, ou por estarmos absortos a pensar, ou em virtude de alguma doença, mesmo com olhos e ouvidos sãos e bem abertos nem ouvimos nem vemos coisa alguma: por aqui se compreende facilmente que é pela alma que vemos e ouvimos, e não por aqueles órgãos que não passam de janelas da alma, e por cujo intermédio a mente não recebe qualquer sensação a menos que esteja concentrada e atenta. Não é verdade que a nossa mente, sempre a mesma, percepciona sensações tão diversas como são a cor, o sabor, o calor, o cheiro, o som? Sensações que nunca a alma percepcionaria por intermédio dos seus cinco mensageiros se estes não lhe comunicassem tudo, e de tudo ela fosse o único juiz? É, portanto, evidente que essas percepções serão muito mais puras e nítidas quando a alma, liberta do corpo, chegar ao local que a natureza lhe destinou. Presentemente, embora os canais que fazem a 47
ligação do corpo à alma tenham sido forjados pela natureza com extrema habilidade, mesmo assim estão sujeitos a ser obstruídos por corpúsculos sólidos de matéria terrena; em

[102] Os investigadores das ciências da natureza.

[103] Ou canalizações. Trata-se das veias e artérias, que os médicos antigos interpretavam como sendo tubos por onde circulava o ar.

contrapartida, quando nada mais houver sem ser a alma, nada poderá impedi-la de apreender o que cada coisa realmente é.

XXI Se de tal houvesse necessidade, com que abundância de pormenores eu poderia expor-te a quantidade, a variedade e a grandiosidade dos espectáculos que a alma admi-
48 rará nas regiões celestes! Quando penso nisto não posso deixar de admirar a desfaçatez de certos filósofos que, à força de admirar o criador e principal defensor de uma certa teoria da natureza, lhe rendem entusiásticas graças e o veneram como se fosse um deus[104]. Dizem que foram por ele libertados de severos tiranos[105], de eternas angústias, de medos dia e noite permanentes[106]! Que angústias? Que medos? Nem sequer uma anciã meio idiota tremeria de medo ao imaginar

> *O curso do Aqueronte, os espaços profundos do Orco,*
> *o mundo sem cor da morte, envolto em trevas*[107],

que, assim parece, tanto vos assustaria se não tivésseis estudado a física <de Epicuro>! Que filósofo é este que não tem vergonha de gabar-se por não temer estas fábulas que reconhece não passarem de fantasias? Daqui se conclui a esperteza natural destes homens[108] que, se não fosse a instrução filosófica, estariam prontos a acreditar em todas estas fábulas!

---

[104] Referência óbvia aos Epicuristas. Cf. Lucrécio, *De rerum natura*, V, 8 ss.: *"Sim, há que dizê-lo, foi um verdadeiro deus aquele que concebeu esta concepção de vida a que chamamos sabedoria...*, ou seja, Epicuro.

[105] Os deuses da religião tradicional.

[106] Lucrécio, *De rerum natura*, I, vv. 62 ss.

[107] Énio, *Andrómaca*, p. 254 Warmington (cf. Varrão, *de língua latina*, VII, 6).

[108] Uma vez mais, os Epicuristas.

Gostaria também de saber o que ganharam eles por 49
terem aprendido que, quando chegasse a última hora, a sua morte seria total. Admitindo que seja assim, o que não estou agora a contestar, porque será isso motivo de tanta alegria e exaltação? Não me ocorre, todavia, nenhuma razão por que deva ser falsa a teoria de Pitágoras e de Platão[109]. Ainda que Platão não tivesse apresentado nenhuma prova – repara a que ponto chega o meu apreço por este homem! –, a sua autoridade chegaria para me persuadir; mas apresenta tantas provas que parece desejar persuadir os outros por ele mesmo já estar persuadido da sua tese.

Outros pensadores têm uma teoria oposta, e entendem XXII 50
que as almas também merecem ser condenadas à morte, mas não têm outra razão para não acreditarem na imortalidade da alma senão o facto de não conseguirem compreender nem justificar intelectualmente o que será a alma separada do corpo. Como se fossem capazes de compreender o que ela é unida ao corpo, qual a sua estrutura, a sua grandeza, a sua localização. Se fosse possível ver num homem vivo tudo quanto agora escapa à nossa observação, implicaria isso que a alma caía sob a alçada da visão? Não será ela de natureza tão subtil que escapa ao olhar? Pensem 51
nisto quantos acham que a alma é ininteligível sem o corpo e verão como é que a entendem associada ao corpo. A mim, quando penso na natureza da alma, afigura-se-me muito mais difícil e obscuro conceber o que seja uma alma inserida num corpo, como que morando em casa alheia, do que uma alma que se liberta do corpo e ascende ao céu sem limites como quem vai para a sua própria morada. Se é

[109] Ou seja, a teoria da imortalidade da alma.

verdade que não é impossível compreendermos a natureza de algo que nunca vimos, é óbvio que poderemos entender pelo pensamento, não só o que é a divindade, como também o que é uma alma divina liberta do corpo. Dicearco e Aristóxeno, como achavam difícil compreender o que fosse a alma, e quais as suas qualidades, decretaram que a
52 alma simplesmente não existia. O ponto mais importante está em ver a alma por intermédio da própria alma: outra coisa não é o significado da máxima de Apolo que aconselha cada um de nós a conhecer-se a si mesmo[110]. Não creio que o deus nos recomende que conheçamos os nossos membros, estatura, aspecto geral; nós não somos <apenas> corpo, e eu, quando pronuncio esta expressão, não é ao teu corpo que a digo. Portanto, quando <Apolo> diz "conhece-te" quer dizer "conhece a tua alma". O corpo é apenas um vaso, um recipiente da alma; é pela tua alma que é feito aquilo que é feito por ti. Se não fosse tarefa divina conhecer a alma, esta máxima[111] de algum perspicaz pensador anónimo não teria acabado por ser atribuída a um deus[112].

Se a alma não for capaz de saber o que a alma é,
53 peço-te que me digas se também não sabe que existe, nem sabe que se move!? Desta questão decorreu a conhecida demonstração de Platão, desenvolvida por Sócrates no *Fedro*[113], e que eu inseri, em tradução, no sexto livro da *República*[114]:

---

[110] Trata-se da conhecida sentença inscrita na parede do templo de Apolo em Delfos: γνῶθι σεαυτόν "conhece-te a ti mesmo".

[111] Numa classe de mss. das *T. D.* alguém acrescentou esta glosa: *"isto é, que cada um pode conhecer-se a si mesmo"*.

[112] Em *De finibus*, III, 73 Cícero cita um certo número de máximas que atribui a antigos pensadores não identificados; entre elas conta-se o γνῶθι σεαυτόν, gravado numa parede do templo de Delfos, o que fez com que a máxima fosse atribuída a Apolo.

[113] Platão, *Fedro*, 245 c-e.

[114] Cícero, *República*, VI, 31-32 Powell.

*"O que está sempre em movimento é eterno; aquilo que causa um movimento em outrem, ou que de outrem recebe o seu movimento, quando esse movimento chega ao fim, a sua vida necessariamente também chega ao fim. Apenas o que se move a si mesmo, como nunca se desprende de si, nunca deixa de estar em movimento; mais ainda, é esta a fonte do movimento <de todos os outros entes>, é o princípio que os faz mover. Mas o princípio não tem origem, porque é do princípio que se originam todas as coisas, e ele próprio não pode ser originado por nenhuma outra coisa, pois se fosse proveniente de algo, não poderia* 54
*ser princípio. Se nunca tem começo, então também nunca tem fim, porque se o princípio se extinguisse, nem ele mesmo renasceria a partir de outra coisa, nem criaria outra coisa a partir de si mesmo, porquanto é do princípio que, necessariamente, todas as coisas provêm. Daqui segue-se que o princípio do movimento está em algo que se move a si mesmo; ora este "algo" não pode nascer nem morrer, pois de outro modo todo o mundo se desmoronaria, toda a natureza, necessariamente, pararia, e nunca mais encontraria uma força de que recebesse o impulso inicial para voltar a mover-se. Por conseguinte, como é óbvio que o que se move a si mesmo é eterno, quem poderá negar que esta qualidade foi também atribuída à alma? Tudo quanto se move por intermédio de algum impulso externo é um ente inanimado; tudo quando é animado*[115] *é dotado de um movimento que provém do interior de si mesmo, pois é esta a natureza, a capacidade específica da alma. Em conclusão, se nada excepto a alma tem capacidade para a si mesma se mover, segue-se obviamente que, por um lado, a alma nunca nasceu, e, por outro, é eterna."*

---

[115] "Animado" = dotado de alma.

55 Pode juntar-se aqui toda "a plebe dos filósofos", pois este é o nome que julgo merecerem todos quantos discordam de Platão, Sócrates e a respectiva Escola[116]: não só serão incapazes de formular uma explicação tão bem concatenada, mas nem sequer serão capazes de entender a subtileza desta argumentação. Em síntese, a alma dá-se conta de que se move; ao dar-se conta do movimento percebe simultaneamente que a energia que a faz mover vem de si, e não de fora; e sente ainda que é de todo impossível ela alguma vez desertar de si própria. Daqui conclui-se que a alma é eterna. A menos que tenhas alguma objecção a fazer.

A. – Pelo contrário, estou satisfeito por no meu espírito não se levantar nenhuma objecção. Estou totalmente de acordo com essa teoria que expuseste.

XXIV 56 M.– <Continuemos.> Porventura julgarás menos significativos os argumentos que defendem haver na alma humana certos elementos divinos? Eu, se por acaso percebesse de que modo estes podem surgir, entenderia também de que modo podem perecer. No que concerne ao sangue, à bílis e à fleuma, aos ossos, nervos e veias, em suma, ao conjunto dos membros e à totalidade do corpo, parece-me que sou capaz de dizer de que elementos são formados e de que modo foram constituídos; agora a respeito da alma, se ela não fosse mais qualquer coisa além do princípio que nos faz viver, eu pensaria que a vida humana obedecia à mesma natureza que a vida das videiras ou das árvores, já que destas também dizemos que são "seres vivos".

---

[116] A "plebe dos filósofos", ou "os filósofos plebeus", tradução literal do texto latino, tem por alvo, uma vez mais, os Epicuristas, que não aceitam a imortalidade da alma. São, portanto, "plebeus", em confronto com a aristocracia dos filósofos, constituída por Académicos e Peripatéticos.

De igual modo, se a alma do homem se limitasse aos apetites ou às aversões naturais, então o homem não se distinguiria dos restantes animais. Só que a alma é dotada de 57
memória, e memória de uma infinidade de coisas. Platão pretende mesmo que ela seja a reminiscência de uma vida anterior[117]. No diálogo intitulado *Ménon*, Sócrates põe a um rapazito o problema geométrico da dimensão do quadrado. O rapaz vai respondendo como garoto que é, mas apesar disto as perguntas são de tal modo fáceis que ele responde passo por passo até chegar ao resultado a que chegaria se tivesse estudado geometria. Daqui tira Sócrates a conclusão que aprender não é outra coisa senão recordar. Este mesmo ponto volta Sócrates a expor com maior pormenor na conversa que teve com os amigos no próprio dia em que foi executada a sentença[118]. Ele mostrou como alguém, por muito ignorante que seja de todas as matérias, se for respondendo bem a perguntas feitas com inteligência, as respostas não resultam de nenhuma aprendizagem de momento, mas da reminiscência de conhecimentos já aprendidos antes; seria de todo impossível que tivéssemos desde crianças um tão grande número de conceitos inatos, a que os Gregos chamam ἔννοιαι, quase diríamos gravados na alma, se esta, antes de ter incarnado num corpo, não tivesse adquirido previamente todos esses conhecimentos. E visto que nada existe realmente[119], como Platão não se 58

---

[117] "Memória" = lat. *memoria*, gr. μνημοσύνη; "reminiscência" = lat. *recordatio*, gr. ἀνάμνησις. A memória normal comprova só por si a imortalidade da alma (cf. adiante §§ 59 e ss.).

[118] V. Platão, *Fédon*, 72 e ss., a demonstração da imortalidade da alma feita por Sócrates no tempo que precedeu o momento de beber a cicuta.

[119] Pohlenz considera existir aqui uma lacuna, que, sugere, pode ser suprida por uma expressão como *(nada) daquelas coisas que apreendemos por intermédio dos sentidos*. Esta conjectura é aceite por Gigon, que traduz: *Da ferner*

cansa de afirmar – pois ele pensa que nada que nasça e pereça tem existência real, e que só existe de facto aquilo que nunca se altera (o que ele designa com o termo ἰδέα[120], e nós *species*) –, segue-se que a alma não pode adquirir esses conhecimentos depois de se inserir num corpo, mas trouxe-os já consigo; por isto não é assim tão espantoso o número dos nossos conhecimentos. A alma, de resto, não tem bem claras essas noções quando de repente se instala numa morada tão inadequada e confusa, mas apenas quando se concentra e desliga[121], porque então tem a reminiscência do que já conhece. Em suma, aprender não é outra coisa senão recordar.

59 Por mim tenho uma admiração ainda maior pela nossa capacidade da memória[122]. O que significa, efectivamente, a faculdade de recordar? Qual a sua natureza, qual a sua origem? O meu problema não está em saber até onde chegava a memória de Simónides[123] ou a de Teodectes[124], ou quão extraordinária era a de Cíneas[125], embaixador de Pirro[126] ao Senado de Roma, ou, mais recentemente, a

---

*<im Bereich der Sinneswahrnehmung> nichts ist* ... King não marca a lacuna no texto, mas traduz como se a aceitasse: *And since there is no true existence in any sensible object*... Nem Fohlen-Humbert, nem Narducci, Clerici se referem a esta hipotética lacuna.

[120] Ἰδέα, há alguns anos traduzida quase sempre por "ideia", verte-se hoje em dia por "forma", quando referida às "ideias" / "formas" de Platão.

[121] Entenda-se: "se desliga do corpo". No texto latino, *(se) recreauit* lit. "se recompôs", i. e., "recuperou as forças" (abaladas pelo contacto com o corpo).

[122] Ou seja, pela memória, digamos, normal, aquela de que nos servimos na vida quotidiana.

[123] Simónides de Ceos (séc. VI-V a. C.), poeta lírico grego, autor de epiníncios, e de epigramas sepulcrais.

[124] Teodectes, amigo de Aristóteles, poeta trágico e retor (séc. IV a. C.).

[125] Médico e conselheiro de Pirro, rei do Epiro, e por este enviado como embaixador a Roma com as suas propostas de paz (séc. III a. C.).

[126] Diz-se que Pirro, depois de obter várias vitórias sobre os exércitos romanos, mas à custa de enormes perdas, teria exclamado: "Mais uma vitó-

de Cármadas, a de Metrodoro de Cépsis[127], ou a do nosso Hortênsio[128]; estou a falar da memória normal dos seres humanos, sobretudo daqueles que se especializaram em algum ramo específico do saber, e cujas capacidades mentais são difíceis de avaliar, dada a quantidade dos seus conhecimentos.

Mas onde pretendo chegar com estas palavras? À ne- XXV 60
cessidade de compreendermos qual seja a natureza e a origem desta capacidade. Uma coisa é certa: a sua origem não está no coração, nem no sangue, nem no cérebro, nem nos átomos. Se provém de um sopro ou de um fogo, ignoro-o, e não tenho vergonha de confessar que não sei aquilo que ignoro, como fazem certos filósofos[129]! Nesta tão obscura matéria, se alguma coisa eu pudesse afirmar, quer a alma seja um sopro ou um fogo, seria a sua natureza divina. Diz-me, por favor: achas possível uma capacidade tão notável como a memória ser formada e estruturada a partir de elementos terrenos, sob este clima tão nebuloso e envolto em treva? Se não compreendes qual seja a essência da alma, compreendes ao menos as suas qualidades; se não reconheces estas, ao menos dás-te conta da sua grandeza. Pois bem: achas que podemos considerar que a 61
alma possui uma espécie de recipiente para onde vertemos, como se de um vaso se tratasse, todas as nossas recordações? Tal ideia seria um absurdo. Como imaginar o bojo, a

---

ria como esta e estaremos perdidos!" Desta circunstância proveio a expressão *"obter uma vitória à Pirro"*.

[127] Cármadas e Metrodoro (séc. II a. C.), filósofos académicos, discípulos de Carnéades.

[128] Hortênsio (*Q. Hortensius Hortalus*), reputado orador romano, rival e amigo de Cícero, que no *Brutus* menciona a sua espantosa memória (*Brutus*, § 301).

[129] Os filósofos dogmáticos, u.g. os Estóicos.

capacidade de uma tal alma, onde coubesse tudo quanto lá deitamos? Julgamos que a alma é uma espécie de tabuinha encerada em que se escreve, e que a memória é o vestígio deixado na mente pelo que ficou gravado na cera[130]? Que espécie de vestígio poderiam lá deixar as palavras, as próprias coisas? Que tamanho tão imenso não seria preciso para armazenar tanta informação?

62 E que dizer daquela outra capacidade humana de investigar os fenómenos ocultos a que se dá o nome de capacidade inventiva e imaginativa? Acaso pensas que ela pode ser originada por uma natureza terrena, composta de elementos mortais e perecíveis? Ou que desta possa ser feito o primeiro homem que impôs a cada coisa o seu nome, o que a Pitágoras parecia ser obra da mais alta sabedoria? Ou aquele que reuniu os humanos dispersos e os iniciou na vida em sociedade, ou aquele outro que com um número reduzido de letras conseguiu fixar os sons vocais em número aparentemente infinito, ou ainda um outro que registou as órbitas, as ultrapassagens e as paragens dos planetas[131]? Todos grandes homens, e não menores os que os precederam, os que inventaram a agricultura, o vestuário, as habitações, a vida civilizada, a protecção contra as feras. Graças a eles a humanidade perdeu os hábitos selvagens, cultivou-se, ascendeu da mera necessidade ao supérfluo requintado. Uma forma de deleitar os nossos ouvidos surgiu da descoberta da variedade dos sons e da forma de os combinar[132]; também o olhar se deliciou com a contemplação dos astros, quer dos que ocupam uma posição fixa,

---

[130] Os Romanos usavam, com as funções das nossas agendas, umas tabuinhas cobertas de cera, onde escreviam usando um estilete.

[131] Lit. "das estrelas errantes".

[132] Forma imaginosa de descrever o nascimento da arte musical.

quer dos que são errantes[133]. O homem que, com a sua alma, observou as revoluções e os demais movimentos destes astros, descobriu que a alma era idêntica à daquele ser que fabricou no céu os corpos celestes. De facto, quan- 63
do Arquimedes colocou, numa única esfera[134], os movimentos da Lua, do Sol e dos cinco planetas[135], fez o mesmo que fizera o criador do mundo do *Timeu*, ou seja, o deus de Platão: harmonizar numa única revolução os movimentos entre si tão distintos pela lentidão ou pela velocidade. Se, neste nosso universo, tal harmonia não poderia ser conseguida senão graças a um deus, também Arquimedes não conseguiria imitar esses movimentos se nele não existisse uma inteligência divina.

Em meu entender, nem mesmo nas artes mais conhe- XXVI 64
cidas e divulgadas está ausente a influência divina; não creio que um poeta seja capaz de compor uma série de versos sublimes e solenes sem que na sua mente se faça sentir algo de celeste, nem que a eloquência abunde em palavras sonorosas e sentenças ricas de sentido sem o auxílio de alguma força superior. E quanto à filosofia, a mãe de todas as artes, o que é ela senão um dom, como Platão lhe chma[136], ou uma invenção dos deuses como prefiro eu chamar-lhe? Foi ela que primeiro nos iniciou no culto divino, que nos conduziu depois ao direito entre os homens, fundamento

---

[133] Os astros errantes são os planetas (gr. πλάνητες ἀστέρες = astros errantes = planetas).

[134] Uma só esfera, mas formada de sete esferas concêntricas. Cícero refere-se aqui à esfera armilar construída pelo célebre matemático para explicar os movimentos dos astros.

[135] Os cinco planetas conhecidos então eram Mercúrio, Vénus, Marte, Júpiter e Saturno. A Terra não fazia parte dos astros errantes, pela boa razão de que estava fixa, imóvel, no centro do Universo.

[136] Platão, *Timeu*, 47 b.

de toda a sociedade humana, e também nos educou na moderação e na grandeza de alma, ela ainda quem removeu a escuridão que nos obscurecia os olhos da alma, de modo a permitir-nos ver tudo, no alto ou no chão, no princípio, no fim, ou no meio.

65 Parece-me absolutamente divino o poder capaz de criar tantas e tão grandes maravilhas. Afinal, o que é a memória das coisas e das palavras? Mais ainda, o que é a capacidade inventiva senão algo que nem na divindade pode encontrar o que a supere? Não acredito que os deuses se deleitem com a ambrosia, o néctar[137], nem com a presença de Juventa[138] a encher-lhes as taças, nem me interessa o que diz Homero, segundo o qual Ganimedes, devido à sua beleza, foi raptado pelos deuses para servir de escanção a Júpiter[139]. Mas <tal beleza> não era justa causa para que a Laomedonte fosse feita tamanha injustiça. Homero inventava estas histórias e atribuía aos deuses comportamentos próprios de humanos; melhor seria que aos homens

---

[137] Ambrosia, néctar: respectivamente, o alimento e a bebida dos deuses no Olimpo. Sobre a acentuação de *ambrosia*, v. Rebelo Gonçalves, *Vocabulário*, s. u.

[138] O latim conhece vários termos para designar a "juventude", ora como nome comum, ora como nome próprio (mitónimo: a "deusa da juventude"): *iuuenta, ae*, pode ocorrer como nome comum, "juventude", ou como teónimo, "Juventa", a deusa; *iuuentus, utis*, nome comum, raramente como equivalente da forma seguinte; *iuuentas, atis*, nome comum, mais frequente como teónimo, equivalente ao grego Ἥβη "Hebe". De *Iuuentas, atis* a forma correspondente em português seria *"Juventade"* (cf. *juventude*), mas esta forma não se encontra registada no *Vocabulário*, onde, contudo, se encontra *Juventa*, forma muito corrente em português, u.g. na expressão "fonte de Juventa".

[139] Homero, *Ilíada*, 20, 231 ss.: *Trós* [rei de Tróia] *teve três filhos valorosos, Ilo, Assáraco e Ganimedes igual aos deuses; este era o mais belo de quantos mortais havia; então os deuses raptaram-no para servir de escanção a Zeus, por causa da sua beleza, e para que vivesse entre os imortais*. Segundo uma outra tradição (Eurípides, *Troianas*, 820-822), Ganimedes seria filho de Laomedonte.

atribuísse qualidades divinas! Mas que qualidades divinas? Energia vital, capacidade de pensar, de inventar, de recordar. A alma, portanto, também é divina[140], como eu costumo dizer, ou "é um deus", como Eurípides[141] tem a ousadia de afirmar. Aliás, se a divindade é um sopro ou um fogo vital, o mesmo será a alma humana. Se, de facto, a natureza celeste está isenta dos elementos "terra" e "água", também a alma humana carecerá de ambos estes elementos. Se, todavia, existe um quinto elemento natural, noção introduzida pela primeira vez por Aristóteles[142], esse será o elemento quer dos deuses, quer das almas. Esta teoria foi por mim seguida, e exposta na *Consolação*[143] verbalmente conforme segue:

**XXVII 66** *"A origem das almas não pode de modo algum encontrar-se na terra, já que nelas nada existe que seja uma mistura, uma combinação de elementos, nada que aparente ser um produto, uma criação da terra, nem nada também originado nos elementos húmido, aéreo e ígneo. Nestas naturezas nada existe de similar às capacidades da memória, do pensamento, da reflexão, nada que seja capaz de rememorar o passado, de prever o futuro, nem de abarcar o presente. Estas capacidades são de natureza divina, e nunca se conseguiu descobrir onde o homem as poderia obter senão na divindade. A alma possui, por conseguinte, uma natureza e uns atributos completamente*

---

[140] "A alma ... também": tradução de *animus quoque*, em que *quoque* é uma conjectura aceite por Gigon, Fohlen-Humbert, Narducci-Clerici; Pohlenz escreve, segundo os mss., *animus qui*..., postulando uma pequena lacuna a seguir a *qui*.

[141] Eurípides, fr. 1018 Nauck: *a mente* [νοῦς] *é um deus que habita em cada um de nós*.

[142] Cf. supra, § 22.

[143] V. Cícero, *Textos filosóficos*, I, pp. XV-XVII.

*distintos dos elementos usuais e bem conhecidos. Seja qual for, portanto, a substância sede das sensações e do saber, da vitalidade e da acção, ela, <a alma>, será necessariamente celeste e divina, e, por isso mesmo, eterna. A própria divindade, tal como a concebemos, não pode ser concebida senão como uma mente independente e livre, afastada de qualquer combinação mortal, que de tudo tem consciência, a tudo imprime movimento, mas é ela mesma dotada de movimento sempiterno. A mente humana é exactamente da mesma espécie, da mesma natureza."*

67 Perguntas-me onde existe esta mente, que coisa ela é? E a tua, onde está, que coisa é? Sabes dizer-me? Se para compreender estas questões eu não disponho de todos os instrumentos que gostaria de ter, não me permites que recorra aos que estão ao meu dispor? A alma não tem a capacidade de observar-se a si mesma, mas, como sucede com os olhos, também a alma não se vê a si, mas observa tudo o mais. Não vê, de facto, a sua própria forma, o que, aliás, é de somenos importância (e talvez, afinal, a possa observar, mas deixemos isso!), mas avalia, sem dúvida, a força, a sagacidade, a memória, o movimento, a velocidade <de que dispõe>. Estas qualidades são importantes, divinas, sempiternas; qual seja o seu aspecto ou em que lugar reside são questões que nem merecem ser colocadas.

XXVIII 68 Quando contemplamos, primeiro o brilho resplendente do céu, depois a velocidade da sua rotação[144], tão grande que nem sequer a podemos conceber, e além disso a alternância entre os dias e as noites, o ano dividido em quatro

[144] Não esquecer que para os Antigos a Terra estava fixa no centro do Universo, de modo que a abóboda celeste, com todas as suas estrelas e outros astros, girava vertiginosamente em torno desse ponto fixo.

estações de modo a assegurar a maturação das searas e o equilíbrio dos seres animados; e ainda o Sol, moderador e guia de todo este mundo, e a Lua, que com as suas fases[145] como que vai assinalando e avaliando os dias <do calendário>[146], e também os cinco planetas[147] que numa mesma órbita dividida em doze partes iguais[148] percorrem sempre os mesmos percursos, conquanto a velocidades distintas; e mais o aspecto nocturno do céu todo ornado de estrelas, e o globo terrestre emergindo do mar[149], fixo no centro de todo o Universo, com duas zonas habitáveis e aptas para a agricultura separadas uma da outra, das quais uma, aquela em que nós vivemos,

> *Está sob o pólo vizinho às sete estrelas*[150]*, donde o cortante Aquilão* [151] *sopra e assobia, impelindo as frias neves*[152]*,*

---

[145] Lit., "com o aumento e a diminuição da sua luminosidade".

[146] Os dias do calendário romano, inicialmente lunar, eram susceptíveis de uma "avaliação", isto é, cada dia tinha um valor fixo, em especial a sua classificação como "dia fasto" ou "dia nefasto", conforme eram lícitas ou não certas actividades, por exemplo, de ordem política ou judicial. Pode ver-se um calendário romano, com todos os seus dias devidamente marcados, em A. Degrassi, *Inscriptiones Latinae Liberae Rei Publicae*, Florença, 1965 (2ª ed.), vol. I, pp. 23-41. É esta realidade que está na base do poema de Ovídio *Fasti* "Os fastos", espécie de calendário poético, em que a propósito dos vários dias o poeta vai assinalando se se trata de um dia fasto ou nefasto, se ou quais as festividades religiosas que têm lugar nesse dia, ou ainda certas lendas e mitos associados a cada um deles.

[147] Supra, nota 135.

[148] O Zodíaco.

[149] Não é inteiramente clara a imagem que Cícero pretende transmitir, dado que o mar faz parte integrante da esfera que é o nosso planeta.

[150] A Ursa Maior

[151] Vento do norte.

[152] Ácio, *Filoctetes*, vv. 571-2 Warmington.

outra no hemisfério austral, para nós desconhecida, a que
69 os Gregos dão o nome de ἀντίχθων[153], e outras zonas incultas, ou regeladas devido ao frio ou tórridas devido ao calor; aqui, nesta zona onde nós habitamos, nunca deixamos de, no seu tempo próprio, vermos

> *brilhar o céu, as árvores cobrirem-se de folhagem,*
> *nas viçosas videiras desabrocharem os cachos,*
> *curvarem-se os ramos ao peso de abundantes frutos,*
> *as searas encherem-se de espigas, tudo florescer,*
> *brotar a água das fontes, a erva cobrir os prados*[154];

e quando vemos multiplicarem-se os animais de que nos alimentamos, outros que aram os nossos campos, outros que nos transportam, outros que nos vestem, enquanto o homem parece apenas ter por função contemplar o céu e prestar culto aos deuses, além de ver tudo quanto é campo ou quanto é mar votado à satisfação dos seus inte-
70 resses – quando, numa palavra, contemplamos todos estes factos, e incontáveis outros, podemos nós duvidar de que ao universo presida um ente –, ou seu criador, se tudo quanto existe teve um começo, como pensa Platão, ou, se tudo existe desde sempre, como é opinião de Aristóteles – que tenha a tarefa de velar pelo bom funcionamento desta grandiosa fábrica? Tal como tu não podes ver a divindade mas reconheces a sua existência a partir das suas obras, assim também, conquanto não possas ver a mente humana, podes reconhecer nela uma energia de natureza divina a partir da reminiscência do passado, da capacidade inventiva, da velocidade do seu movimento e da beleza das suas qualidades.

---

[153] Lit. "anti-Terra", isto é, o que chamamos "Antípodas".
[154] Énio, *Euménides*, vv. 157-61 Warmington.

Onde é que reside a mente? Eu, por mim, estou con- XXIX
vencido de que reside na cabeça, e poderei explicar quais as minhas razões. Mas o problema da localização da mente ficará para outra altura; uma coisa é certa: reside em ti. Qual a sua natureza? Penso que é uma natureza peculiar, exclusivamente sua. Podes imaginá-la feita de fogo, ou feita de ar: para o nosso propósito é irrelevante. Atenta apenas nisto: tal como podes conhecer a divindade embora ignores a sua morada e o seu aspecto, também podes conhecer a tua mente mesmo sem saberes onde reside e que forma tem. Na concepção que fazemos da mente há 71
algo de que não podemos duvidar, a menos que sejamos de todo ignorantes em matéria de ciência da natureza: que nela não existe nenhum elemento estranho, nenhuma mistura, nenhum acrescento, nenhum agregado, nenhuma dupla natureza; e, nestas condições, ela não pode ser dissociada, dividida, desmembrada, mutilada, nem, por conseguinte, poderá morrer, uma vez que morrer significa afastar, dissociar, desmembrar aquelas componentes que, antes da morte, estavam de alguma forma unidas entre si.

Foi por estas e por outras razões similares que Sócrates, no julgamento em que a sua vida estava em jogo, não procurou um advogado[155] nem pediu misericórdia aos juízes, antes falou com a liberdade de expressão que lhe vinha da sua grandeza de alma, não de petulância; e no seu último dia de vida discorreu largamente sobre estas questões; alguns dias antes, de resto, poderia ter-se evadido com facilidade da prisão, mas não o quis fazer; e quando já tinha praticamente na mão a taça com o veneno, as suas palavras não eram de um homem prestes a sofrer uma

[155] Lat. *patronus*.

morte violenta, mas sim as de alguém que está prestes a ascender ao céu[156].

XXX 72 Era este o pensamento de Sócrates tal como ele o sintetizou:

São duas as vias, dois os trajectos que se apresentam às almas quando se separam dos corpos: as almas que se deixaram contaminar pelos vícios próprios da natureza humana, que se entregaram por completo à satisfação das paixões e, por estas ofuscadas, ou se corromperam com os vícios mais vergonhosos na vida privada, ou cometeram fraudes imperdoáveis em prejuízo da república, essas <almas> seguem por um atalho desviado, à margem da assembleia onde se reúnem os deuses; as outras, as que se conservaram íntegras e puras, que mantiveram com o corpo o mínimo contacto possível, que deste se apartavam continuamente e que, embora dotadas de um corpo humano, procuravam imitar a vida dos deuses, a essas oferecia-se um fácil regresso à companhia de que se tinham por um
73 breve tempo apartado. E lembra a propósito o caso dos cisnes, aves com toda a razão dedicadas a Apolo, porque aparentam ter obtido do deus o dom da adivinhação, graças ao qual conseguem prever o que há de bom na morte e por isso entoam um canto de alegria no momento em que estão a morrer[157]. A mesma coisa devem fazer os homens

---

[156] Neste parágrafo de Cícero combina-se a reminiscência de três textos de Platão: a *Apologia de Sócrates* (recusa de recorrer a ajuda externa, u.g. a de um logógrafo hábil em persuadir os juízes, decisão de Sócrates de ser apenas ele a apresentar a sua defesa), *Fédon* (diálogo centrado na discussão do problema da imortalidade da alma), *Críton* (recusa da proposta de Críton de organizar a fuga de Sócrates da prisão mediante o suborno dos guardas).

[157] Cf. Platão, *Fédon*, 84 e-85 a: "Os cisnes, quando pressentem que está prestes o momento de morrer, embora sempre tivessem cantado enquanto vivos, é no momento da morte que entoam os seus cantos mais numerosos e belos,

verdadeiramente bons e sábios. Deste facto não há que duvidar, a menos que nos aconteça a nós, quando meditamos a fundo na questão da alma, o que muitas vezes sucede a quem concentra o olhar no sol no momento do ocaso e por isso perde por completo a visão; do mesmo modo a agudeza da mente que se contempla a si mesma fica com frequência como que embotada, pelo que perde a nitidez da contemplação. Assim, o nosso discurso, à maneira de jangada perdida na imensidão do mar, navega entre dúvidas, cautelas e hesitações, e com temor <ainda> pelos possíveis obstáculos[158].

Mas isto é história antiga, e grega ainda por cima! 74
Entre nós temos o caso de Catão, que pareceu partir desta vida satisfeito por ter encontrado uma razão para morrer[159]. O facto é que a divindade que habita em nós e nos dirige proíbe que deixemos a vida sem ordem sua; mas quando é a própria divindade que para tal nos dá uma justa causa, como fez em tempos a Sócrates, recentemente a Catão e com frequência a muitos outros, então, por Dio Fídio[160],

---

alegres por estarem prestes a partir para junto do deus a cujo serviço estão consagrados."

[158] Esta longa frase, desde *"deste facto não há que..."*, é colocada por Pohlenz entre parênteses.

[159] Referência ao suicídio de Pórcio Catão, conhecido como Catão de Útica, em 46 a. C., em consequência da vitória das tropas de César na batalha de Tapso: Catão escolheu a morte para não ter de submeter-se à ditadura de César.

[160] Dio Fídio (lat. *Diius Fidius*) é uma antiga divindade romana que, com o passar do tempo, veio a identificar-se com Júpiter na sua função de garante da boa fé (cf. o termo *fides* "boa fé, lealdade", também tomada como uma divindade de pleno direito e, como tal, dotada de culto e de templos; cf. ainda a presença nas *Tábuas Iguvinas*, o importante texto úmbrio com o regulamento religioso das cerimónias da cidade de *Iguuium*, do teónimo *Fisie*). V. a propósito Georges Dumézil, *La religion romaine archaïque*, pp. 190-191, 208-210. Frequente em frases em que o locutor empenha a sua palavra, por ex., em juramentos, sob a fórmula *per Dium Fidium (iuro)* "juro por D. F.", ou *me Diius Fidius (iuuet)*

será com alegria que o homem sábio abandonará estas trevas e caminhará em direcção à luz[161], sem destruir as barras da sua prisão, pois tal é proibido pela lei, mas tal como faria se convocado por um magistrado ou qualquer outra autoridade legítima, responderá ao chamamento e à ordem divina. Na sua totalidade, conforme diz o mesmo Platão[162], a vida dos filósofos nada mais é do que uma
XXXI 75 preparação para a morte. Afinal, o que fazemos nós quando rejeitamos o prazer, isto é, os interesses do corpo, quando desprezamos os bens patrimoniais, que não passam de servidores e criados do corpo, quando nos afastamos da vida pública, isto é, quando renunciamos a toda a actividade política, o que fazemos nós, repito, senão convocarmos

---

"assim D. F. me ajude!", equivalente a outras invocações de divindades, como é o caso de *Hercules* = "que H. me valha!", nome que, de tão usado, quase se transformou numa mera interjeição: *hercle* "por Hércules!". Na nossa tradução optámos por escrever a forma aportuguesada do nome da divindade, em vez de a verter de uma forma incaracterística (como faz Gigon, que traduz por *bei Gott* "por Deus!"), ou por meio de uma expressão que procura reproduzir o conteúdo semântico da invocação (King: *of a surety* "de certeza, sem dúvida"; L. Z. Clerici: *te lo assicuro* "eu to garanto!"), em atenção à pouquíssima frequência com que Cícero recorre a esta fórmula.

[161] Note-se a imagem contrastante das trevas para conotar a vida terrena e da luz para aludir à vida eterna na presença dos deuses, que tanta fortuna ganharia na literatura inspirada pelo cristianismo, cf u.g., em Dante a oposição entre o mundo infernal (treva = *Inferno*) e o mundo celestial (luz = *Paradiso*), e a gradação que se verifica no *Purgatorio*, como passagem da treva para a luz.

[162] No texto latino apenas se lê: *ut ait idem* = "conforme diz o mesmo". Mas quem é este "o mesmo"? Clerici e J. Humbert optam por Platão: *"dice ancora Platone"*, *"comme le dit encore Platon"*, respectivamente; Gigon prefere Sócrates: *"wie derselbe Sokrates sagt"*. O facto é que o texto latino pode ser visto como um texto ambíguo, dado que esta opinião era sem dúvida partilhada tanto pelo mestre como pelo discípulo, e por isso a versão de King é: *"as the same wise man says"*, sem identificar quem era, em seu entender, "the wise man". Se atendermos, porém, a que este desenvolvimento textual de Cícero é uma longa paráfrase do *Fédon* platónico, parece que não incorreremos em erro se alinharmos com os filólogos que preferem Platão.

a alma para se ocupar de si mesma, a obrigarmos a concentrar-se em si e a afastar-se o mais possível do corpo? Ora separar a alma do corpo não é mais do que, simplesmente, aprendermos a morrer. Acredita em mim, preparemo-nos a viver apartados do nosso corpo, ou seja, habituemo-nos a estar mortos. Deste modo, enquanto estivermos neste mundo, teremos uma vida similar à vida no além: quando nos libertarmos desta prisão e partirmos para o alto, mais célere será o percurso a percorrer pela nossa alma. As almas que nunca se libertaram das peias deste corpo, mesmo quando delas são soltas, avançarão mais lentamente, como aqueles homens que passaram muitos anos postos a ferros. Quando chegarmos ao além, então sim, começaremos a viver: esta vida presente é que é de facto a morte, dela é que eu poderia lamentar-me, se disso tivesse vontade.

A. – Já lamentaste <bastante a tristeza> desta vida na **76**
tua *Consolação*[163]. Eu por mim, quando a leio, nada me apetece mais do que deixar o mundo. Depois de ouvir as tuas palavras ainda muito mais me apetece.

M.– Há-de chegar, e bem depressa, a tua hora, quer resistas quer te apresses. O tempo voa. Tanto mais longe de ti está a ideia de que a morte é um mal, como não há muito ainda te parecia ser, que chego a recear que não haja para o homem nada que, com maior certeza, não só não seja um mal, como também seja o maior dos bens, se de facto, <depois da morte>, nós ou nos transformaremos em deuses, ou viveremos na companhia dos deuses[164].

---

[163] O texto de consolação que Cícero escreveu para si mesmo na sequência da morte da filha Túlia (v. Cícero, *Textos filosóficos I*, pp. XV-XVII).

[164] Pohlenz postula neste ponto uma lacuna, que sugere possa ser completada por algo deste género: *"mas já é altura de investigarmos as opiniões de outros filósofos sobre esta questão"*.

A. – Onde queres chegar?

M. – Há quem não aceite estas ideias. Ora eu não quero terminar este nosso diálogo sem que fiques convencido de que não existe nenhuma razão para considerar a morte como um mal.

A. – Como poderia, depois de escutar a tua explanação?

77 M. – Como poderias, perguntas tu? Repara nas multidões que se pronunciam contra esta teoria, e não apenas os Epicuristas, que de resto eu não desprezo! Mas, não sei porquê, mesmo os mais doutos de entre os filósofos, mesmo o meu favorito Dicearco[165], combateu com o maior vigor a tese da imortalidade da alma. Escreveu três livros, sob o título *Diálogos em Lesbos*[166], por narrarem uma discussão realizada em Mitilene[167], e neles defende a ideia de que a alma é mortal. Os Estóicos, por seu lado, concedem-nos um generoso empréstimo, parecem querer fazer

---

[165] Dicearco de Messina, peripatético (cf. supra, § 21); Diógenes Laércio (III, 4) cita a sua obra Περὶ βίων "Sobre as formas de vida", como contendo a informação de que Platão teria um dia participado na prova de luta dos Jogos Ístmicos. Numa carta a Ático datada de 1 de Junho de 45 a. C., Cícero pede ao amigo que lhe remeta os dois livros da obra de Dicearco intitulada Περὶ ψυχῆς "Sobre a alma" (*Ep. ad Atticum*, XIII, 22, 2), porque essa, e outras obras do mesmo autor que aí menciona, *apti essent ad id quod cogito* "são importantes para o trabalho que tenho entre mãos". Sobre a presença do Perípato nas *Tusculanas* de Cícero v. o artigo de C. J. Classen "Die Peripatetiker in Cicero's *Tuskulanen*" (in Fortenbaugh-Steinmetz 1989, pp. 186-200); cf. *ibid.*, p. 199 n. 5, em que o A. regista os passos da obra de Cícero, além das *Tusculanas*, em que são mencionados Dicearco e outros peripatéticos.

[166] A presença neste título da palavra "diálogos" é meramente conjectural: o título latino mencionado por Cícero é apenas *Lesbiaci* (sc. *libri*) lit. "Livros de Lesbos", a que corresponderia em grego Λεσβιακοί (sc. λόγοι) lit. "Discursos de Lesbos". O texto de Dicearco, portanto, poderia não ter a forma de diálogos, mas sim a de prelecção, conferência.

[167] Mitilene era a cidade mais importante da ilha de Lesbos, donde eram naturais o poeta Alceu e a poetisa Safo.

de nós gralhas[168]: dizem que as almas, sem serem imortais, têm uma longa duração[169]. Ora bem, tu não queres ouvir **XXXII**
por que motivo, mesmo que estes estejam com a razão, ainda assim a morte não deve ser tida como um mal?

A. – Como queiras, mas ninguém me dissuadirá de que a alma é imortal.

M. – Aprovo a tua determinação, mas em todo o caso **78**
não devemos confiar demasiado no que quer que seja. Por vezes deixamo-nos persuadir por alguma conclusão inteligente, mas depois hesitamos e mudamos de opinião mesmo a propósito de questões mais transparentes. Neste nosso problema não deixa de haver algo de obscuro. Convém, portanto, estarmos prevenidos para afrontar qualquer eventualidade.

A. – Muito bem, mas farei todo o possível por que nenhuma se verifique.

M. – E achas que há alguma razão que nos impeça de mandar embora os nossos amigos Estóicos? Quero eu dizer, os defensores da tese de que a alma permanece, embora não para sempre, após separar-se do corpo.

A. – Nenhuma, já que depois de assumirem a defesa do ponto mais difícil em toda esta questão, isto é, que a alma pode subsistir depois de separar-se do corpo, se recusam a aceitar que ela, ainda que subsista durante bastante tempo, é imortal: ora este último ponto, desde que se admita a sua tese <da subsistência da alma>, não só é fácil de aceitar, como é a consequência lógica dessa mesma tese.

---

[168] As gralhas eram tidas como aves dotadas de uma vida muito longa.

[169] Arrio Dídimo (em *SVF*, II, 809 = Radice, *Stoici antichi*, p. 722), *algum tempo*.

M.– Pertinente crítica, a tua! A situação é essa que
79 dizes. Devemos então dar crédito a Panécio neste ponto em que está em desacordo com o seu caro Platão[170]? O facto é que, sempre que fala <de Platão>, ele chama-lhe "divino", "o mais sábio, o mais venerável, o Homero dos filósofos", mas discorda dele apenas nesta questão da imortalidade da alma. Parte do princípio, que ninguém nega, de que tudo quanto nasce, morre; ora as almas nascem, como o comprova a semelhança entre progenitores e descendentes, semelhança que se nota tanto no carácter como na aparência física. Outro argumento que ele aduz é este: tudo quanto é susceptível de sofrimento é também susceptível de adoecer; todo o organismo exposto à doença está também exposto à morte; ora a alma está exposta
XXXIII 80 ao sofrimento, logo está também exposta à morte. Esta argumentação é fácil de refutar. Quem a produz ignora que, quando se fala da eternidade da alma, o que se tem em vista é a mente, a qual está sempre isenta de toda a espécie de agitação desordenada, e não daquelas partes <da alma> em que se processam as preocupações, os acessos de cólera, as paixões, que Platão, o alvo desta crítica[171], considera afastadas e sem comunicação com a mente[172]. A semelhança que acima referi é mais acentuada nos animais, cujas almas carecem de razão; no caso dos homens a semelhança nota-se mais na configuração geral do corpo, e por isso é muito importante saber as qualidades do corpo em que <a alma> reside. Há, de facto, muitas influências

---

[170] Panezio, *Testimonianze e frammenti*, introduzione... a cura di E. Vimercati, A99 (p. 128).

[171] I. e., a argumentação produzida por Panécio, que Cícero acabou de sintetizar.

[172] V. Platão, *República*, 439 d.

provindas do corpo que contribuem para aguçar a mente, e muitas também que a tornam obtusa. Diz Aristóteles que todo o homem muito talentoso tem um certo grau de loucura[173], e por isso eu até não me importo nada de ser um pouco lento de espírito. Enumera em seguida muitos exemplos, e, dando o caso como estabelecido, passa a explicar a razão por que este fenómeno sucede. Se para a conformação da mente têm assim tanta importância as características corporais, e se são estas, sejam elas quais forem, as responsáveis pela semelhança, nem por isso a existência de semelhança implica o nascimento da alma. 81
Não falarei das dissemelhanças. Mas gostaria que tivéssemos aqui connosco Panécio, o amigo de Cipião Emiliano[174], para lhe perguntar com qual dos seus familiares se assemelhava o neto do irmão de Emiliano[175], parecido de rosto talvez com o pai, mas pelo estilo de vida de tal modo semelhante a todos os degenerados do seu tempo, que facilmente seria considerado o pior de todos. E também

---

[173] Aristóteles, *Problemas*, XXX, 1: *"Por que motivo é que os homens excepcionais, seja como filósofos, como políticos, como poetas, ou notáveis em qualquer outra arte, são todos biliosos, e há mesmo alguns que são de tal modo afectados pelo excesso de bílis que dão os resultados visíveis em certos heróis da fábula, como Héracles?"* – Sobre as causas e efeitos da loucura no caso de heróis míticos veja-se a tragédia *Héracles* de Eurípides.

[174] Panécio (c. 185-109 a. C.), filósofo estóico natural de Rodes, viveu algum tempo em Roma, onde frequentou o círculo intelectual de Cipião Emiliano. Panécio contava-se entre os seus amigos íntimos, a ponto de o ter acompanhado numa missão ao Egipto e à Ásia Menor.

[175] Q. Fábio Máximo Emiliano, irmão de Cipião Emiliano, teve um filho que foi adoptado por Q. Fábio Labeão, e tomou o nome de Q. Fábio Máximo Alobrógico: é a um filho deste, jovem dissoluto, que Cícero se refere, como contraprova da posição de Panécio, pois todos os seus ascendentes, quer da família natural, quer da família de adopção, eram figuras notáveis. Segundo Valério Máximo (III, 5, 2), ele levava uma vida de tal modo depravada que o pretor urbano Q. Pompeio interditou-lhe o acesso aos bens herdados do pai.

com quem se parecia o neto de P. Crasso[176], homem culto, eloquente, cidadão de primeira; e ainda os netos e filhos de tantos e de tão ilustres figuras que não vale a pena nomear. Mas para quê este arrazoado? Porventura esquecemos que o nosso propósito, depois de termos discutido com abundância a questão da eternidade <da alma>, era demonstrar que, ainda mesmo que a alma seja mortal, nem por isso a morte merece ser tida por um mal?

A. – Eu não me esqueci, mas não me importa nada que nos afastemos do nosso propósito para te ouvir falar da eternidade <da alma>.

XXXIV 82 M. – Vejo que tens ideias elevadas e que o teu desejo é emigrar para o céu. Espero bem que um dia o possamos fazer. Mas admite agora o que estes filósofos querem: que as almas não subsistem após a morte. Se for este o caso bem vejo que nos é roubada a esperança numa vida mais feliz, mas o que tem esta teoria efectivamente de mal? Admite que a alma morre em simultâneo com o corpo: porventura, depois da morte, o corpo sentirá alguma dor, ou terá qualquer outra sensação que seja? Ninguém afirma tal coisa, embora Epicuro insinue que Demócrito pensa assim; mas os seguidores de Demócrito negam-no. Portanto, a sensibilidade não persiste na alma, e a própria alma não subsiste em lado algum. Onde é que está então o mal, uma vez que não há terceira possibilidade? No facto de a separação da alma e do corpo implicar algum sofrimento? Ainda que o aceitemos, como será diminuto, esse sofrimento! Mas eu não creio: a separação dá-se em geral sem

[176] Deve tratar-se de P. Licínio Crasso, cônsul em 97 a. C., irmão do triúnviro M. Licínio Crasso. Este seu descendente que Cícero aqui menciona endividou-se tanto que teve de vender todos os seus bens para conseguir pagar aos credores (cf. Valério Máximo, VI, 9, 12).

que demos por ela[177]; às vezes até poderá causar um certo prazer, em qualquer caso é irrelevante, pois tudo se passa numa fracção de tempo minúscula. *"Mas o que sobretudo* 83
*causa angústia"* – dir-se-á –, *"é a privação de todos os bens de que gozamos na vida."*[178] Pensa se não seria mais correcto dizer-se: *"de <todos> os males"*. Mas para quê lamentar agora a vida humana? Posso fazê-lo com razão, com justiça. Mas para quê, agora que estou a demonstrar que não devemos julgar-nos infelizes depois da morte, lamentar a vida e torná-la assim mais infeliz ainda? Já fiz isso, na medida do possível, naquele livro em que procurei consolar-me a mim mesmo[179]. Se queremos ser justos, é dos males que a morte nos liberta, não dos bens. Esta ideia foi tão exaustivamente defendida por Hegésias de Cirene[180], que foi proibido pelo rei Ptolomeu[181] de abordar este tema nas suas conferências: porque muitos dos que o escutavam corriam a suicidar-se.

Num epigrama que escreveu sobre Teómbroto de 84
Ambrácia[182], Calímaco diz que este, embora não lhe tivesse

---

[177] É o que sucede com o doente a quem é ministrada a anestesia: a passagem da consciência para a inconsciência é instantânea.

[178] Esta observação é colocada por Pohlenz entre comas, interpretando-a como atribuível ao chamado "interlocutor fictício".

[179] Mais uma vez, alusão à *Consolação* escrita depois da morte da filha.

[180] Filósofo da escola cirenaica; viveu na primeira metade do século III a. C. Em virtude do seu pessimismo extremo recebeu a alcunha de Πεισιθάνατος "O advogado da morte" (lit. aquele que recomenda [aos outros] a morte).

[181] Ptolomeu I Soter (rei do Egipto, de 323 a 283 a. C.) ou Ptolomeu II Filadelfo (285-246 a. C.).

[182] *"'Ó Sol, adeus!', exclamou Cleómbroto de Ambrácia, e saltou para o Hades do alto da muralha, não por encontrar algum mal digno da morte, mas porque acabara de ler um texto de Platão sobre a alma"* (Calímaco, *Werke*, hers. von M. Asper, Epigrammata, 53, p. 486 = 23 Pfeiffer). A mudança de nome no texto de Cícero (troca de Cleómbroto por Teómbroto) deve-se certamente ao facto de este mencionar o poema de cor. – Ambrácia: cidade do Sul do Epiro,

sucedido nenhuma desgraça, se atirou das muralhas ao mar em consequência de ter lido o *Fédon* de Platão[183]. Quanto a Hegésias, a que acima fiz referência, escreveu um livro intitulado Ἀποκαρτερῶν[184]: nele fala de alguém que deixou de comer para morrer de inanição, mas é dissuadido de ir até ao fim pelos amigos, a quem explica a sua atitude enumerando todos os contratempos em que a vida humana é fértil. Eu poderia fazer o mesmo que ele, embora sem ser tão radical a ponto de pensar que a vida não é vantajosa para ninguém. Mas esqueço os outros: porventura a vida ainda é vantajosa *para mim?* Destituído como estou das consolações da vida privada e das honrarias da vida pública[185], se já tivesse morrido há algum tempo, a morte ter-me-ia decerto afastado de males, e não de bens.

**XXXV 85** Vejamos agora o caso de alguém que não passou por nenhuma desgraça, que não recebeu nenhum golpe da fortuna: o famoso Metelo[186] teve quatro filhos, e todos eles alcançaram as mais altas magistraturas; Príamo[187] teve cinquenta, dos quais dezassete nascidos da esposa legítima[188].

---

na Grécia de SW. – Calímaco, o mais célebre poeta grego da época helenística. Da sua vasta obra chegaram até nós intactos 61 Epigramas e seis Hinos, e importantes fragmentos de outras obras.

[183] No original, Cícero escreve apenas "o livro de Platão". Que esse "livro" era o *Fédon* decorre da temática que está a ser desenvolvida.

[184] Lit. "(o homem) que faz greve da fome", i.e., que se suicida por inanição.

[185] O desgosto pela morte da filha (vida privada), o afastamento da vida política e judicial (consequência da ditadura de J. César).

[186] Quinto Cecílio Metelo Macedónico, cônsul em 143 a. C., áugure de 140 a 115, censor em 131, entre outros muitos cargos que desempenhou. Sobre ele, v. Plínio, *N.H.*, VII, 142 ss., que o considera *"um dos raros exemplos da felicidade humana"*.

[187] O rei de Tróia, na *Ilíada* de Homero.

[188] Hécuba. Segundo Homero, Príamo teve cinquenta filhos e doze filhas (*Ilíada*, VI, 242-250); os filhos legítimos foram dezanove (*Ilíada*, XXIV, 496), e não dezassete, como diz Cícero, por lapso.

Idêntico era o poder da fortuna sobre ambos[189], mas só o exerceu no caso do segundo: o corpo de Metelo foi levado à pira fúnebre por uma multidão de filhos, filhas, netos e netas, enquanto Príamo, quando, depois de mortos todos os seus descendentes, se refugiou no altar, foi aí morto por mão inimiga[190]. Ora se ele tivesse morrido quando ainda viviam os filhos e o seu reino estava incólume,

*... com todo o luxo asiático,*
*e os tectos com cinzelados caixotões*[191],

de que se veria ele privado, de bens ou de males? No próprio momento, pareceria decerto que de bens. No entanto a morte teria sido preferível, e não haveria dado lugar a este canto doloroso:

*Todo o palácio eu vi pasto das chamas,*
*vi Príamo cair vítima de morte violenta,*
*e manchado de sangue de Júpiter o altar*[192].

Como se nesta ocasião não fosse a morte violenta o melhor que lhe poderia acontecer! Se tivesse morrido antes não teria tido um fim tão lamentável; agora, pelo menos, deixou de dar-se conta da desgraça.

O meu amigo Pompeio, um dia adoeceu gravemente **86**
em Nápoles, mas depois recuperou. A gente de Nápoles cobriu-se de coroas[193], e, como era natural, o povo de Putéolos[194] fez o mesmo, e nas povoações vizinhas tiveram

---

[189] I.e., quer sobre Metelo, quer sobre Príamo.

[190] Príamo foi morto por Pirro, também chamado Neoptólemo, filho de Aquiles (Vergílio, *Eneida*, II, 506-558).

[191] Énio, *Andrómaca*, vv. 103-104 Warmington.

[192] Énio, *ibidem*, vv. 106-108.

[193] De flores, em sinal de regozijo pela recuperação de Pompeio.

[194] Pequena cidade vizinha de Nápoles, hoje Pozzuoli.

lugar manifestações públicas de satisfação, coisa frívola e própria de Gregos, mas, enfim, sinal de felicidade. Suponhamos, porém, que Pompeio tinha sucumbido à doença: escapava a uma boa ou a uma má conjuntura? A uma má, com certeza, pois não teria entrado em guerra com o sogro[195], não teria pegado em armas com deficiente preparação, não teria deixado a sua casa, não teria fugido da Itália, não se teria entregue inerme, depois de perder o seu exército, nas mãos e nas armas de escravos[196], † não teria havido razões para chorar os seus filhos[197], nem todos os seus bens teriam passado para a posse dos vencedores. Se Pompeio tivesse falecido então, teria morrido no apogeu da sua carreira; o prolongamento da vida só lhe trouxe
XXXVI inúmeras, enormes, incríveis desgraças! A estes males podemos escapar pela morte; ainda que eles não venham a ocorrer, nem por isso deixa de existir essa possibilidade. Só que os homens não pensam que eles podem suceder: cada qual tem esperança de ser tão afortunado como Metelo, como se fossem mais numerosos os afortunados do que os infelizes, como se algo de certo existisse na vida humana, ou fosse mais prudente ter esperança do que receio.

---

[195] Pompeio foi casado com Júlia, filha de J. César, falecida em 54. A guerra civil que o opôs a César teve início em 49; depois de vencido em 48 na batalha de Farsália, Pompeio dirigiu-se para o Egipto, onde foi assassinado por ordem de Ptolomeu XII, ou dos seus ministros.

[196] Os soldados egípcios a cuja protecção se confiou e por quem foi assassinado.

[197] Texto corrompido; lit. *os (seus) dois filhos lamentados*, o que é absurdo, porque quando Pompeio morreu ainda os seus dois filhos estavam bem vivos. Ambos, Gneu e Sexto, continuaram ainda algum tempo, depois da morte do pai, a luta contra as forças cesarianas, sem sucesso. Em 45 a. C., as tropas que eles comandavam foram vencidas por César na Batalha de Munda, na Península Ibérica.

Mas aceitemos que a morte priva os homens de mui- 87
tos bens: por acaso isto significa que é uma infelicidade para os mortos carecerem das benesses da vida? Há quem diga que esta será a conclusão lógica a tirar. Mas será possível que quem não existe sinta a falta de alguma coisa? O que é triste é a expressão verbal "sentir a falta", porquanto pressupõe: ele teve, mas já não tem; deseja, procura, m falta de alguma coisa. Em meu entender, é isto o que torna triste a sensação de alguma falta: quem não vê está na triste situação de ser cego, quem não tem filhos sofre com a sua ausência. Mas isto é válido para os vivos, os mortos não sentem a falta dos bens que a vida proporciona, não sentem sequer a falta da própria vida. Eu estou falando dos mortos, dos que não existem: porventura nós, os vivos, sentimos a falta de cornos ou de penas? Alguém o admitiria? Decerto que não. Mais ainda: quando alguém não possui alguma coisa que não lhe serve de nada nem sequer é adequada à sua natureza, não sente a sua falta, embora saiba que
não a possui. É este um argumento que devemos com toda 88
a urgência repetir e interiorizar, depois de estarmos convencidos deste outro ponto, a saber, que não podemos duvidar, caso aceitemos a mortalidade da alma, que na morte o desaparecimento é tão completo que não resta em nós nem o mínimo resquício de sensação. Depois de bem analisado e fixado este ponto há que ir ao fundo da questão e investigar o que significa "ter falta", para que não subsista nenhuma ambiguidade. Ora "ter falta" significa carecer de algo que se deseja possuir; "ter falta" implica "vontade", a menos que se esteja a falar de "não ter febre", mas neste caso a expressão tem outro sentido[198]. Também se pode

[198] I. e., se dissermos de um doente que *'tem falta de febre'*, apenas queremos dizer *que ele está sem febre, que não tem febre*, e não que *'está com vontade de ter febre'*.

empregar a expressão "ter falta" a respeito de alguém que não tem algo, sabe que não tem, mas não se importa nada com isso. "Ter falta" não é expressão apropriada quando se fala de morte, porque, neste contexto, não há lugar para o sofrimento; pode dizer-se "ter falta de um bem", e isso é que é um mal. Mas nenhum homem vivo "tem falta de algo" se não precisar desse algo para nada. Mas já faz sentido, a propósito de alguém vivo, dizer que "tem falta do poder"; empregar esta expressão a teu respeito não fará, de facto, grande sentido, mas já faria se a usássemos ao falar de Tarquínio depois de este ter sido expulso do trono[199]. Mas é uma expressão ininteligível se a usarmos a respeito de um morto, porquanto "ter falta" implica um sentimento; ora um morto nada sente, logo é impossível a um morto "ter falta de alguma coisa".

**XXXVII 89** Mas para quê estarmos aqui a filosofar sobre um assunto que pode passar muito bem sem filosofia? Quantas vezes os nossos generais, ou mesmo exércitos inteiros não se ofereceram a uma morte mais do que certa!? Se a morte merecesse ser temida, decerto Lúcio Bruto não teria caído em combate para impedir o regresso ao poder do tirano que ele próprio expulsara; não teriam afrontado as armas inimigas Décio Mure, o pai[200], nem o seu filho, nem o seu neto, nas guerras contra os Latinos, contra os Etruscos, e contra Pirro, respectivamente; a Hispânia não teria assistido, numa mesma guerra, à morte de dois Cipiões lutando pela pátria, nem Canas à de Paulo e Gémino, Venúsia à de

---

[199] Tarquínio-o-Soberbo, o último rei de Roma, expulso do trono em 509 a. C., na datação tradicional, dando lugar ao período republicano.

[200] Públio Décio Mure, sacrificou a vida para obter a vitória militar de Roma sobre os Latinos (340 a. C.); o mesmo fizeram o filho, em 295, e o neto, todos com o mesmo nome, em 279.

Marcelo, a floresta Lítana à de Albino, o país dos Lucanos à de Graco[201]. Porventura algum destes homens é um infeliz, hoje? Nem sequer o foram no momento em que deixaram de respirar[202], porquanto ninguém é infeliz quando perdeu toda a sensibilidade. *"Pois isso mesmo é que é* 90
*horrível, perder toda a capacidade de sentir"*[203]. Horrível, sim, se isso significasse "ter falta <de algo>". Mas como é evidente que nenhum sentimento pode existir em alguém que, simplesmente, não existe, que coisa pode ser horrível para alguém que nem sente falta, nem sente que tem falta? Talvez eu repita demasiadas vezes estas ideias, mas faço-o porque a angústia que todas as almas sentem provém apenas da contracção da alma provocada pelo medo da morte. Alguém que tiver bem entendido este ponto, aliás, mais claro que a própria luz, que, quando a alma e o corpo são consumidos, o princípio vital se esgota, se processa o aniquilamento total, e o ser vivo que aí existia deixa de existir, esse alguém perceberá com nitidez que não há qualquer diferença entre um ser inexistente como o hipocentauro[204] e o rei Agamémnon, e que, nos dias de hoje, tanta importância tem para M. Camilo a presente guerra civil, como tem para mim a captura de Roma na época em que ele viveu[205]. Sim, porque havia Camilo de sofrer por

---

[201] Referência à morte heróica de vários generais romanos durante a Segunda Guerra Púnica (219-202): os irmãos Públio e Gneu Cipião, na Península Ibérica (212), Emílio Paulo e Servílio Gémino na Batalha de Canas (216), M. Cláudio Marcelo em Venúsia (208), Postúmio Albino na floresta Lítana (215), Semprónio Graco na Lucânia (213).

[202] Lit. "após o último suspiro".

[203] V. supra, n. 178.

[204] O mesmo que, simplesmente, centauro, ser mitológico meio homem, meio cavalo.

[205] M. Fúrio Camilo, herói da época republicana, libertou Roma dos Gauleses que haviam capturado e saqueado a cidade cerca de 390 a. C. Pensa-se que

causa destes eventos posteriores a ele perto de trezentos e cinquenta anos, e porque hei-de sofrer eu, se imaginar que daqui a dez mil anos um povo qualquer se apoderará desta nossa cidade? Apenas porque é tão grande o nosso amor pela pátria que não o avaliamos em função daquilo que podemos sentir, mas sim do que pensamos ser a sua preservação.

XXXVIII 91 O sábio não se deixará assustar pela morte; esta, sempre iminente devido aos acidentes que a qualquer hora podem verificar-se, e, dada a brevidade da vida, nunca de nós muito distante, não o deve impedir de continuamente dar toda a sua atenção à salvação da República, pelo mesmo motivo por que vela pelos interesses da sua progénie, conquanto dela não possa ter consciência. Por isto, ainda que se aceite a mortalidade da alma, devemos trabalhar para a eternidade, não por qualquer desejo de glória de que não poderemos desfrutar, mas por amor da virtude, que, mesmo sem ser esse o nosso objectivo, não deixará de ser bafejada pela glória.

Se, de acordo com as leis da natureza, assim como o nascimento representa para nós o início deste mundo, a morte representa o seu fim, do mesmo modo, tal como nada nos diz respeito antes de nascermos, também nada nos diz respeito depois de morrermos. Nesta situação, como pode ser a morte um mal, se ela não diz respeito nem
92 aos vivos, nem aos mortos? Estes não existem, aos outros ela ainda não os atingiu[206]. Quem pretende minimizar o

---

teria sido durante esta invasão que foram destruídas as Doze Tábuas originais redigidas pelos Decênviros em 451 a. C.

[206] Entenda-se: os vivos, **enquanto vivos**, estão isentos da morte; quando esta exerce sobre eles o seu poder, eles cessam de estar vivos. Por outras palavras; vida e morte nunca podem coexistir. Cf. Epicuro, Κύριαι δόξαι (*Máximas*

impacto da morte diz que é um estado em tudo semelhante ao sono[207]: como se fosse possível um homem desejar viver até aos noventa anos, mas, ao chegar aos sessenta, passasse os restantes trinta a dormir! Nem os porcos[208] desejariam tal coisa, quanto mais ele próprio! Se quisermos recorrer às fábulas, temos o caso de Endimião[209], que adormeceu, sabe-se lá quando, no monte Latmo, na Cária, e, imagino eu, ainda não acordou...! Alguém pensará que ele se preocupa com os eclipses da Lua, quando se diz que foi esta mesma que o pôs a dormir para o poder beijar durante o sono? Com que há-de preocupar-se alguém que se encontra desprovido de sensações? Diariamente cais num estado, o sono, que é uma imagem da morte, e mesmo assim não aceitas que na morte não há sensações, quando no seu simulacro não tens sensação alguma?!

Afastemos, por conseguinte, de nós estas crendices **XXXIX 93** de velhinhas tontas: que é uma desgraça morrer antes de

---

*soberanas*), II: *"A morte nada tem a ver connosco; um corpo sem vida não tem sensações, e a ausência de sensações nada tem a ver connosco."*

[207] Na realidade, a ser semelhante ao sono, sê-lo-á ao sono induzido por anestesia, por exemplo. Durante o sono propriamente dito a pessoa pode sonhar, o que não acontece durante uma anestesia.

[208] Tradução segundo a classe de manuscritos mais fiável (família X), que apresenta a leitura *sues* "porcos": *ne* ***sues*** *quidem id uelint* (leitura aceite pelo editor da Collection des Universités de France, J. Humbert). A outra família de manuscritos (família Y) tem o inconveniente de se terem perdido todos os códices a ela pertencentes, pelo que as suas lições apenas são conhecidas, ou por algumas correcções introduzidas em mss. da família X, ou por códices mais recentes (do Renascimento), que as oferecem. A sua leitura é *sui* (= os seus familiares), aceite por vários editores, nomeadamente Pohlenz. O texto segundo esta família, *ne* ***sui*** *quidem id uelint*, traduzir-se-ia: *"nem os seus familiares desejariam tal coisa"*.

[209] Apolodoro, *Biblioteca*, I, 7, 5 (56): *"Dizem alguns que era filho de Zeus. Selene* [a Lua] *apaixonou-se pela sua beleza fora do comum, e Zeus prometeu satisfazer um pedido que ele fizesse, à sua escolha. Endimião escolheu ficar para sempre adormecido, sem nunca morrer nem envelhecer."*

tempo. Mas antes de que tempo? O <fixado> pela natureza? Repara que a natureza deu-nos a vida como se se tratasse de um empréstimo sem data de solvência predeterminada. Porquê lamentares-te se ela pode exigir-te que pagues quando muito bem quiser? Foi nestas condições que o contraíste. As mesmas pessoas que acham devermos aceitar com calma a morte de um rapazito, pensam que nem sequer deve lamentar-se a morte de uma criança de berço. No entanto a natureza foi muito mais dura neste caso quando exigiu o pagamento da dívida. Dir-se-á: "*Esta criança ainda não tinha experimentado as doçuras da vida, ao passo que a primeira já tinha começado a gozá-las, já tinha grandes esperanças para o futuro.*" Em outras situações tu mostras mais discernimento, quando dizes que é melhor ter uma pequena parte do que não ter nada: porque é que, no caso da vida, as coisas hão-de ser diferentes? No entanto, não deixa de ter razão Calímaco quando diz que Príamo chorou muito mais do que Troilo[210]. Em contrapartida costuma exaltar-se a sorte dos que morrem
**94** em idade avançada. Porquê? Porque ninguém poderia ser mais feliz, imagino eu, se a sua vida ainda se prolongasse; além disso porque nada é mais agradável ao homem do que a sabedoria[211], faculdade que a velhice proporciona, ainda que o prive de todas as demais[212]. Afinal, quando

---

[210] Calímaco, fr. 375 Asper (= 491 Pfeiffer): μεῖον ἐδάκρυσεν Τρωΐλος ἢ Πρίαμος "*Troilo chorou menos do que Príamo*". Toda esta frase ("No entanto, .....do que Troilo") é colocada por Pohlenz entre parênteses. – Troilo era o mais novo dos filhos de Príamo e Hécuba, morto por Aquiles no templo de Apolo logo após o desembarque das forças gregas em Tróia (Apolodoro, *Epítome*, 3, 32., cf. Vergílio, *Eneida*, I, 474-477).

[211] Em lat.: *prudentia*.

[212] A comprovação desta tese encontra-se no opúsculo de Cícero *Cato Maior de senectute*.

pode dizer-se que uma vida é longa? Em termos humanos, o que pode considerar-se "longo"? Não é verdade que a velhice,

> *Seja a crianças ou a adolescentes vem no encalço*
> *Sempre, e alcança-os sem que dêem por ela*[213]?

Mas como não dispomos de mais tempo, já achamos este "longo". Em todos os casos, conforme for a porção que cabe a cada um de nós, assim a julgamos longa ou breve. Perto do rio Hípanis[214], que, vindo da Europa, vai desaguar no Ponto Euxino, diz Aristóteles que nascem uns bichinhos que vivem apenas um dia[215]. Um destes bichos que dure umas oito horas morre já numa idade avançada; um que morra quando o sol começa a pôr-se já está decrépito, sobretudo se calhar no dia do solstício. Compara agora uma vida humana excepcionalmente provecta com a eternidade e verificarás que os homens não são menos efémeros que estes animaizinhos!

Não demos importância a todos estes disparates – pois **XL 95**
que nome mais frívolo hei-de dar a toda esta "frivolidade"? –, e coloquemos a verdadeira importância da felicidade na energia e na grandeza anímica, por um lado, no completo desprezo por todas as coisas humanas[216], por outro, e na prática de todas as virtudes. Actualmente

---

[213] Verso de um comediógrafo desconhecido (Ribbeck, *C.R.F.*, incert. 43).

[214] Actualmente o rio *Bug*, na Ucrânia.

[215] Aristóteles, *História dos animais*, 552 b 17-23. A curta duração da sua vida justifica o nome que lhe é dado em grego: "efémero" (lit. "que dura um só dia").

[216] Lit. "no desprezo e na rejeição..." Entenda-se: por tudo quanto na vida do homem não passa de futilidade ou, no melhor dos casos, de erro de apreciação.

deixamo-nos de tal modo dominar por ideias efeminadas[217] que, se a morte nos colher antes de termos levado a cabo o que estava previsto nas profecias dos Caldeus[218], sentimo-nos esbulhados de muitos e grandes bens, iludidos,
96 ludibriados. Se as expectativas e os desejos apenas nos põem num estado de ansiedade, de tortura, de angústia, pelos deuses imortais!, como não deverá ser agradável aquele caminho em cujo termo nos encontraremos livres de cuidados, e de preocupações pelo futuro. Como sinto admiração pelo exemplo de Terâmenes[219]! Que grandeza de espírito, a sua! Embora possamos chorar quando lemos a sua história, a morte deste grande homem não suscita compaixão. Atirado para a prisão por ordem dos Trinta Tiranos, levou o veneno à boca como se estivesse com sede, atirou o resto que ficara na taça de modo a fazê-lo ressoar[220] e, ao ouvir o som, sorrio e exclamou: *"À saúde*

---

[217] Sobre o entendimento que deve dar-se a este traço de masculinidade moral, v. o artigo de Altman 2009.

[218] Eram originários da Caldeia, Mesopotâmia, os primeiros astrólogos que introduziram a astrologia em Roma. Depois a designação generalizou-se, e o termo "caldeu" passou a designar todo o astrólogo, sem atender à sua origem étnica.

[219] Político ateniense, dos últimos anos da Guerra do Peloponeso. Tomou parte na Revolução dos Quatrocentos, em 411 a. C. As suas tendências moderadas levaram-no a defender uma política menos agressiva do que os seus colegas neste movimento oligárquico. Esta posição custou-lhe a hostilidade de Crítias. Depois da derrota de Atenas em 404 foi encarregado de conduzir as negociações com Esparta. Fez parte do governo dito dos Trinta Tiranos, tal como Crítias, que, sempre hostil à sua atitude moderada, acabou por conseguir a sua condenação à morte.

[220] Alusão a uma tradição simposíaca grega: cada conviva, no fim do banquete, devia lançar as últimas gotas de vinho que lhe ficaram na taça e acertar num recipiente de metal; ao cair no recipiente, o vinho produzia um som que era interpretado como de bom ou mau agoiro. No caso de Terâmenes, o som produzido era de mau agoiro, uma vez que fora produzido, não por vinho, mas sim pelo veneno. O brinde assim feito a Crítias significava, portanto, que este morreria em breve.

*do belo Crítias*[221]*!*", que fora o mais cruel dos seus adversários. Têm por costume os Gregos, nos seus banquetes, dizerem o nome do conviva a quem pretendem passar a taça. Que ironia a deste homem notável, prestes a exalar a alma, com a morte já instalada nas entranhas: na realidade o que fez foi profetizar a morte daquele a quem brindara com a taça de veneno. Crítias, de facto, morreu pouco tempo depois.

Quem admiraria a serenidade deste grande espírito no momento de morrer se pensasse que a morte é um mal? Poucos anos depois, Sócrates vai ocupar o mesmo cárcere e ser condenado a beber da mesma taça, vítima de juízes tão iníquos como os tiranos que julgaram Terâmenes. Ora o que disse ele no discurso que pronunciou perante os juízes já depois de condenado à morte? Esta é a defesa que Platão lhe atribui: **97**

*"Tenho grande esperança, juízes, de que me será vantajosa esta condenação à morte. Necessariamente suceder-me-á uma de duas coisas: ou a morte privar-me-á de toda a faculdade de sentir, ou irei, graças a ela, emigrar daqui para algum outro local. Por conseguinte, ou toda a capacidade de sentir desaparecerá, e a morte será algo de semelhante ao sono que tantas vezes, bons deuses!, sem sequer a ocorrência de sonhos nos proporciona uma quietude sereníssima – que bom será estar morto! Quantos dias podemos nós ter que se assemelham a uma noite como esta? Se com ela se parecer todo o tempo* **XLI**

[221] Político e intelectual ateniense, parente de Platão. Tal como Terâmenes, mas assumindo sempre posições oligárquicas muito mais radicais, participou no golpe dos Quatrocentos e fez também parte dos Trinta Tiranos. Morreu em combate na guerra civil que eclodiu em Atenas e levou à restauração da democracia (403 a. C.). Figura como personagem em alguns diálogos de Platão, nomeadamente no que tem o seu nome.

*ilimitado que venha a seguir, quem será mais feliz do que eu? Se for verdade a opinião corrente que afirma ser a*
98 *morte uma viagem até àquelas paragens onde habitam os que deixaram este mundo, então a minha felicidade ainda será muito maior. Escapar à alçada de certos indivíduos que se consideram a si mesmos juízes e comparecer à presença de juízes que mereçam de facto esse nome, Minos, Radamanto, Éaco e Triptólemo*[222]*, ir conviver com homens que viveram segundo os princípios da justiça e da boa fé..., porventura vos parece esta ser uma jornada sem grande interesse? Que valor atribuis vós ao encontro com Orfeu, Museu, Homero e Hesíodo*[223]*? Se isso fosse possível, quase desejaria morrer mais do que uma vez, desde que pudesse desfrutar das visões de que vos falo. E que prazer não sentiria eu no convívio com Palamedes, com Ájax, e ainda outras vítimas de atentados à justiça! Poderia até pôr à prova a sabedoria do grande rei que comandou um enorme exército ao cerco de Tróia*[224]*, ou a astúcia de Ulisses e de Sísifo*[225]*, sem ser condenado por fazer lá as mesmas investigações que era meu costume*

---

[222] Minos e Radamanto, filhos de Zeus e Europa, nomeados juízes no mundo dos mortos pelo seu rigoroso espírito de justiça; a tradição posterior acrescentou a estes, Éaco, rei de Egina, pai de Peleu e avô de Aquiles; a estes três nomes Platão junta ainda o de Triptólemo, devido às suas conexões com o santuário e os mistérios de Elêusis.

[223] Orfeu e Museu, poetas lendários, associados a correntes místicas, e aos tempos anteriores à Guerra de Tróia (idade dos heróis, v. Hesíodo, *Trabalhos e Dias*, 109-201); Homero e Hesíodo marcam, por contraste, os primórdios da cultura grega.

[224] Agamémnon, chefe supremo das forças gregas.

[225] No original latino Cícero menciona a *prudentia* dos três heróis citados. Sucede que *prudentia* é uma palavra polissémica que não convém por igual a estas três personagens, motivo por que a desdobrámos na tradução, vertendo-a por "sabedoria" (um tanto irónica) no caso de Agamémnon, e por "astúcia" nos casos de Ulisses e Sísifo, já que era este o atributo que melhor os caracterizava.

*fazer nesta cidade*[226]*. Também vós, juízes, os que votastes pela minha absolvição, não deveis temer a morte. Nenhum mal existe que possa ocorrer a um homem de bem, nem* 99
*vivo nem morto, pois os deuses imortais nunca deixam de velar por ele. O que me está a suceder a mim não é obra do acaso. De resto eu não tenho qualquer recriminação a fazer nem aos meus acusadores, nem aos juízes que me condenaram*[227]*, salvo o facto de eles pensarem que podiam fazer-me algum mal!* [228]

Estas foram, pois, as palavras de Sócrates. Mas o melhor de todo o discurso foi o final:

*"Já é tempo de nos irmos embora daqui, eu para a morte, vós para a vida. Qual de nós é mais afortunado, sabem-no os deuses imortais. De entre os homens, creio que nenhum o saberá ao certo."*[229]

Eu por mim não trocaria esta disposição anímica de Sócrates pela fortuna[230] de todos aqueles que o julgaram. XLII
No entanto, quando Sócrates diz que "apenas os deuses sabem o que de facto é melhor", a verdade é que ele também o sabe na perfeição, pois já antes o dissera, só que prefere manter até ao fim a sua posição de nada querer afirmar[231].

---

[226] Sócrates imagina-se no mundo dos mortos colocando a heróis do mito como Ulisses os mesmos problemas que discutia em Atenas com Laques, Crátilo, Êutifron, Hípias, e outros

[227] Note-se que Sócrates tem o cuidado de distinguir os acusadores como Meleto, dos juízes que votaram a sua condenação.

[228] Platão, *Apologia de Sócrates*, 40 c-41 d. A tradução de Cícero é algo abreviada em relação ao original.

[229] Platão, *ibid.*, 42.

[230] "Fortuna" refere-se aqui, não apenas à "felicidade" dos acusadores e juízes em contraste com a "infelicidade" da condenação à morte, mas ainda aos bens materiais e a outras vantagens que eles possuíam e de que Sócrates era desprovido. Por outras palavras, o que para Sócrates é um "bem" é para os outros um "mal", e vice-versa.

[231] Ou seja, embora Sócrates saiba "qual é a melhor condição para o homem", mantém o seu cepticismo habitual ("só sei que nada sei!").

100 Quanto a nós, devemos manter a nossa convicção de que nada quanto a natureza proporciona a todos pode ser julgado um mal; além disso, se a morte fosse um mal, seria um mal eterno. A morte, todavia, aparece <às vezes> ser o fim de uma vida de miséria, pelo que, se a morte é <também> um mal, então o fim da miséria nunca chegará!

Mas para quê estar a recordar Sócrates, ou Terâmenes, homens de excepcional valor e famosos pela sua sabedoria, quando temos o caso de um anónimo espartano[232], cujo nome nem sequer ficou registado, que, condenado à morte pelos éforos, ia a caminho da execução com um ar bem-disposto, mesmo alegre. Perguntou-lhe um seu inimigo: *"Assim desprezas as leis de Licurgo?" "Nada disso,"* – respondeu ele – *"estou-lhes até muito grato porque me impuseram uma pena de que eu posso desobrigar-me sem ter de pedir um empréstimo nem de pagar juros."* Oh! Que homem digno de Esparta! Até se me afigura que quem demonstrou uma tal coragem deve ter sido condenado injustamente!

101 A nossa cidade pode apresentar numerosíssimos casos similares. Mas para quê citar individualmente chefes militares ou políticos, quando Catão regista o caso de legiões inteiras[233] que avançaram decididas para posições donde estavam convictas de que não regressariam? Foi com

---

[232] No original: Lacedemónio. Na realidade, o herói desta história não era anónimo, o seu nome, citado por Plutarco, era Tectámenes (v. *Ditos famosos de Espartanos*, § 221 F).

[233] Catão, *Origines* (v. Peter, *H.R.R.*, § 83, e nota, onde vem citado um passo similar ao presente, Cícero, *de senectute*, 75: *Eu escrevi nas* Origines *que as nossas legiões muitas vezes foram, cheias de ânimo e coragem, ocupar um local donde calculavam que nunca regressariam*). Cf. também Marcus Porcius Cato, *Origines*, fr. 4,7a, texto e tradução (pp. 200-202), e comentário (pp. 202-203) em H. Beck-U. Walter, *Die Frühen Römischen Historiker I*.

um ânimo assim que morreram nas Termópilas os Lacedemónios sobre quem Simónides escreveu:

> *Peregrino, diz a Esparta que nos viste aqui caídos*
> *Enquanto obedecíamos às sacras leis da pátria*[234].

E Leónidas, o seu comandante, que disse ele? *"Combatei com a maior valentia, homens de Esparta, porque é possível que vamos todos cear aos Infernos!"*[235] Era valente, esta gente espartana, pelo menos enquanto estiveram em vigor as leis de Licurgo[236]. Durante uma troca de palavras, um soldado do exército persa observou com jactância: *"Serão tão numeroso os dardos e setas que lançaremos sobre vós que nem conseguireis ver o sol!" "Óptimo!"* – respondeu <um Espartano>. – *"Assim combateremos à sombra!"*[237]

Até agora tenho falado de homens[238]. Mas que dizer **102**
daquela lacónia que enviou o filho para a guerra, e que ao

---

[234] O epigrama de Simónides sobre os combatentes das Termópilas que Cícero, livremente, assim traduz é citado em Heródoto, VII, 228. Este epigrama vem também citado no discurso de Licurgo *Contra Leócrates*, § 105, com uma variante em relação ao texto de Heródoto: *Peregrino, vai comunicar ao povo de Esparta / que jazemos aqui em obediência às suas leis* (v. Licurgo, *Oração contra Leócrates*, tradução ... Segurado e Campos, 2010, p. 202 e notas 113 e 114.

[235] Plutarco cita a fala com variantes: *"(Leónidas) discursou aos soldados, dizendo-lhes que combatesse com bravura, como quem espera ir jantar aos Infernos"* (Plutarco, *Ditos famosos de Espartanos*, § 225 D 13). Com outras variantes a frase ocorre ainda em Séneca, *Cartas a Lucílio*, 82, 21: *Camaradas, jantai hoje na plena certeza de que haveis de ir cear entre os mortos!"* (tradução Segurado e Campos, *Séneca – Cartas a Lucílio*, Fundação C. Gulbenkian).

[236] Estas palavras, desde *E Leónidas* ... até ... *de Licurgo*, são condenadas por vários editores: Fohlen e Lucia Z. Clerici colocam-no entre parênteses rectos, J. E. King regista-o apenas em nota, porque "the passage is generally condemned as a spurious insertion".

[237] Sobre este dito v. Plutarco, o. l., 225 B 6.

[238] V. Introdução [36].

ser informada de que ele fora morto apenas comentou: *"Dei-o à luz na condição de ele não hesitar em morrer para defender a pátria."*[239]

XLIII É bem sabido que as gentes de Esparta são corajosas e duras, graças ao rigor da sua organização política. Mas será isso razão para não admirarmos Teodoro de Cirene?[240] Uma vez Lisímaco ameaçou mandar crucificá-lo. Resposta de Teodoro: *"Por favor, faz lá essas ameaças de horríveis tormentos aos teus cortesãos vestidos de púrpura! A Teodoro tanto dá apodrecer no chão ou dependurado."*

Esta réplica leva-me a achar oportuno dizer algumas palavras sobre a inumação ou a deposição em sepulcros, matéria muito fácil, sobretudo se retivermos presente o que há pouco dissemos sobre a completa insensibilidade <dos mortos>. O que Sócrates pensava sobre o assunto está bem explícito no diálogo em que <Platão> relata a sua morte[241], e sobre o qual já muitas observações fizemos.

103 Depois de ter discorrido longamente sobre a imortalidade

---

[239] Plutarco, *Ditos de mulheres espartanas*, 242 C 7, dá uma versão ampliada desta história: *"Uma certa mulher enviou para a guerra os seus cinco filhos, e foi postar-se nos arredores da cidade a fim de saber as notícias sobre o resultado da batalha. Um soldado vindo do campo, interrogado por ela, informou-a de que todos os seus filhos tinham sido mortos. – 'Não te perguntei isso, miserável, mas sim o que aconteceu à nossa pátria'. – Quando o homem lhe respondeu que Esparta saíra vencedora ela replicou: – "Nessa condição aceito de bom grado a morte dos meus filhos.'"*

[240] Filósofo (séc. IV-III a. C.) da escola cirenaica fundada por Aristipo, dito o "Ateu", porque, segundo Diógenes Laércio, refutava completamente todas as teorias relativas aos deuses (D. L., II, 97), defendia o hedonismo e sustentava que o homem virtuoso não devia expor a vida em defesa da pátria para não correr o risco de a sua vida nobre ser desperdiçada em proveito de imbecis (D. L., *ibid.*, 98). Cícero cita-o como exemplo de que um filósofo, mesmo defensor de teses inaceitáveis, pode ter também gestos de grande coragem. Esta resposta que, alegadamente, ele deu a Lisímaco pode também ser vista como uma manifestação da liberdade de linguagem em que ele também se distinguia (D. L., *ibid.*, 102).

[241] Trata-se do *Fédon*.

da alma, ao aproximar-se a hora em que devia proceder-se à execução da sentença, Críton perguntou a Sócrates como é que queria ser sepultado. *"Parece-me, caros amigos, que tudo quanto disse foi de uma completa inutilidade! Não consegui persuadir aqui o nosso Críton de que vou partir deste mundo e de mim nada mais persistirá. No entanto, Críton, se tentares aproximar-te de mim ou se me encontrares em qualquer lado, pois bem, sepulta-me como melhor te parecer. Mas crê no que te digo: quando eu partir nenhum de vós voltará a chegar perto de mim."*[242] Admiráveis palavras estas, com que Sócrates, por um lado fez a vontade ao amigo, por outro, demonstrou o seu total desinteresse por esta questão. Mais ríspida foi a resposta 104
de Diógenes. A sua opinião sobre este mesmo problema era idêntica, mas, como Cínico que era, as suas palavras foram duras: mandou que o deixassem sem sepultura. *"Exposto às aves de rapina e às feras?"*, perguntaram-lhe os amigos. *"De modo nenhum"*, retorquiu Diógenes, – *"ponham ao pé de mim um cajado para eu afugentar os bichos."*–*"Como assim?"* – espantaram-se os amigos. – *"Tu não sentirás nada!"* – *"Então que mal poderão causar-me as dentadas das feras se eu não sinto nada?"*

Notável foi também a resposta dada em Lâmpsaco por outro filósofo, Anaxágoras, quando os amigos, vendo-o atacado de uma doença mortal, lhe puseram a questão: *"Se houver um desenlace, desejarás tu que o teu corpo seja levado para Clazómenas, a tua terra natal?"*[243] *"Não vale a pena"* – respondeu –, *"de onde quer que partamos a distância até ao Hades é sempre a mesma!"*

---

[242] Versão livre e muito condensada das palavras de Sócrates no *Fédon* 115 c-d.

[243] No original a pergunta é feita em discurso indirecto.

Em suma, no que toca ao problema da inumação a única coisa que devemos ter bem gravada na ideia é que se trata de uma questão relativa ao corpo, quer a alma pereça em simultâneo, quer perdure. Ora é evidente que no corpo, quer a alma se extinga, quer se evole, nenhuma sensibili-
XLIV 105 dade perdura. Mas sobre esta matéria abundam as opiniões erróneas. Aquiles arrasta o cadáver de Heitor amarrado ao carro: se calhar estava convencido de que <Heitor> sentia a mutilação que o seu corpo sofria! No seu pensamento, estava convencido de que com este acto se vingava do inimigo. Também <Andrómaca> sente uma imensa dor ao contemplar a cena:

*Eu vi, e tal visão causou-me indizível dor,*
*Vi Heitor arrastado pela quadriga <de Aquiles>!* [244]

Mas qual Heitor? Quanto tempo ainda esse cadáver será "Heitor"? Mais avisado foi Ácio, e mais sensato o seu Aquiles, <ao exclamar>:

*Restituí o corpo a Príamo, mas roubei-lhe <a pessoa>*
*[de Heitor!* [245]

Sim, <Aquiles>, não foi Heitor quem tu, de facto, arrastaste, mas sim o cadáver do que fora Heitor.

106 Temos aqui um outro que se ergue da terra apenas para não deixar a mãe dormir:

*É a ti que apelo, mãe, que esqueces no sono as tuas*
*[angústias,*
*E de mim não cuidas: acorda e dá um sepulcro ao teu filho!* [246]

---

[244] Énio, *Andrómaca*, in Warmington, *R.O.L.*, I, p. 248.

[245] Ácio, *Trag. inc.*, in Warmington, *R.O.L.*, II, 566.

[246] Verso da tragédia *Ilíona*, de Pacúvio (v. Warmington, *Remains*, II, p. 238. O argumento desta peça é resumido por Higino, na fábula 109.

Palavras como estas, acompanhadas de uma melodia triste e sombria, enchem de amargura o teatro inteiro, e tornam difícil não acreditar que os mortos sepultos são infelizes. *"Antes que as feras e as aves..."*: <Deípilo> temia, com certeza, que os seus membros lacerados não lhe obedecessem! Mas se fosse incinerado já não havia problema:

> *Não consintas que os meus restos meio comidos, com os [ossos descarnados,*
> *Sejam atrozmente arrastados pelo chão, ensanguentados e [podres...* [247]

Não entendo de que é que ele tem medo, quando tem uns versos tão bons para recitar ao som da flauta! Embora saibamos que muitos se vingam com crueldade nos inimigos mortos, é preciso ter sempre bem presente que depois da morte já nada nos pode afectar. Na peça de Énio, Tiestes amaldiçoa <o irmão> em versos sonoros, fazendo votos por que Atreu morra num naufrágio, votos, de facto cruéis, pois uma morte destas implica uma série de prévios sofrimentos. Mas os versos que seguem são irrelevantes: **107**

> *Que ele fique bem preso num cortante recife, desventrado,*
> *As vísceras pendentes, salpicando a rocha de sangue negro [podre...* [248]

Tanta será a sensibilidade do recife como a do homem de *"vísceras pendentes..."*, a quem <Tiestes> deseja esta tortura; se ele pudesse sentir alguma coisa, seria uma pena de facto dura, mas de todo ineficaz na ausência dos sentidos.

---

[247] Pacúvio, o. c., p. 240.
[248] Énio, *Tiestes*, vv. 366-8 Warmington.

*Sem ter um sepulcro que o receba, um porto de abrigo para*
*[o corpo,*
*Em que este, de todo finda a vida, possa repousar dos*
*[males* [249].

Vê bem o que há de absurdo nestes versos: <o poeta> imagina que o sepulcro é "um porto de abrigo para o corpo", e que o morto pode "repousar" no sepulcro. A culpa é de Pélops[250], que não educou o filho, e não lhe ensinou a importância que cada coisa merece[251].

**XLV 108** Mas para quê evocar opiniões individuais quando temos a possibilidade de observar as diversas concepções erróneas dos vários povos? Os Egípcios embalsamam os cadáveres e guardam-nos em casa[252]; os Persas enterram-nos, depois de os revestirem de cera para que os corpos durem o máximo tempo possível[253]. Os Magos[254], esses só costumavam enterrar os cadáveres de familiares que tivessem previamente sido dilacerados por animais selvagens[255]. Na Hircânia[256] o povo cria cães a expensas públicas, os nobres criam-nos nas suas moradas; sabemos que se trata de uma raça de cães muito apreciada, mas em geral cada pessoa providencia, na proporção das suas posses, a posse dos cães que a hão-de um dia devorar, forma de

---

[249] Énio, *ibid.*, vv. 369-70 Warmington.

[250] Pélops, filho de Tântalo, e pai dos dois irmão inimigos, Atreu e Tiestes. Sobre este tema pode ler-se a tragédia de Séneca *Tiestes*.

[251] Cf. a propósito o conhecido verso do poeta satírico Lucílio: *"A virtude, para o homem, consiste em saber avaliar a importância que a cada coisa deve dar-se"* (Lucílio, *Sátiras*, v. 1344 Krenkel).

[252] Heródoto, II, 86.

[253] Heródoto, I, 140.

[254] Aqui, nome de uma das várias tribos que formavam o povo dos Medos (Heródoto, I, 101).

[255] Heródoto, I, 140.

[256] Região da Ásia a sul do mar Cáspio.

sepultura que eles acham a mais apropriada[257]. Muitos outros costumes deste tipo foram registados por Crisipo, um homem muito meticuloso nas suas investigações[258], mas alguns deles são tão repugnantes que até as palavras como que mostram, com medo, relutância a falar deles. Esta matéria, portanto, há que tratá-la com displicência pela parte que nos toca, mas devemos dar-lhe alguma atenção no que concerne aos nossos familiares, sempre, porém, enquanto vivos, sem perdermos de vista a ideia de que os corpos dos mortos não sentem absolutamente nada. <Quanto aos funerais>, os vivos deverão, sem dúvida, **109** decidir como devem proceder em atenção às tradições e à opinião pública, mas sempre com a certeza de que, o que fizerem, em nada afectará os mortos.

Quando, porém, enfrentamos a morte com a maior tranquilidade de ânimo é nos casos em que a vida, prestes a chegar ao termo, pode receber algum consolo da lembrança dos seus sucessos. Ninguém teve uma vida curta quando tirou por completo todo o partido de uma completa virtude[259]. No meu caso, muitas ocasiões tive em que poderia ter morrido na altura certa. Pena foi que não tivesse perecido então! Não tinha já nada a ganhar, já cumprira todos os deveres que a vida me impusera, restava apenas o combate com a fortuna. Por conseguinte, se a razão por si só não basta para nos fazer desprezar a morte, que ao menos o cumprimento da nossa missão nos faça pensar

---

[257] Cf. Plutarco, *Moralia*, 499 D (*"Pode o vício causar a infelicidade?"*).

[258] Este passo de Cícero é recolhido como o fragmento III, 322 dos *S. V. F.* de H. von Arnim.

[259] A presente tradução: *tirou por completo [...] o partido de uma completa [...]*, sacrifica de certo modo a elegância à reprodução do jogo de palavras do original: *uirtutis perfectae perfecto ... munere*.

que já vivemos mais do que o suficiente. Embora privados da consciência, ainda que os não atinja o sentimento da sua reputação e da sua glória, nem por isso os mortos deixam de ser lembrados pelos seus méritos pessoais. E se bem que a glória não tenha em si mesma nada que a torne desejável, mesmo assim ela acompanha a virtude como se fora
XLVI 110 a sua sombra. Que as massas possam eventualmente formular um justo juízo de valor sobre as qualidades dos bons cidadãos é algo que as honra a elas, mais do que é para estes motivo de se sentirem felizes. Eu não posso afirmar, seja como for que me interpretem, que Licurgo e Sólon[260] sintam a falta da glória de serem criadores de leis e de instituições políticas, nem Temístocles e Epaminondas a de grandes chefes militares[261]. Mais depressa Neptuno afundará a ilha de Salamina do que serão olvidados os troféus da famosa batalha[262], mais cedo desaparecerá da Beócia a cidade de Leuctros do que se esquecerá a glória conquistada na batalha travada às suas portas[263]. Muito mais tempo perdurará ainda a fama de Cúrio, Fabrício, Calatino, os dois Cipiões, os dois Africanos, Máximo, Marcelo, Paulo, Catão, Lélio, e inúmeros outros[264]. Alguém

---

[260] Licurgo e Sólon deixaram nome na história como legisladores de Esparta e de Atenas, respectivamente. Licurgo é figura meio lendária. Sólon (séc. VII-VI a. C.), pelo contrário, está bem inserido na história da sua cidade, quer como legislador, quer como poeta.

[261] Sobre Temístocles e Epaminondas, v. supra § 4.

[262] Batalha naval de Salamina, 480 a. C., na qual a esquadra ateniense comandada por Temístocles derrotou a armada persa de Xerxes.

[263] Batalha de Leuctros, 371 a. C., em que o exército de Tebas, chefiado por Epaminondas, derrotou os Espartanos, pondo assim fim à sua hegemonia sobre a Grécia.

[264] Longa lista de figuras da história de Roma. Sobre estas personagens v. F. Münzer, *Adelsparteien...*, Anhang (pp. 376-408).

Mânio Cúrio Dentado, séc. III a. C., vencedor de Pirro;

que, porventura, se assemelhe de alguma forma a estes homens, sem se importar com a popularidade, mas com uma reputação granjeada entre os bons cidadãos, esse poderá, se as circunstâncias o impuserem, caminhar com plena autoconfiança para a morte, na qual, conforme vimos, ou encontrará o supremo bem, ou, pelo menos, a ausência do mal. Mesmo no auge da sua fortuna poderá desejar morrer, já que a acumulação de benesses nunca compensará a amargura de as perder. Parece ser este o sentido das palavras que um certo lacónio disse ao velho Diágoras de Rodes, famoso vencedor olímpico, que acabara de ver os seus dois filhos, no mesmo dia, serem também eles vencedores em Olímpia; chegando-se ao pé dele, felicitou-o e disse-lhe: *"Morre, Diágoras, já que não poderás ascender ao céu!"*[265] Os Gregos dão, ou melhor, davam uma grande

111

---

Gaio Fabrício Luscino, séc. III a. C., herói também da guerra contra Pirro;

Aulo Atílio Calatino, v. supra nota 25;

Os irmãos Gneu e Públio Cornélio Cipião, mortos em combate no início da II Guerra Púnica (218-202 a. C.);

Públio Cornélio Cipião Africano I, vencedor de Aníbal em Zama (II Guerra Púnica);

Públio Cornélio Cipião Emiliano Africano II, vencedor da III Guerra Púnica (149-146 a. C.);

Quinto Fábio Máximo *Cunctator*, distinguiu-se na II Guerra Púnica;

Marco Cláudio Marcelo, general conquistador de Siracusa (212 a. C.);

Lúcio Emílio Paulo (ou o cônsul morto heroicamente na batalha de Canas, contra Aníbal; ou o seu filho do mesmo nome, vencedor da batalha de Pidna contra a Macedónia em 168 a. C.);

Marco Pórcio Catão, o Censor (séc. III-II a. C.), político e homem de cultura (orador, e autor do tratado *De agricultura*); dá o seu nome ao diálogo de Cícero *De senectute*;

Gaio Lélio *Sapiens*, amigo de Cipião Emiliano; dá o seu nome ao diálogo de Cícero *De amicitia*.

[265] Diágoras de Rodes, famoso atleta do séc. V a. C., a quem é dedicada a *VII Olímpica* de Píndaro. – O que esta observação significa é que Diágoras

importância, talvez mesmo excessiva, a estes feitos <desportivos>; o homem que fez esta observação a Diágoras achava um feito excepcional uma mesma família produzir três vencedores olímpicos, pelo que permanecer vivo e sujeitar-se aos revezes da sorte já não tinha qualquer sentido para ele.

Parecia-me a mim ter respondido à tua questão de forma suficiente e em poucas palavras, atendendo a que tu tinhas admitido que os mortos já não sofrem qualquer mal; mas acabei por espraiar-me mais longamente porque é esta a maior consolação que podemos ter na saudade e na tristeza. A nossa dor pessoal, a que deriva dos nossos interesses, devemos suportá-la com moderação, para não aparentarmos que é apenas uma dor egoísta. Mas o que verdadeiramente causa em nós um sofrimento intolerável é pensar que os entes de que ficámos privados conservam alguma sensibilidade e se vêem submetidos aos males que o comum das pessoas imagina. Eu mesmo precisava de erradicar definitivamente da minha mente esta <falsa> opinião, e por isso alonguei a minha exposição.

**XLVII 112** A. – Alongaste, dizes tu?! A mim não me pareceu. A primeira parte da tua lição fazia-me desejar a morte, a segunda, ora a não a desejar, ora a não pensar no assunto. No seu conjunto, a tua exposição conseguiu de certeza uma coisa: não mais incluir a morte entre os males.

---

atingira o cume da felicidade a que um humano pode aspirar, já que o caminhar pelo céu apenas caberá aos deuses. Cf. os versos que o mesmo Píndaro compôs em honra de um outro atleta, desta vez um jovem vencedor nos Jogos Píticos: *"Bem aventurado e digno de ser cantado pelos poetas é o homem / que, pela força das mãos ou a agilidade dos pés, sai vencedor / e obtém, pela sua audácia e energia, o maior prémio dos jogos, / e que, ainda em vida, contemplou / o jovem filho ter a fortuna de ser coroado em Delfos* [lit. *nos <jogos> Píticos*]. / *O brônzeo céu não pode sentir os seus passos"* (X Pítica, vv. 22-27). A frase de Cícero é uma reminiscência do último verso deste passo.

M.– Muito bem! E agora, queres que componha um epílogo segundo as regras da retórica[266], ou que deixe de praticar de vez esta arte?

A. – Deixares de praticar uma arte que sempre honraste, e que, em boa verdade, também te honrou a ti, seria, com toda a justiça, impossível[267]. Mas de que vai constar esse epílogo? Estou com muita vontade de o escutar, seja qual for o tema.

M.– Nas escolas <de retórica> é costume citarem-se 113
os juízos que sobre a morte fazem os deuses imortais. Não, naturalmente, os imaginados pelos próprios retores, mas os resultantes do testemunho de Heródoto e de muitos outros. Comecemos pelo <episódio> protagonizado por Cléobis e Bíton, filhos de uma sacerdotisa de Argos[268]. A história é bem conhecida. Mandava o ritual que ela fosse transportada de carro a um templo bastante longe da cidade a fim de celebrar o sacrifício assinalado para um determinado dia. Os animais <que deviam puxar o carro> nunca mais chegavam, pelo que os dois jovens que mencionei despiram o seu traje, untaram o corpo de óleo e

---

[266] O epílogo, ou peroração, era a parte do discurso em que o orador mais podia demonstrar todos os seus dotes de persuasão, em que o seu talento mais sobressaía. Tanto assim era que, em certos processos importantes em que a defesa era assegurada por vários advogados, era confiada a Cícero a peroração, em que os dotes do Arpinate arrebatavam em geral o auditório. Cf. a informação do *scholiasta Bobiensis* a propósito do processo contra Séstio (56 a. C.): *"neste processo a defesa foi assegurada por vários advogados, entre eles Q. Hortênsio, M. Crasso, C. Licínio Calvo, os quais distribuíram entre si qual a parte <do processo> que caberia a cada um; a Túlio* [= Cícero] *coube a peroração..."* (v. M. Tullius Cicero *Oratio pro Sestio*, edidit T. Maslowski, Leipzig, Teubner, 1986, pp. 2-3).

[267] Ou seja, os pontos altos da carreira política de Cícero ficou este a devê-los ao seu talento como orador.

[268] Esta história pode ler-se em Heródoto, I, 31. O sacrifício de que se tratava destinava-se a honrar a deusa Hera, protectora da cidade.

atrelaram-se eles ao carro. Deste modo foi assegurado o transporte da sacerdotisa <sua mãe> até ao templo, no carro puxado pelos filhos. Diz-se que ela, então, suplicou à deusa que, em recompensa pelo amor filial demonstrado pelos filhos lhes desse o prémio maior que um deus pudesse dar a um mortal. Os dois jovens, depois de participarem no banquete em companhia da mãe, adormeceram: no dia seguinte foram encontrados mortos.

114 Conta-se que objecto de uma súplica semelhante foram Trofónio e Agamedes[269]. Depois de terem concluído a construção do templo de Apolo em Delfos adoraram o deus e pediram-lhe uma recompensa avultada pelo seu penoso trabalho; não pediram nada de específico, mas sim aquilo que fosse o melhor para os humanos. Apolo prometeu que os recompensaria no terceiro dia a contar daí; quando nasceu esse dia, foram ambos encontrados mortos. Afirma-se que foi este o juízo formulado pelo deus, aquele deus precisamente a quem os demais deuses concederam o

XLVIII dom da adivinhação. A respeito de Sileno[270] também se conta uma história. Aprisionado por Midas[271], diz-se que, para pagar a sua libertação, revelou ao rei este segredo: que de longe o melhor bem para o homem é não ter nasci-

115 do, e o segundo melhor é morrer quanto antes. Este mesmo conceito vem também expresso nos seguintes versos do *Cresfonte* de Eurípides:

---

[269] Trofónio e Agamedes são várias vezes recordados por Pausânias, u.g., IX, 37, 5 ss.

[270] Criatura mitológica, meio homem meio animal, como os Sátiros. Costuma aparecer associado a estes (v. o drama satírico *Ciclope* de Eurípides, em que Sileno figura como presidindo ao coro dos Sátiros). Tem também dons proféticos, como se vê, além deste episódio referido por Cícero, pela sua intervenção na VI Bucólica de Vergílio.

[271] Rei mítico da Frígia.

*Quando celebramos em casa as nossas reuniões*
*Devíamos lamentar quando nasce uma criança,*
*Pensando nos males a que está sujeita a vida humana;*
*Mas a quem com a morte se libertar das suas penas,*
*A esse os amigos deviam festejar com alegria* [272].

Ideia semelhante encontra-se ainda na *Consolação* de Crantor [273]: conta ele que um certo Elísio, natural de Terina, sofrendo enormemente pela morte do filho, visitou um local onde se evocam as almas dos mortos para perguntar qual fora a causa de uma tão grande calamidade. Como resposta deram-lhe uma tabuinha onde se liam estes versos:

*Os homens erram durante a vida devido à ignorância;*
*Eutínoo encontrou a morte por vontade dos destinos.*
*Logo, foi melhor ter morrido, para ele e para ti.* [274]

É graças aos factos <narrados> nestes textos, e em **116**
outros similares, que se pensa poder conhecer o pensamento dos deuses imortais. Alcidamante[275], um antigo retor de grande categoria, escreveu até um elogio da morte, que consiste na enumeração dos males que afligem os homens; faltam neste trabalho as argumentações mais subtis aduzidas pelos filósofos, mas não lhe falta a riqueza

---

[272] *Cresfonte*, tragédia perdida de Eurípides (Nauck, *TGF*, fr. 449).

[273] Filósofo grego, académico, v. Diógenes Laércio, IV, 24-27. Segundo Diógenes, era muito admirado o seu livro Περὶ πένθους "Sobre o luto" (deve tratar-se da obra a que Cícero dá o nome de *Consolação*).

[274] Estes versos vêm inseridos entre os fragmentos poéticos de Cícero traduzidos de autores gregos (v. Cicéron, *Aratea – Fragments poétiques*, texte établi et traduit par Jean Soubiran, Paris, 1972, p. 281). Estes mesmos versos, com ligeiras variantes, são citados (mas sem qualquer referência a Crantor) por Plutarco, na sua *Consolatio ad Appollonium*, 109 D.

[275] Retor (séc. IV a.C.) discípulo de Górgias e adversário de Isócrates.

da linguagem. As mortes celebradas dos que sacrificam a vida pela pátria afiguram-se aos retores serem, não apenas uma fonte de glória, mas também de felicidade. Retomam as razões de Erecteu, cujas filhas se ofereceram à morte para salvar a vida dos seus concidadãos; <recordam> o exemplo de Codro, que se infiltrou entre os inimigos vestido de escravo para não ser reconhecido, como seria se aparecesse com as vestes reais, por causa de um oráculo que prometia a vitória aos Atenienses no caso de o seu rei ser assassinado[276]; não é esquecido o caso de Meneceu[277], que, também em consequência de um oráculo, igualmente deu o seu sangue à pátria, nem o de Ifigénia, que se sacrificou para que o seu sangue atraísse o derramamento do sangue inimigo[278]. A seguir citam-se exemplos mais recentes:
XLIX exaltam-se Harmódio e Aristogíton[279], cobrem-se de encómios o lacedemónio Leónidas e o tebano Epaminondas. E não conhecem eles[280] os nossos heróis, que grande trabalho lhes dariam se pretendessem enumerá-los, tão numerosos são os casos dos que optaram por uma morte gloriosa!

117 Sendo as coisas assim como são, exigir-se-á porventura uma grande eloquência, será necessário discursar do alto de uma tribuna[281] para que os homens comecem a

---

[276] Estes exemplos de mortes gloriosas assumidas em defesa da cidade são narrados (no caso de Erecteu, com longa citação de um passo da tragédia homónima de Eurípides) pelo orador Licurgo na *Oração contra Leócrates*, §§ 84-87 (caso de Codro), § 100 (discurso de Praxítea, mulher de Erecteu).

[277] O sacrifício de Meneceu constitui um episódio da tragédia de Eurípides *As Fenícias* vv. 977-1018.

[278] Eco, aparentemente, de algum passo de uma tragédia latina inspirada na *Ifigénia em Áulis* de Eurípides (Énio, *Ifigénia*, 252 Warmington ?).

[279] Os tiranicidas, que assassinaram Hiparco, irmão do tirano Hípias, numa tentativa mal sucedida de derrubar a tirania em 514 a. C. (Heródoto, V, 55).

[280] Entenda-se: os mestres de retórica gregos.

[281] Cícero está aqui a pensar na chamada *tribuna rostral*, de onde os oradores como ele falavam às massas reunidas no *Forum* romano.

desejar a morte, ou, pelo menos, renunciem a temê-la?[282] Se o último dia da vida, em vez de significar a extinção, não for afinal mais do que uma mudança de lugar, o que há de mais desejável? E se representar a mais completa destruição, o que há de melhor do que adormecer no meio das contrariedades da vida e, cedendo ao sono, adormecer para todo o sempre? Se for este o caso, mais adequadas são as palavras de Énio que as de Sólon. Diz o nosso poeta:

*Ninguém chore por mim, nem acompanhe com pranto o*
*[meu funeral*[283].

O sábio grego[284], esse, escreveu:

*Que à minha morte não falte o pranto: deixemos aos*
*[amigos*
*A tristeza, acompanhem com gemidos o meu funeral*[285].

Pela nossa parte, se vier a suceder algo que dê a entender 118
que a divindade nos está a sugerir ser tempo de deixar a vida, obedeçamos, alegres e agradecidos, com a consciência de que, ou está a tirar-nos do cárcere e a libertar-nos dos ferros a fim de regressarmos à eterna morada que é realmente a nossa, ou então estamos a ficar livres de toda

---

[282] A pontuação interrogativa desta frase deve-se a Pohlenz, e é aceite por O. Gigon. J. E. King, G. Fohlen e Lucia Z. Clerici optam pela pontuação afirmativa. Pela nossa parte aceitamos também o texto de Pohlenz, que nos parece mais consentâneo com a conclusão de Cícero: são preferíveis as palavras de Énio às de Sólon.

[283] Epigrama de Énio (*Epigrammata*, 9-10 Warmington). O segundo verso está incompleto na citação. Esta termina: *Porquê? Porque esvoaço vivo nas palavras do povo*.

[284] Sólon, um dos "sete sábios da Grécia".

[285] Tradução o mais literal possível do texto latino de Cícero. V. o original grego em Delfim F. Leão, *Sólon, ética e política*, F 21 W, e a respectiva versão portuguesa de D. F. Leão: *Que sem prantos me não chegue a morte, mas que aos amigos / possa eu deixar, ao partir, dores e lamentos*.

a sensibilidade e amargura. Mas se não recebermos nenhum aviso, mantenhamos um estado de ânimo tal que consideremos benéfico para nós o dia que para outros é temeroso, e não incluamos entre os males nada do que para nós foi determinado pelos deuses imortais, ou pela natureza, a mãe de todos os seres. Nós não fomos, de certeza, gerados e criados por pura obra do acaso[286], há, de certeza, alguma força que vela pelo género humano, que não o origina e alimenta apenas para, depois de suportar toda a espécie de trabalhos, vir a deparar na morte como um infindável mal. Pensemos nela antes como um porto, um local
119 preparado para nos proporcionar abrigo. Oxalá possamos nele entrar com as velas desfraldadas! Mas se ventos contrários nos repelirem, necessariamente, um pouco mais tarde, não deixaremos de a ele aportar. Numa palavra, o que é inevitável suceder a todos, como pode ser um mal para um só <indivíduo>?

Aqui tens, pois, o meu epílogo, para não pensares que eu omiti ou me esqueci de algum <ponto importante>[287].

A. – Claro que não! Aliás, esta tua peroração contribuiu mesmo para robustecer as minhas convicções.

M. – Óptimo! Mas agora é altura de descansarmos um pouco. Amanhã, e nos demais dias que passarmos aqui em Túsculo, continuaremos os nossos diálogos, concentrando-nos sobretudo no modo de ultrapassar os desgostos, os temores, as paixões, que é o fruto mais suculento que podemos tirar dos estudos filosóficos.

---

[286] Lit. "*sem finalidade e como frutos do acaso*".

[287] Entenda-se: alguma das partes estruturais de todo o discurso, segundo a retórica que as prescreve.

# LIVRO II

Numa tragédia de Énio[1], Neoptólemo[2] diz que sente 1 1
necessidade de filosofar, mas com moderação; dedicar-se totalmente à filosofia, isso já não lhe agrada[3]. Ao contrário dele, porém, eu creio sentir necessidade de filosofar – pois que outra coisa melhor posso fazer agora, afastado como estou da vida activa? –, mas nunca com moderação! No campo da filosofia é difícil uma pessoa restringir-se a uns quantos temas e ignorar a maior parte, ou mesmo todos os outros. Limitar-se a uns tantos tópicos significa fazer uma escolha entre muitos, além de que dominar um restrito número de conceitos não impede que procuremos conhecer a fundo os demais com o mesmo empenhamento. Todavia, um homem que leve uma vida activa, como era 2
então o caso de Neoptólemo em plena campanha militar, mesmo os poucos tópicos que estudou são-lhe com frequência muito úteis, e não deixam de dar os seus frutos, senão tantos como se podem colher da totalidade da filosofia, pelo menos aqueles que podem por vezes

[1] Possivelmente a *Andrómaca* (adaptada de Eurípides). No entanto o verso a que Cícero alude é incluído por Warmington entre os fragmentos de localização incerta (o.c., p. 368).

[2] Neoptólemo, também conhecido por Pirro, era filho de Aquiles, e participou na fase final da Guerra de Tróia, depois da morte do pai. Como personagem, figura em várias tragédias, u. g. no *Filoctetes* de Sófocles, na *Andrómaca* de Eurípides.

[3] Cf. *De finibus*, I, 2-3.

libertar-nos, ainda que só em parte, de desejos, de desgostos, ou de medos. Por exemplo, aquele diálogo que há pouco ainda sustentei na minha vila de Túsculo parece ter resultado num decisivo desprezo pela morte, o que constitui um contributo importante para libertar o espírito do medo. Quem está sempre com receio de alguma coisa impossível de evitar nunca pode levar uma vida tranquila. Em contrapartida, quem não tem medo da morte, não só porque todos temos de morrer, mas também porque a morte não tem em si nada que infunda receio, já conseguiu uma preciosa ajuda com vista a ter uma vida feliz.

3 Eu não o ignoro: muitos sustentarão com toda a energia uma opinião contrária à minha, mas a única maneira de evitar isso seria eu não escrever absolutamente nada. Veja-se o caso dos meus discursos, que sempre pretendi que conseguissem o apreço do público, pois a eloquência é uma arte que vive para o auditório e o seu efeito traduz-se pelo aplauso de quem a escuta..., se alguns ouvintes havia que não aplaudiam nada senão o que eles próprios se julgavam capazes de imitar e que propunham como finalidade da perfeita oratória apenas aquele modelo que esperavam poder alcançar, esses, sentindo-se esmagados pela opulência da minha frase e riqueza do vocabulário, afirmavam preferir a secura <do estilo> e a pobreza vocabular à riqueza e à abundância <que eu praticava>... Daqui resultou o género de oratória dito "Ático", que eles afirmavam praticar sem saber bem que coisa fosse o aticismo; por isso, porque o próprio auditório <que os escutava> no Foro quase deles troçava,
4 acabaram por remeter-se ao silêncio[4]. Bem, que futuro me

[4] Nesta frase, de composição pouco estruturada, Cícero alude a uma controvérsia contemporânea acerca do modelo de estilo oratório mais adequado.

Já desde os Gregos era corrente a distinção entre três modelos fundamentais, que inclusive era costume fazer remontar aos tempos homéricos. De entre os heróis de Homero, três havia que simbolizavam esses três modelos possíveis: Ulisses, que praticava uma oratória emocional, palavrosa, violenta mesmo, que procurava despertar o entusiasmo do auditório; Menelau, que pelo contrário, era representado como praticante de uma oratória simples, directa, reduzida ao essencial, numa palavra, lacónica; entre estes dois extremos situava-se o velho Nestor, caracterizado pela moderação, pelo cuidado posto em evitar tanto a demasiada concisão de Menelau como o excessivo empolamento à maneira de Ulisses (v. A. Gélio, *Noites Áticas*, VI, 14, 7). No período áureo da eloquência ática (séc. IV a. C.), oradores há, como Lísias, que se caracterizam pela sua linguagem directa e concisa, outros, como Isócrates, que praticam um estilo elaborado, com recurso às mais variadas figuras – assonância, paralelismo, gradação, etc. –, e outros, como Ésquines e, sobretudo, Demóstenes, que sabem aliar a concisão e o entusiasmo, a simplicidade da frase e a sua construção, chegando até este último, no juízo do seu rival Ésquines, a parecer muito pouco ático (Cícero, *Orator*, 26). No final do séc. IV a. C., com o domínio macedónico sobre Atenas e o fim da democracia, pode dizer-se que a eloquência ática perdeu a sua razão de ser. Na Ásia Menor, e também na ilha de Rodes, floresceu entretanto um modelo de eloquência, mais virada para a exibição e centrada nas escolas de retórica, caracterizado pela busca de efeitos de toda a ordem, a que costuma dar-se o nome de *asianismo*, por oposição ao *aticismo* do período áureo. No séc. I a. C. estes dois modelos, asianismo e aticismo, são representados, respectivamente, por Hortênsio e Cícero (que fazia de Demóstenes o seu máximo inspirador). Cícero, contudo, pelo seu estilo cuidado, baseado no equilíbrio das frases, na riqueza do vocabulário (a sua famosa *copia uerborum* "abundância das palavras"), no ritmo e nas sonoridades, nas cláusulas métricas (a estrutura métrica dos finais de frase), era criticado pelos oradores mais novos como um verdadeiro "asianista", a quem eles opunham uma eloquência concisa e escorreita que definiam como sendo um modelo de "aticismo". Devemos sublinhar ainda, que para Cícero, ao contrário do que pensavam os seus críticos, o cuidado com a escolha vocabular e a arquitectura das frases não decorria de um mero desejo de demonstrar virtuosismo, mas sim do facto de Cícero, além de orador, ser também filósofo, que a si mesmo se definia como *"um orador... saído, não das escolas dos retores, mas sim das instalações da Academia"* (*Orator*, 12), porque *"sem filosofia ninguém pode ser um orador tal como eu o concebo, [....] pois para falar sobre as matérias mais importantes e diversas de uma forma clara e profunda é indispensável a filosofia"* (*ibidem*, 14). Não é por isso sem uma certa amargura que Cícero, apesar da amizade que o ligava a Bruto, dá a entender que este se situava entre os seus críticos: *"Aqui tens, Bruto, a minha concepção do que seja um orador; adoptá-la-ás como tua, se concordares com ela, ou, se tiveres outra ideia, manterás a tua posição. Nesta matéria nem irei contradizer-te, nem afirmarei*

espera, agora que já não posso mais recorrer ao aplauso da multidão que antes me apreciava[5]? A filosofia contenta-se com poucos juízes, foge deliberadamente da multidão, que aliás olha para ela de soslaio e com reserva tal que, se aparecesse alguém que pretendesse vituperá-la na totalidade, poderia fazê-lo com o apoio popular, e, se tentasse atacar a corrente a que eu dou a minha particular adesão[6], encontraria até uma importante ajuda da parte das demais escolas filosóficas.

II Aos argumentos dos detractores da filosofia, em geral, já respondi no *Hortênsio*; em defesa da Academia creio também já ter-me explicado suficientemente nos meus quatro *Livros Académicos*. Estou longe de desejar que deixem de escrever contra as minhas ideias, até prefiro que o façam. Na própria Grécia a filosofia não teria atingido o prestígio que alcançou se as rivalidades e as discussões entre os maiores eruditos <não tivessem contribuído> para a sua pujança.

5 Por esta razão incito todos quantos se sentem capazes de o fazer a que arrebatem à Grécia em declínio a glória deste género de textos[7] e a transfiram para a nossa cidade como fizeram os nossos maiores que, com trabalho e talento, adaptaram também os outros géneros literários que acharam dignos de interesse[8]. É um facto que a glória da

---

*que a minha concepção, que procurei explicitar e defender neste meu livro, é mais verdadeira do que a tua. (...) Eu, de resto, só procuro definir o que me parece estar mais próximo da verdade, porque a verdade, essa, permanecerá sempre oculta"* (*Orator*, 237).

[5] Cícero, neste período da vida, sob a ditadura de César, já não pode contar com o aplauso do povo reunido no Foro para escutar os seus discursos.

[6] A corrente filosófica a que Cícero "dá a sua adesão" é o cepticismo académico, teoria exposta por ele nos seus *Livros Académicos*.

[7] Este "género de textos" refere-se à filosofia.

[8] Cícero compara a sua acção no sentido de introduzir nas letras latinas o novo ramo de estudos que é a filosofia aos antigos autores, em especial os poetas

eloquência passou dum nível humilde à máxima perfeição, de tal modo que, segundo o que parece ser uma lei geral da natureza, está a envelhecer e parece em breve tempo ir reduzir-se a nada[9]; a filosofia, em contrapartida, está a nascer agora neste nosso tempo, pelo menos nas letras latinas, com todo o meu apoio, pelo que estou disposto a acatar que me contradigam e procurem refutar. Toda a crítica é recebida com azedume por aqueles que, por assim dizer, se entregam e consagram a certas teorias bem determinadas, de modo tal que se sentem obrigados, por uma questão de coerência, a defender ideias que não costumavam dar-se ao trabalho de demonstrar. Pela minha parte, uma vez que me limito a procurar o provável e penso que não podemos ir mais além do verosímil, estou preparado para refutar sem me mostrar obstinado e para ser refutado sem denunciar irritação.

Se os estudos filosóficos passarem a frequentar o nosso 6
meio deixaremos de precisar de recorrer às bibliotecas gregas, nas quais encontramos um número infindável de livros devido ao número infindável dos autores que os escreveram. Os mesmos temas são tratados por muitos pensadores, o que faz com que haja livros por toda a parte.

---

como Énio, Pacúvio, Cecílio Estácio, mas também prosadores como Catão-o-Censor, que adaptaram à cultura romana os géneros literários (épica, tragédia, comédia, história...) já de há tempos praticados pelos Gregos.

[9] A história da eloquência romana, desde as origens até à sua época, é traçada por Cícero no *Brutus*. A afirmação de que a oratória em Roma em breve estará reduzida a nada deve-se ao facto de, das três modalidades de oratória reconhecidas desde Aristóteles (*Retórica*, 1358 a 36 – 1358 b 8), *a deliberativa (política), a judicial (tribunais) e a epidíctica, ou de aparato* (panegíricos, orações fúnebres, declamações), as duas mais importantes, a deliberativa e a judicial, deixarem de ser possíveis nas condições políticas derivadas da ditadura. Sobre o desaparecimento da oratória em Roma, v. as palavras iniciais do *Diálogo dos oradores*, de Tácito.

O mesmo acontecerá no nosso caso, se forem muitos os que se dediquem à filosofia. Na medida do possível entusiasmarei à prática destes estudos todos os que, dotados de uma sólida cultura, forem capazes de aliar uma metodologia baseada na razão a um estilo discursivo de alto nível.

III 7 Há por aí um certo número de indivíduos que gostam de ser tidos por filósofos e que, segundo consta, são autores de numerosas obras[10]. Por mim estou longe de os desprezar, até porque nunca os li. Mas como são eles os primeiros a dizer que as suas obras carecem de clareza <terminológica>, de planificação, de brilho literário, numa palavra, de estilo, não perderei tempo a ler textos que não me proporcionariam o mínimo prazer. O que dizem e o que pensam os seguidores dessa corrente filosófica, não há ninguém, mesmo de modesta cultura, que o ignore. Por que motivo estes homens, que declaram à partida não se importarem com a forma como se exprimem, devem ser lidos a não ser, reciprocamente, por quem pertence à

8 mesma seita, é algo que não entendo[11]. De facto, assim como toda a gente lê Platão e os demais discípulos de Sócrates, e também lê os discípulos e comentadores destes que tem havido ao longo do tempo, mesmo que não aceitem as teorias ou não as defendam com entusiasmo, ao passo que as obras de Epicuro e de Metrodoro[12] ninguém

---

[10] Referência depreciativa aos Epicuristas romanos: *C. Amafinius, Rabirius*, e outros, por quem Cícero mostra desdém, ideologicamente por serem seguidores de Epicuro, literariamente por defenderem a ausência de preocupações de natureza estilística.

[11] Recorde-se que, para Cícero, filosofia e oratória devem andar sempre juntas, i. e., a filosofia só tem a ganhar se a forma literária utilizada for de modo a atrair e a manter a atenção dos leitores. Por outras palavras, apesar da excelência do conteúdo, a forma não pode, de modo algum, ser banida.

[12] Discípulo de Epicuro. V. a lista das suas obras em Diógenes Laércio, X, 24.

lhes pega senão os seus seguidores, assim também estes filósofos latinos apenas são lidos por quantos aceitam as suas doutrinas. Em contrapartida, eu penso que tudo quanto é posto por escrito deve atrair a leitura de todas as pessoas cultas, e nós, <os autores>, se não conseguimos atingir esse objectivo, pelo menos devemos pensar que é este o caminho certo. Sempre pensei que o método usado 9
por Peripatéticos e Académicos de, em todas as matérias, argumentar sempre em defesa dos dois pontos de vista contrários[13], é de seguir, por dois motivos: por um lado porque não há outra maneira de descobrir o que, em cada questão, é mais verosímil[14], por outro, porque é a melhor maneira de exercitarmos o estilo[15]. Aristóteles foi o primeiro que praticou este método[16], no que foi seguido pelos

---

[13] Trata-se daquele método, a que Cícero frequentemente se refere, de *in utramque partem disserere* "argumentar a favor e contra os dois pontos de vista". Cf. infra n. 16.

[14] Dado que a verdade é, por natureza, inatingível.

[15] A palavra "estilo" tem uma grande abrangência. A preocupação de Cícero vai muito além do que podemos chamar "a beleza literária". Um ponto importantíssimo é a clareza terminológica, o escrúpulo na busca do termo latino exacto para traduzir do grego um termo técnico da filosofia, dificuldade que às vezes só pode ser resolvida pelo recurso a uma perífrase ou a um grupo de palavras mais ou menos sinónimas. A título de exemplo, v. a preocupação posta por Cícero na explicitação do conteúdo semântico de um vocábulo como *aegritudo* (mal estar, desgosto, contrariedade, mágoa, amargura...) em *T. D.*, III, 22-23, IV, 11 e ss.

[16] Cícero refere-se a esta metodologia aristotélica noutros textos: *de oratore* III, 80; *orator* 46; *de finibus* V, 10. Não cita expressamente, contudo, em que obra do Estagirita está a pensar. Gigon sugere a hipótese de se tratar dos *Tópicos*, mas com reservas: *aus der erhaltenen Topik kann man sie zur Not deduzieren, obschon sie sich nirgends programmatisch ausgesprochen findet* (Gigon, 1998, p. 489), remete, como paralelismos, para *Retórica* 1355 a 29-38 e *Metafísica* 995 b 2-4, e acaba por aventar outra hipótese, a de se tratar da introdução de Aristóteles a algum dos seus diálogos (perdidos). Pela nossa parte cremos que a mais verosímil delas (por fidelidade a Cícero!) é a que remete para os *Tópicos*. Veja-se *orator* 46, em que Cícero escreve: *A prática que consiste em passar da*

seus discípulos. No meu tempo, contudo, Fílon[17], a cujas lições eu assisti com frequência, adoptou outro sistema, dividindo o dia em duas partes, uma dedicada à exposição dos preceitos da retórica[18], a outra às teorias filosóficas[19]. Foi esta a metodologia que, a pedido dos meus amigos, pus em prática na <vila de> de Túsculo, repartindo de maneira semelhante o tempo que tínhamos à nossa disposição. Assim, depois de ter dedicado a parte da manhã à arte da palavra, como fizéramos no dia anterior, na parte da tarde descemos até à Academia[20]. Vou então passar a expor o diálogo que aí travámos, não sob forma narrativa, mas sim em estilo dramático, isto é, reproduzindo as palavras que os interlocutores pronunciaram.

IV 10 Foi, pois, mais ou menos deste modo que se encetou a nossa conversa, enquanto íamos passeando:

A. – Nem tenho palavras para descrever o prazer que senti com a exposição que ontem fizeste, ou melhor,

---

*consideração das pessoas e épocas concretas para a consideração do universal chama-se <em grego> θέσις. Aristóteles exercitava os seus jovens <discípulos> nesta prática, não sem preocupações formais de linguagem à maneira dos filósofos, mas sim de acordo com os ensinamentos dos retores, com o objectivo de falarem com uma linguagem elegante e precisa segundo os dois contrários pontos de vista* (in utramque partem). *O mesmo <Aristóteles> introduziu ainda a noção de "lugares" (τόποι) – este o nome que lhes dá – como sendo uma espécie de indicação dos argumentos a partir dos quais se desenvolve o discurso a propósito de ambos os pontos de vista* (in utramque partem).

[17] Fílon de Larissa, veio viver para Roma para fugir às consequências da terceira guerra mitridática. Cícero foi então seu discípulo, e tornou-se por esta via um seguidor do academismo céptico.

[18] Lit. "dos retores".

[19] Lit. "dos filósofos".

[20] Na sua vila de Túsculo, Cícero tinha construído dois pórticos onde costumava conversar com os amigos, a que dera os nomes de Liceu, em honra de Aristóteles, e de Academia, em homenagem a Platão. Esta, como se vê pelo verbo empregado, *"descemos"*, deveria situar-se numa parte menos elevada da propriedade.

que proveitosa ela foi para mim. Embora eu nunca tenha sido um indivíduo particularmente agarrado à vida, mesmo assim, uma vez por outra, sentia em mim um certo medo, um certo mal estar quando pensava que algum dia deixaria de fruir desta luz e ver-me-ia privado das coisas agradáveis da vida. Podes crer que fiquei curado deste tipo de mal-estar, que passou a ser o que menos ansiedade me provoca.

M. – Nisso não há nada de estranho, pois essa é precisamente a função da filosofia: ser a medicina da alma, libertá-la de preocupações irrelevantes, curá-la das paixões, afastar dela todos os medos. Mas nem em todos <a filosofia> consegue este resultado, apenas exerce todo o seu poder numa mente apta para a acolher. Não é apenas *"a fortuna"* que *"ajuda os bravos"*[21], como diz o antigo provérbio, a razão ajuda muito mais, porquanto, por meio de adequados preceitos, como que dá novo vigor à bravura inata. A natureza fez de ti, certamente, um homem de carácter nobre e elevado, capaz de olhar com distanciamento para a vida do comum dos homens, e daí que se tenha gravado com facilidade na tua mente superior a argumentação que compus contra a morte. Mas pensas tu que tais argumentos teriam um efeito semelhante, salvo raras excepções, mesmo naqueles que os conceberam, discutiram e puseram por escrito? Quantos filósofos será possível encontrar cujo carácter, mentalidade e forma de vida sejam conformes aos ditames da razão? Qual deles é que faz dos seus ensinamentos, não uma exibição de

11

[21] O provérbio, *fortis ... fortuna adiuuat*, na lição de Cícero, ocorre em Vergílio como *audentis fortuna iuuat* "a Fortuna protege os audazes" (*Eneida*, X, 284).

conhecimentos, mas sim uma regra de vida? Que seja o primeiro a dominar-se, e a obedecer aos seus princípios?

12 É possível encontrar alguns tão superficiais e vaidosos que mais teriam beneficiado se não tivessem estudado tanto; outros há que só pensam ou em dinheiro, ou em serem famosos; há-os também que são escravos das paixões e cuja vida contradiz vergonhosamente as suas palavras. Para mim, este será o cúmulo da desonra. Um indivíduo apresentar-se como gramático e dizer toda a casta de solecismos quando fala, querer fazer-se passar por músico e não fazer nada quando canta senão desafinar, é tanto mais vergonhoso quanto claudica precisamente naquilo de que afirma ser especialista; do mesmo modo um filósofo que vive de modo contrário à razão merece sobretudo ser condenado por falhar naquela matéria em que tinha a obrigação de ser mestre, e por se afirmar conhecedor da arte de viver quando a sua vida é um total fracasso.

V A. – Se as coisas são como dizes, não será de recear que careça de fundamento o mérito que atribuis à filosofia? Acaso haverá melhor prova da sua inutilidade do que o facto de haver filósofos assumidos cuja vida só merece censuras?

13 M. – Não, isso não prova absolutamente nada. Assim como nem todos os terrenos em que se pratica a agricultura são férteis, e Ácio não tem razão quando escreve:

> *As boas sementes, mesmo que caiam em mau terreno,*
> *Acabam por dar bom fruto conforme à sua natureza*[22],

também uma mente culta não dá sempre o fruto <esperado>. Continuando com o mesmo símile, assim como um

[22] Ácio, *Atreu*, vv. 199-200 Warmington.

terreno fértil não pode dar bons frutos se não for devidamente cultivado, assim também o mesmo se passa com uma alma sem ensinamentos, isto é, cada um dos factores é insuficiente se o outro faltar. Ora a cultura do espírito é a filosofia, é esta que dele extrai radicalmente os vícios, é esta que prepara os espíritos para receberem a semente, é esta que, por assim dizer, os ara e semeia de modo a que, quando <as sementes> medrarem, produzam frutos em abundância. Continuemos, portanto, conforme começámos. Diz-me pois, por favor, qual o tema que desejas discutir.

A. – Em meu entender, a dor é o maior de todos os **14** males.

M. – Maior mesmo do que a desonra?

A. – Não me passa pela cabeça afirmar tal coisa. Até tenho vergonha de ter visto a minha opinião refutada tão depressa!

M. – Se mantivesses essa opinião é que era motivo para teres vergonha. O que pode haver de menos digno do que achar que existe alguma coisa pior do que a desonra, a vergonha, a ignomínia? Que dor não será preferível, não apenas não recusarmos, mas até mesmo não a procurarmos de *motu proprio*?

A. – Estou totalmente de acordo. Mas ainda que a dor não seja o maior dos males, o facto é que é um mal.

M. – Estás a ver, portanto, como uma breve advertência te fez abandonar o temor do sofrimento[23]!

A. – Vejo muito bem, mas quero mais. **15**

M. – Vou tentar, mas é uma tarefa difícil. Preciso que o meu interlocutor não me contradiga por princípio.

---

[23] No texto latino: "dor".

A. – Não o farei. Tal como ontem, seguirei sempre o teu raciocínio até onde ele me conduzir.

VI M. – Começarei por falar dos pontos fracos de muitos filósofos, pertencentes até a muitas escolas de pensamento. O primeiro de todos, tanto em autoridade como em antiguidade, é um discípulo de Sócrates, Aristipo[24], que não hesitava em afirmar que a dor é o maior dos males. Mais tarde, esta teoria amolecida e efeminada foi docilmente seguida por Epicuro. Seguiu-se a este Hierónimo de Rodes[25] que punha o sumo bem na ausência de sofrimento[26], de tal modo era grande o mal que ele atribuía à dor! Os demais <filósofos>, com excepção de Zenão, Aríston, e Pírron[27], pensavam mais ou menos o mesmo que tu: a dor
16 é, sem dúvida, um mal, mas há outros piores. Deste modo, aquela concepção que a própria natureza e uma certa bravura inata de imediato repelia, que te impediu a ti de fazeres da dor o supremo mal e te fez logo mudar de opinião quando invocou o contraste com a desonra[28], é uma questão que se põe desde há tantos séculos à mestra da vida <que é> a filosofia. Que dever, que glória, que

---

[24] Aristipo de Cirene, fundador da chamada escola cirenaica, séc. V-IV a. C., (Diógenes Laércio, II, 65-85), a menos que esta honra caiba a um neto seu do mesmo nome (D. L., o.l., 83). Segundo D. L., Aristipo *"saboreava o prazer das circunstâncias presentes, e não se dava ao trabalho de procurar o gozo de bens não presentes"* (o.l., 66), o que faz dele, até certo ponto, um precursor de Epicuro, como Cícero não se esqueceu de observar.

[25] O pensamento deste filósofo é discutido no *De finibus*, II, 8 etc. (vejam-se os passos no Índice Onomástico do Vol. I dos *Textos Filosóficos* de Cícero). Segundo *De fin.* 8, Hierónimo defendia que o supremo bem consistia na ausência total de dor.

[26] No original: "dor".

[27] Zenão, fundador da escola Estóica, Aríston de Quios, discípulo de Zenão, Pírron de Élide, fundador da escola Céptica: sobre todos estes pensadores, v. o Índice referido na nota 25 supra.

[28] V. supra § 14.

honra terá tanto valor que possa ser procurada mesmo com sofrimento físico por um homem que esteja convicto de que a dor é o maior dos males? E inversamente, a que ignomínia, a que infâmia não se exporia, para escapar à dor, quem estivesse convencido de que esta era o mal supremo? E quem não se considerará um infeliz, não apenas quando está a sofrer intensas dores, se de facto estas constituírem o mal supremo, mas também com o pensamento de que tal mal lhe poderá acontecer? E quem há <neste mundo> a quem isso possa não acontecer? A ser assim, então não existe ninguém que possa sentir-se feliz. Metrodoro[29] entendia que é plenamente feliz o homem 17
que, além de dotado de uma boa constituição física, tem a certeza de que a manterá sempre. Mas quem pode estar seguro de semelhante condição? Epicuro, por seu lado, faz VII
certas afirmações que parecem destinadas a provocar o riso. Num passo qualquer diz ele que o sábio, se estiver a ser queimado, a ser torturado... – esperas talvez que ele dirá: *"<o sábio> sofrerá, aguentará, não sucumbirá <à dor>"*; grande atitude seria esta, por Hércules, atitude bem digna do deus, Hércules, pelo qual jurei; mas para Epicuro, homem rijo, duro, isto não basta; se o sábio estiver dentro do touro de Fálaris[30] exclamará: *"Como se está bem, aqui! Tudo isto me é indiferente!"* O quê? Está-se bem? Não chegava dizer *"isto não custa nada"*? Na verdade, mesmo quem nega que a dor é um mal, nem mesmo

---

[29] Metrodoro de Lâmpsaco, discípulo de Epicuro (v. *De finibus*, II, 92, passo em que Cícero cita esta mesma máxima).

[30] Fálaris, tirano de Agrigento (séc. VI a. C.), famoso pela sua crueldade. Conta-se que mandara construir um touro de bronze, dentro do qual encerrava as suas vítimas. Debaixo do touro acendia depois uma fogueira, que provocava os gritos dos pacientes.

esse diz *"que se está bem no meio da tortura"*; diz, sim, que é algo de penoso, difícil de suportar, detestável, contrário à natureza, embora não seja "um mal". <Epicuro>, este <filósofo>, que chama à dor o único mal, o mais violento de todos os males, afirma que o sábio diria *"sentir-se*
18 *bem"* no meio da dor. Eu não exijo de ti que fales da dor com as mesmas palavras com que fala do prazer Epicuro, homem, como sabes, apreciador dos prazeres. Admitamos que ele usaria dentro do touro de Fálaris a mesma linguagem como se estivesse recostado num leito. Não pretendo que a sabedoria seja assim tão eficaz para combater a dor. Que um homem seja capaz de a suportar com coragem já fará o seu dever; não exijo que sinta prazer nela. Pelo contrário, <a dor> é, sem dúvida alguma, algo de penoso, de aflitivo, de custoso, de contrário à natureza, difícil de
19 aguentar e suportar. Olha o caso de Filoctetes[31]: ninguém deve censurá-lo pelo seus gritos de dor. Ele tinha visto o próprio Hércules gritando no Eta por causa da enormidade do seu sofrimento. Em nada o consolavam as flechas que recebera de Hércules nos momentos em que

> *nas entranhas, as veias impregnadas do veneno causado pela mordida da víbora lhe causavam terríveis*
> *[padecimentos*[32].

<O mesmo Filoctetes>, desejando ao mesmo tempo ser socorrido e morrer, exclama:

> *Oh, quem me atirará ao mar salgado*
> *do alto deste escarpado rochedo?*

---

[31] Uma parte do mito de Filoctetes relaciona-o com Hércules, de quem ele foi amigo, discípulo e herdeiro do arco e flechas.

[32] Ácio, *Filoctetes*, vv. 552-3 Warmington. O tema da dor de Filoctetes já fora também utilizado por Cícero em *De finibus*, II, 94.

*Já não posso mais! Destrói-me a alma*
*a violência desta ferida, o ardor desta chaga!*[33]

É difícil não admitir que este homem estava a sofrer, estava mesmo a sofrer muito, e por isso gritava de dor. Mas vejamos o que faz Hércules quando a dor o submete, **VIII 20** no momento em que a própria morte lhe ia proporcionar a imortalidade[34]. As palavras do herói encontramo-las reproduzidas nas *Traquínias* de Sófocles. Quando Dejanira lhe vestiu a túnica embebida no sangue do Centauro[35] e esta se lhe colou ao corpo, o herói exclama:

*Oh! actos difíceis de narrar, penosos de sofrer,* 1046
*que suportei no corpo e padeci na alma!*
*Nem a implacável perseguição que me movia Juno*[36]
*nem o sombrio Euristeu*[37] *me causou tão grande mal*
*como esta insensata filha de Eneu*[38] *sozinha me fez!* 1050
*Enredou-me, confiante, nesta veste digna das Fúrias*
*que se me cola aos flancos e morde e lacera o meu*
*[corpo*
*e, atacando fundo, me rouba dos pulmões o ar:*
*engoliu-me todo o sangue, já perdida a cor.*
*Assim, flagelo horrível, destrói-me todo o corpo.* 1055
*A vida foge-me, enredada neste pestífero tecido.*

---

[33] Ácio, *Filoctetes*, 564-7 Warmington.

[34] Ao morrer na pira Hércules acede à morada dos deuses, de cujo número passa a fazer parte.

[35] Nas *Traquínias*, Sófocles desenvolve o mesmo tema que Séneca desenvolverá no *Hércules sobre o Eta*. Nesta peça é Hilo, filho de Hércules e Dejanira, e não Filoctetes, quem assiste aos últimos momentos do herói.

[36] Juno, por ciúmes, já que Hércules era filho de uma mortal amante de Júpiter, perseguia o herói desde o seu nascimento.

[37] Rei de Tirinte, impôs a Hércules os "doze trabalhos".

[38] A "filha de Eneu" é Dejanira, que *sozinha* causou a morte de Hércules quando lhe deu a vestir a túnica envenenada.

*Isto não o faz um braço inimigo, nem a mole dos*
*[Gigantes*
*nascidos da Terra, não foi um Centauro biforme*
*que me desferiu um golpe sobre a cabeça,*
*não foram nem a bravura grega ou a audácia*
*[bárbara,*
*nem povo algo selvagem vindo dos confins da terra*
*que eu, lá aportando, libertei de toda a violência*[39].
*Eu, um homem pereço, à feminina mão de uma*
*[mulher!*[40]

**IX** *Filho, comprova ao teu pai a verdade de tal nome*[41],
*não saia vencedor o amor pela tua mãe, que me*
*[destrói!*
*Arrasta-a até mim com as tuas mãos piedosas,*
*para eu ver quem tu preferes, se a mim, se a ela!*

**21** *Vai, filho, coragem! Lamenta a dor deste teu pai.*
*Piedade! Todos os povos chorarão as minhas*
*[desgraças.*
*Ai de mim, que solto prantos virginais com esta boca*
*que nunca ninguém ouviu gemer por nenhuma dor.*
*A minha força efeminada sucumbe ao sofrimento.*
*Vem, filho, aproxima-te, contempla este mísero*
*corpo esfacelado do teu dilacerado pai!*
*Vede, vós todos, e tu, ó pai dos deuses,*
*lança contra mim, peço-te, o teu raio coruscante.*
*Ora a dor me tortura num apogeu de sofrimento,*
*ora um fogo me consome. Ó mãos antes vitoriosas,*

---

[39] Sob certos aspectos, Hércules é o que se pode chamar "um herói civilizador", na medida em que libertou as terras dos monstros selvagens que afligiam a humanidade (como foi também o caso de Teseu, o herói de Atenas, que libertou a cidade do "touro de Maratona" ou da submissão ao Minotauro).

[40] A oposição *homem-mulher* é acentuada pelo jogo de palavras *feminae – feminea [...] manu*, lit. "de uma fêmea – a feminina mão".

[41] Prova pela tua atitude que és verdadeiramente meu filho.

*ó peito, ó ombros, ó tão robustos músculos,* **22**
*foi sob a vossa pressão que um dia o leão de Némea,*
*rangendo os dentes exalou o último sopro?*
*Foi esta a mão que deu a paz a Lerna depois de a fera*
*serpente sacrificar? Este o braço que derrotou os*
*[Centauros?*
*Este, o que pôs fim à fera destrutiva de Erimanto?*
*Este, o que trouxe do Tártaro*[42]*, saído de entre as*
*[sombras,*
*o cão de três cabeças*[43] *gerado pela Hidra?*
*Este o que deu a morte aos múltiplos abraços*
*do dragão, guarda atento da árvore de áureos frutos*[44]*? 1100*
*Muitos outros desafios afrontou esta mão vitoriosa,*
*e ninguém conquistou sobre mim nenhum troféu*[45]*.*

Podemos nós desprezar a dor quando vemos que até mesmo Hércules não consegue reprimir a sua?

Vejamos que informação nos dá Ésquilo, que além de **X 23**
poeta era pitagórico, pelo menos segundo reza a tradição[46]. Como representa <Ésquilo> a forma como Prometeu suporta o sofrimento que lhe foi imposto como pena pelo roubo de Lemnos[47]?

---

[42] Em rigor, o Tártaro é uma parte do mundo infernal, aquela onde são supliciados os grandes criminosos da fábula. V. a descrição que desta secção dos Infernos faz a Sibila de Cumas a Eneias em Vergílio, *Eneida*, 548-627.

[43] Cérbero, o cão que guarda a entrada do mundo infernal.

[44] O dragão que guarda as maçãs de ouro no jardim das Hespéridas.

[45] Tradução livre de Sófocles, *Traquínias*, 1046-1102. A numeração dos versos indicada à margem corresponde ao número dos versos *no texto de Sófocles*. Pode verificar-se, a partir destes números, que alguns destes *não foram traduzidos por Cícero*. Outras liberdades ainda ocorrem na versão do Arpinate.

[46] Ignora-se onde poderá Cícero ter colhido esta informação, absolutamente única, sobre um pretenso pitagorismo de Ésquilo.

[47] Segundo o mito, o Titã Prometeu teria roubado o fogo do vulcão da ilha de Lemnos (onde o deus do fogo, Hefesto, tinha a sua oficina), para o dar aos homens, contrariando assim a vontade de Zeus. V. Apolodoro, *Biblioteca*, I, 7, 1 (45).

*Daqui veio o fogo, a ocultas, com os mortais*
*partilhado: foi o sábio Prometeu que o*
*roubou, dolosamente, e por Júpiter foi punido*
*com o mais implacável destino!*[48]

Eis as suas palavras, quando sofre o castigo, acorrentado no Cáucaso:

*Oh Titãs*[49]*, parentes do meu sangue*[50]*, raça*
*gerada por Ceu, vede como estou preso, a este duro*
*rochedo acorrentado, como nave que entre o fragor*
*[das ondas*
*os nautas, temendo a noite, amarram <à costa>.*
*Júpiter, filho de Saturno, foi quem aqui me agrilhoou,* 5
*ao serviço de Júpiter pôs Mulcíbero*[51] *as suas mãos.*
*Este, com técnica cruel, crava estes pregos*
*despedaça-me os membros; e eu, infeliz, pela sua*
*[destreza*
*trespassado, habito agora este castelo das Fúrias.*
**24** *Dia sim dia não*[52]*, mas dia sempre funesto,* 10
*as garras aduncas lacerando-me, com voo sinistro,*
*numa refeição cruel, rasga-me a ave de Júpiter*[53]*.*
*Depois de devorar até saciar-se gordos bocados*
*[do meu fígado*
*solta um sonoroso grito, e voando até ao alto*
*acaricia o meu sangue com as penas da cauda.* 15

---

[48] Versos do *Filoctetes* de Ácio, cf. Warmington, o.c., II, p. 508.

[49] Segundo parece, Prometeu dirige a palavra aos Titãs que constituíam o coro da peça.

[50] Ceu (= o céu), equivalente ao grego Urano, pai dos Titãs, cf. Hesíodo, *Teogonia*, 207-10.

[51] Mulcíbero, lit. "aquele que derrete", epíteto latino de Vulcano (= Hefesto), deus do fogo.

[52] Lit. "ao terceiro dia".

[53] Lit. "a companheira de Júpiter", a águia (v. p. ex. Píndaro, *Píticas*, I, 6-8).

*Quando o fígado devorado cresce e retoma a sua forma*
*de novo <a águia> gulosa vem ter com o seu cruel pasto.*
*Assim eu alimento a guardiã do meu triste suplício*
*que, eu ainda vivo, me atormenta com eterna desgraça.*
*Como vedes, agrilhoado como estou por Júpiter,*
*nem sequer posso afugentar do corpo a terrível ave.*
*Assim, viúvo de mim mesmo sofro a ânsia dos tormentos*
*e, desejando a morte, procuro nela o fim desta dor.*
*Mas, essa a vontade de Júpiter, permaneço longe*
*[do fim,*
*acumulada ao longo dos séculos, esta tortura antiga*
*e dolorosa mantém-se indissociável do meu corpo*
*de que escorrem gotas <de sangue>, liquefeitas pelo*
*[ardor*
*do sol, que sem cessar salpicam as rochas do Cáucaso!*[54]

Parece difícil não considerar infeliz alguém que sofra desta maneira, e se um tal homem é infeliz, então o sofrimento não pode ser senão um mal.

---

[54] Estes versos são traduzidos por Cícero de uma tragédia perdida de Ésquilo, a qual se sucedia ao *Prometeu agrilhoado*, constituindo, portanto, a segunda peça da trilogia centrada sobre a figura de Prometeu. Essa tragédia perdida, mas cujo título é preservado no Catálogo das peças de Ésquilo, deve ser o *Prometeu libertado*. Gilbert Murray, na sua edição dos dramas de Ésquilo, regista, a seguir ao texto do *Agrilhoado*, os fragmentos conservados do *Libertado*, entre os quais insere (pp. 147-8) esta tirada que Cícero traduziu. Há, no entanto, um problema: os versos 14-15, *e voando até ao alto acaricia o meu sangue com as penas da cauda*, são citados pelo gramático Nónio Marcelo como pertencendo ao *Prometeu* de Ácio. A questão, portanto, está em saber se Cícero traduziu um passo de Ésquilo ou se citou um passo da peça latina de Ácio. Parece-nos difícil dizer sobre esta questão mais do que já disse Murray na nota que acompanha os versos em causa: *Haec si ab Accio scripta sunt Aeschylum fontem habent, si a Cicerone Aeschyli ipsa uerba reddunt. Hoc mihi ueri similius* ["Se estas palavras foram escritas por Ácio têm como fonte Ésquilo, se por Cícero, reproduzem as próprias palavras de Ésquilo. Esta <hipótese> parece-me a mais verosímil"]. Cf. ainda as palavras de Cícero no final do § 26, que sugerem, embora de forma não de todo irrespondível, que os versos foram traduzidos.

XI 26 A. – Bom, até agora tens estado a defender a minha causa. Mas esta questão fica para depois. Por agora, diz-me: de quem são estes versos? Não os reconheço.

M. – Digo, com certeza, a tua pergunta é pertinente. Não vês tu como estou tão desocupado?[55]

A. – E então?

M. – Quando estiveste em Atenas, frequentaste, penso eu, as escolas filosóficas[56].

A. – Sim, e com o maior interesse.

M. – Reparaste com certeza que, embora por esse tempo não houvesse lá ninguém muito eloquente, era, apesar de tudo, costume inserir citações poéticas no discurso.

A. – Sim, o estóico Dionísio[57] fazia-o muitas vezes.

M. – Tens razão, mas este parecia que estava a fazer um ditado, sem uma escolha, sem brilho literário. Fílon, pelo contrário, conservava a métrica particular <dos textos>[58], escolhia os poemas e citava-os a propósito. Por conseguinte, eu, depois que tomei o gosto por esta espécie

---

[55] Cícero não perde uma oportunidade de salientar que "está desocupado", ou seja, que não tem deveres públicos a cumprir, nem como advogado nem, sobretudo, como político. Não se esqueça que, na época em que escreveu as *Tusculanas*, estava no seu apogeu a ditadura de César.

[56] Outra tradução possível: *"assististe a muitas lições (conferências) de filósofos"*, uma vez que a palavra *schola* tanto pode significar "escola", espaço físico onde decorrem as lições ministradas pelos filósofos, como a "exposição" (discurso, lição, conferência) por eles feitas.

[57] Não é claro a que Estóico é feita esta referência, já que deve tratar-se de algum filósofo da época de Cícero e dos seus interlocutores. Uma coisa é certa: não pode ser o Dionísio de Heracleia mencionado em *De finibus*, V, 94, porque este era contemporâneo de Zenão. Também é improvável que se trate de um Dionísio Estóico (Διονύσιος ὁ Στωϊκός) mencionado por Diógenes Laércio em VI, 43, a quem atribui um encontro com Filipe II da Macedónia.

[58] O texto que traduzimos é: *Philon et proprium numerum*, etc. Pohlenz exibe um texto corrupto: *Philon et proprium nrt* etc.

de "declamações para idosos"[59], recorro com aplicação aos nossos poetas. Mas se eles me faltam traduzo muitos passos de originais gregos, para que este meu tipo de declamação em latim não sinta a falta de <citações> decorativas. Mas já avaliaste bem como são prejudiciais os poetas? **27** Põem em cena heróis a lamentar-se, amolecem-nos o carácter, e de outras vezes são de tal modo atraentes que nos não limitamos a lê-los, mas os sabemos de cor. Assim, quando à decadência da educação familiar e a um modo de vida de efeminada delicadeza se junta a influência dos poetas, esvai-se toda a energia que caracteriza a virtude. É, portanto, com um bom motivo que Platão, quando procura determinar quais os melhores costumes e qual a melhor forma de organização política, expulsa <os poetas> da cidade ideal que <teoricamente> concebeu[60]. Quanto a nós, que construímos o nosso sistema de educação a partir da cultura grega, lemos estas histórias, aprendemo-las de cor desde a infância, e consideramos que nisto assenta a verdadeira cultura humanística.

Porquê esta hostilidade para com os poetas? Até se **XII 28** encontraram filósofos, mestres de virtude, que decretaram ser a dor o maior dos males. Tu, porém, que és um jovem, que ainda há pouco dizias estar de acordo com essa teoria, quando te perguntei se <a dor> era pior do que a desonra,...

---

[59] Texto original: *postquam adamaui hanc quasi senilem declamationem* "depois que tomei o gosto a este (tipo de) declamação senil". As "declamações" eram discursos fictícios, compostos e apresentados pelos jovens nas escolas de retórica, como preparação, teórico-prática, para uma futura carreira de orador. Cícero, já idoso, durante o seu ócio forçado, está a fazer e/ou a dirigir a composição de discursos – *declamationes* – próprios de, ou adequados a idosos (*senilis* não tem a presente conotação negativa).

[60] Referência óbvia à *A República* de Platão. Sobre a hostilidade de Platão em relação aos poetas, veja-se sobretudo o livro X de *A República*.

bastou uma palavra para te fazer mudar de ideia[61]! Faz a mesma pergunta a Epicuro: responder-te-á que um sofrimento medíocre é um mal maior do que a maior das desonras, uma vez que na desonra só há mal se ela for causa de dores. Mas afinal que dor aflige Epicuro no preciso momento em que declara a dor como o maior dos males? Da parte de um filósofo não espero desonra maior. Deste-me uma grande satisfação quando me respondeste que a desonra te parecia ser um mal maior do que o sofrimento. Se te mantiveres firme nesta ideia, perceberás como se pode enfrentar a dor. Por conseguinte, mais do que inquirir se a dor é um mal, devemos é robustecer o ânimo para a enfrentar.

29 Os Estóicos formam uns silogismos ridículos para provar que a dor não é um mal, como se o que está em jogo fosse um vocábulo, e não a coisa em si. Para que me enganas, Zenão? Quando, perante uma coisa qualquer que a mim parece horrível, tu afirmas que ela não é nenhuma espécie de mal, eu aceito, e fico com vontade de perceber por que razão uma situação que se me afigura infelicíssima não é sequer um mal. *"Nada é um mal"* – diz <Zenão> – *"senão a desonra e o vício."* Voltaste às frioleiras, e assim não consegues libertar-me do que me angustia. Sei muito bem que "dor" não significa "vício". Escusas de ensinar-me isso. Ensina-me antes que é indiferente "estar a sofrer" ou "não estar a sofrer"[62]. *"Sim, é de todo indiferente"* – res-

[61] V. supra § 14.

[62] Para os Estóicos tudo quanto se situa entre o "bem absoluto" (que é o bem de ordem moral) e o "mal absoluto" (o de ordem ética) merece ser considerado como "indiferente", isto é, como algo que, *em si mesmo*, não é um bem nem é um mal (por exemplo, a saúde, a riqueza, o talento artístico, etc., não são intrinsecamente nem bens nem males, dependendo a sua classificação apenas da

ponde ele – *"no que diz respeito à felicidade, a qual depende em exclusividade da virtude. <A dor é>, no entanto, algo que devemos rejeitar."* Porquê? *"Porque é uma situação penosa, antinatural, difícil de suportar, triste, angustiosa."* Ora aqui está o que se chama "riqueza vocabular", para significar todas as modalidades de algo que podemos sintetizar numa única palavra: "mal". O que tu fazes, <Zenão>, é definir, não libertar-me da dor, quando dizes que esta é uma coisa penosa, antinatural, que só a custo se pode enfrentar e tolerar. Não mentes, mas quem é tão rico de palavras não deveria desanimar ante a coisa em si [63]. *"Desde que não se tome como bem senão o que é honesto, e como mal senão o que é desonroso..."* Estas palavras exprimem uma opção, não constituem uma prova. Seria preferível e mais conforma à verdade que tudo quanto a natureza rejeita deve ser contado entre os males, e tudo quanto ela procura alcançar, entre os bens[64]. Fixado este ponto, afastada toda a dissenção verbal, destacar-se-á aquele princípio defendido <pelos Estóicos>, a saber, aquilo a que chamamos honesto, justo, decoroso, que por vezes sintetizamos na palavra "virtude"; e também <a ideia> de que tudo o mais, aquilo a que se dá

**XIII 30**

---

respectiva classificação em termos éticos). Logo, a presença ou a ausência de sofrimento são, em si, indiferentes: tudo depende da maneira como o sujeito encara o seu estado de dor, ou de não dor. – Sobre a teoria dos indiferentes v. *Stoici antichi*, pp. 91-2 (Zenão), 248-50 (Cleantes), 1025-46 (Crisipo), Séneca, *Ad Lucilium epistulae morales*, 82. Sobre os silogismos de Zenão, cf., além da carta de Séneca mencionada, Jonathan Barnes, *Logic and the Imperial Stoa*, Leiden, Brill, 1997, caps. 1 ("The Decline of Logic") e 2 ( "Seneca").

[63] Lit. "convinha que não se deixasse vencer pela coisa (em si) quem se ufana de tão rico vocabuário".

[64] Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1098 b 12 ss.

o nome de "bens do corpo e da fortuna"[65] são diminutos e de pouca monta, <pelo que>[66] nenhum mal, nem mesmo que num único local se acumulassem <os males> todos,
31 seriam comparáveis a esse mal que é a desonra. Logo, conforme admitiste no início, se a desonra é pior do que a dor, então a dor fica reduzida a nada. Enquanto te parecer que é desonroso e indigno de um homem gemer, clamar, lamentar-se, deixar-se abater e ser vencido pela dor, quando se conserva a honestidade, a dignidade e a honra, e enquanto tu, com o olhar fixo nelas, mantiveres o controlo sobre ti, a dor acabará por ceder ante a virtude e perderá a força, vencida pela tua firme decisão.

Ou a virtude não serve para nada, ou então toda a dor não merece senão desprezo. Admites a existência da prudência [67], <virtude> sem a qual nenhuma outra virtude pode ser sequer concebida. Muito bem! Será que ela consente que cometas alguma acção de todo inútil, que represente um esforço <em pura perda>[68]? Por acaso a temperança consentirá que faças algo de imoderado? Poderá, porventura, a justiça ser praticada devidamente por um homem que, sob o constrangimento da dor, diga tudo quanto lhe ordenam, traia os companheiros, negligen-
32 cie o cumprimento dos deveres? E como corresponderás tu

---

[65] Aos bens do corpo chama Aristóteles τὰ ... περὶ σῶμα; os "bens da fortuna" devem corresponder os que Aristóteles designa por "bens" ἐκτός i.e., "exteriores".

[66] Estes parênteses angulares já figuram no texto de Pohlenz.

[67] Cícero inicia a enumeração daquelas virtudes que vieram a ser chamadas pelos autores cristãos as "virtudes cardiais". Essas quatro virtudes já se encontram enunciadas por Platão, *A República*, 427 e: uma cidade convenientemente administrada deve assentar na prática da *prudência* (*prudentia* φρόνησις), *temperança* (*temperantia* σωφροσύνη), *coragem* (*fortitudo* ἀνδρεία) e *justiça* (*iustitia* δικαιοσύνη).

[68] Estes parênteses angulares remontam à edição de Lambinus, 1566.

às solicitações da coragem, e das suas associadas – a grandeza de alma, a gravidade, a paciência, o distanciamento em relação às questões humanas? Pensas que alguém, ao ver-te acabrunhado, caído por terra, soltando prantos e lamentos, exclamaria: *"Oh, que homem valoroso!"?* Presa assim de tais emoções, ninguém te chamaria sequer "homem"! Por conseguinte, há que optar: ou desistes da coragem, ou tens de sepultar a dor. Então tu não sabes **XIV**
que, se perderes um dos teus vasos de Corinto[69], podes conservar a salvo o resto da tua colecção, ao passo que, se perderes uma só virtude... – ou melhor, porque é impossível perder *uma* virtude –, se tu admitires não possuir uma virtude, isso é o mesmo que não possuíres nenhuma[70]? Não podemos chamar "valente", "magnânimo", "paciente", **33**
"grave", "desinteressado dos favores da fortuna" a..., <digamos,> a um Filoctetes[71], já que não quero dar-te a ti como exemplo; mas não podemos chamar "valente" a alguém que jaz

> *sob um húmido tecto,*
> *que, com os seus gritos, prantos, gemidos, soluços*
> *ecoando, embora mudo, reproduz os seus tristes lamentos*[72].

Eu não nego que a dor seja <mesmo> dor, pois de outra forma para que necessitaríamos da coragem? Digo é

---

[69] Vasos de bronze, muito apreciados no mundo antigo.

[70] Segundo os Estóicos, todas as virtudes constituem um todo indissociável, pelo que, ou se possuem *todas as virtudes*, ou então não se possui nenhuma. Melhor dizendo, a virtude pode ocorrer sob diversas manifestações, umas vezes manifestar-se como coragem, outra vez como prudência, etc. Segundo as palavras de Diógenes Laércio, *"Dizem os Estóicos que as virtudes andam sempre em conjunto, logo quem tem uma delas tem-nas todas"* (D.L., VII, 125). Cf., u.g., *Stoici antichi*, p. 166 (= *S. V. F.*, I, fr. 376).

[71] Personagem da tragédia de Ácio, cf. supra § 19.

[72] Ácio, *Filoctetes*, vv. 549-51 (Warmington).

que ela pode ser dominada pela paciência[73], se é um facto que a paciência existe, porque, se não existe, de que vale enaltecermos a filosofia e gabarmo-nos do título de "filósofos"? A dor tortura-te, penetra-te mesmo: se estás inerme, oferece a gorja[74]. Se estás protegido "por armas de Vulcano"[75], isto é, se tens coragem, então resiste; de outra maneira <esta virtude>, guardiã da tua dignidade, abandonar-te-á por completo[76].

34 As leis vigentes em Creta, que, segundo narram os poetas, foram estabelecidas <por Júpiter>[77], ou por Minos, mas por indicação de Júpiter, e também as de Licurgo[78], habituam a juventude ao esforço, através da caça e da corrida, da exposição à fome e à sede, ao frio e ao calor. Em Esparta, os jovens são mesmo acolhidos junto ao altar com chicotadas

*que lhes fazem espirrar muito sangue do corpo*[79],

e por vezes mesmo, segundo ouvi contar quando lá estive, até à morte; pois bem, nunca nenhum deles soltou uma exclamação, nem sequer um gemido. Então estes jovens podem aguentar <a dor>, e os homens feitos não podem? A tradição consegue um efeito que a razão só por si não consegue?

---

[73] "Paciência", do latim *patientia*, que por sua vez deriva do verbo *patior, pati* "sofrer", significa "capacidade de sofrer, coragem para aguentar o sofrimento".

[74] Faz como o gladiador vencido que expõe a garganta ao golpe de misericórdia do adversário.

[75] *Ilíada*, XVIII, vv. 369 ss.: alusão às armas fabricadas pelo deus do fogo para Aquiles.

[76] Lit. "deixar-te-á e abandonar-te-á".

[77] Este inserto já existe no texto de Pohlenz.

[78] As leis de Licurgo, legislador de Esparta.

[79] V. de uma tragédia de tema e autor desconhecidos (Warmington, "Fragments of tragedies by authors unknown", v. 115).

Existe um certa diferença entre esforço[80] e dor[81]. São **XV 35** noções muito próximas, mas ainda assim algo diferentes. "Esforço" remete para qualquer tarefa, intelectual ou física[82], que exige muito trabalho e responsabilidade, "dor" denota um movimento do corpo, brusco, penoso e desagradável aos sentidos. Os Gregos, cuja língua passa por ser mais rica do que a nossa, usam uma só palavra para denotar estes dois conceitos[83]. Aos homens "activos" eles dão o nome de "aplicados", literalmente "amantes da dor"; nós empregamos um termo mais adequado, "trabalhadores". Uma coisa é "trabalhar", outra coisa é "penar". Ó Grécia, ó língua parca às vezes em palavras, embora julgues que delas dispões sempre em abundância! Uma

---

[80] Lat. *labor* "esforço, trabalho, actividade".

[81] Lat. *dolor* "dor, sofrimento".

[82] Lit. "ou da alma ou do corpo".

[83] É um lugar comum nos textos latinos a comparação do latim com a maior riqueza vocabular da língua grega. Um passo clássico a este respeito é a afirmação por Lucrécio da dificuldade de tratar em latim temas filosóficos gregos: *"Não me passa desapercebida a dificuldade de reproduzir em versos latinos as obscuras teorias dos Gregos, sobretudo porque me verei obrigado a utilizar muitas palavras novas, atendendo à pobreza da nossa língua e à novidade da matéria que vou tratar"* (Lucrécio, *Poema da Natureza*, I, 136-9). A Cícero não agrada esta verificação, e defende sempre a língua latina da acusação de pobreza vocabular, como faz, u.g., no *De finibus*, num passo em que afirma que o latim, não só não é mais pobre, mas é até mais rico em vocabulário do que o grego (*de fin.*, I, 10). No caso presente Cícero pretende fazer valer o facto de o latim ter dois termos diferentes para duas noções diferentes como são "esforço" e "dor", e procura mostrar a pobreza do grego que usa um mesmo adjectivo – φιλόπονος – para exprimir as ideias de "activo (= trabalhador), *industriosus*, ou *industrius*" e de "esforçado, *laboriosus*". Infelizmente para o seu raciocínio, o termo πόνος significa, de facto, "esforço penoso", pelo que φιλόπονος , à letra, significa "que ama o esforço", o que não implica que "ame a dor resultante desse esforço". Digamos, assim, que desta vez o sentido de humor de Cícero não foi bem sucedido. Até porque, para a noção de "dor, sofrimento", o grego dispõe de termos tão variados como πάθος, λύπη, ἄλγος, ἀλγηδών ...

coisa é "trabalhar", repito, outra coisa é "penar". C. Mário[84], quando estava a ser operado às varizes, "sentia dor"; marchar à frente das tropas sob a torreira do sol, era uma prova de "esforço". Entre estas duas situações existe uma certa semelhança: a habituação ao esforço torna mais fácil
36 a capacidade de aguentar a dor. Por isso é que os homens que deram à Grécia as suas constituições políticas pretenderam robustecer fisicamente os jovens através do esforço. Esta mesma política foi aplicada também pelos Espartanos às raparigas; enquanto nas demais cidades levavam uma vida de moleza,

*protegidas pela sombra das paredes,*

quiseram eles que fosse muito diferente a situação

*das virgens da Lacónia,*
*que na palestra, junto ao Eurotas, ao sol, ao pó,*
*[em esforço*
*se aplicavam mais à milícia do que à fertilidade asiática*[85].

Nestes esforçados exercícios não raro está presente a dor: elas empurram-se, ferem-se, são derrubadas, caem por terra, e é o próprio esforço que as torna calejadas contra a dor[86].

---

[84] General e político da primeira metade do séc. I. Natural de Arpino, como Cícero, é muitas vezes referido pelo orador nos seus textos. Cícero compôs até um poema narrativo com Mário por herói.

[85] Vv. de uma tragédia de tema e autor desconhecidos (Warmington, "Fragments of tragedies by authors unknown", vv. 29-32). Nestes versos o confronto é entre as raparigas espartanas, submetidas, como os rapazes, a esgotantes exercícios físicos, e as raparigas "bárbaras", isto é, da Ásia Menor, cuja tarefa consistia apenas em terem filhos. V. o contraste entre os dois tipos de mulheres em Ésquilo, *Persas*, 181-197.

[86] Nesta frase nada há de explicitamente referido às raparigas, ou aos rapazes. Em boa verdade até podemos entender que com estas palavras Cícero

No que toca à instrução militar...[87] – refiro-me à nossa, **XVI 37**
não à dos Espartanos, cujo exército avançava ao ritmo marcado pela flauta, e ao qual os incitamentos são sempre feitos em anapestos[88]. Antes de mais deves reparar no significado original do termo *exército*[89]. Em seguida, no enorme esforço que exige a marcha das tropas em formação: <cada soldado> deve carregar comida que lhe chegue para meio mês, deve carregar ainda todos os objectos de uso pessoal que entender, mais os paus para a paliçada[90], e isto porque para os nossos soldados o escudo, o gládio e o elmo não são "mais carga" do que os ombros, os braços e as mãos; dizem eles que as armas são os membros do soldado, e transportam-nas de um modo tão engenhoso que, se necessário for, basta pôr no chão a carga para poderem combater com esses membros que são as suas armas. E que dizer do treino das legiões? Que enorme esforço não exigem todas aquelas corridas, as cargas ao ataque, os gritos de guerra! Assim se consegue o ânimo

---

pretenda resumir o ideal educativo de Esparta, tanto num caso como noutro. Em português, no entanto, é necessário optar entre um sujeito feminino ou masculino. Como a última referência alude à educação das raparigas optámos pelo sujeito feminino.

[87] Notar o anacoluto, interrupção da estrutura sintáctica.

[88] O anapesto é um "pé", uma unidade rítmica constituída por duas sílabas breves seguidas de uma longa, é um ritmo adequado à marcha. Por isso são em ritmo anapéstico os versos com que o coro da tragédia faz a sua entrada em cena..

[89] Segundo Varrão, o vocábulo *exercitus* provém do verbo *exercitare* "exercitar(-se), fazer exercício", que por sua vez é um frequentativo de *exercēre* "estar em movimento, agir, praticar": *exercitus, quod exercitando fit melior* (*de lingua latina*, V, 87) "*exército* (designa um agrupamento de soldados) que se aperfeiçoa por meio do exercício".

[90] O acampamento romano era um vasto espaço rodeado por um fosso, e protegido por uma paliçada com seis pés (cerca de 1,80 m) de altura (v. Ps. Higino, *De metatione castrorum liber*, 50).

apto a suportar as feridas em combate. Põe a seu lado outro soldado, não menos corajoso, mas sem qualquer treino:
38 parecer-te-á uma mulher. Porque é que há assim tanta diferença entre um exército inexperiente e um <exército> de veteranos, conforme tivemos ocasião de observar <pessoalmente>[91]? É certo que a juventude dos recrutas é bastante mais favorável, mas a capacidade de resistência, a indiferença às feridas, essa só vem com a experiência. É por isso que vemos muitas vezes os feridos serem levados para longe da linha de combate, sobretudo o soldado novato e inexperiente, que solta vergonhosos lamentos por um simples arranhão, ao passo que o militar experimentado, mais velho e, por isso mesmo, mais endurecido, apenas pede ao médico que lhe ligue a ferida!

*<EURÍPILO>*
*Ó Pátroclo, venho aqui pedir auxílio às tuas mãos,*
*para não sucumbir às feridas causadas pela mão*
*[do inimigo.*[92]

* * *

*O sangue corre-me, e não tenho meio de o estancar,*
*a menos que a tua ciência tenha meio de me evitar*
*[a morte.*
*Os feridos amontoam-se à porta dos filhos de Esculápio*[93]*;*
*não consigo lá entrar!*

---

[91] Alusão à batalha de Farsália: o exército de César, composto de veteranos bem treinados, não teve grande dificuldade em vencer as tropas de Pompeio, na sua maioria recrutas inexperientes.

[92] No texto de Pohlenz indicação de uma lacuna de apenas um verso. Dos outros editores usados apenas Gigon a nota no seu texto.

[93] Esculápio, filho de Apolo e deus da medicina. Os 'filhos de Esculápio' são os médicos Macáon e Podalírio, que, na *Ilíada*, acompanham o exército grego, v. *Ilíada*, II, 729-803. O encontro entre Eurípilo e Pátroclo ocorre em XI, 810 ss.

*<PÁTROCLO>*
*É decerto Eurípilo. Mas como vem maltratado!* [94]

Repara bem como, no meio de tantos lamentos, <o herói> não responde de forma lacrimejante, limita-se a justificar por que motivo entende que deve suportar a dor com firmeza: **XVII 39**

*<EURÍPILO>*
*Quem quer matar o seu adversário*
*deve estar bem preparado para sofrer uma sorte*
*[semelhante!*

Nesta altura Pátroclo colocá-lo-ia num leito, imagino eu, e ligar-lhe-ia a ferida. Isto se <Pátroclo> fosse um homem comum. Mas nunca vi ninguém menos comum! O que ele fez foi perguntar o que se tinha passado:

*<PÁTROCLO>*
*Fala, conta-me*[95] *em que pé está o combate dos Argivos* [96].

*<EURÍPILO>*
*Não pode exprimir-se em palavras como foi áspero*
*[o combate!*

---

[94] A estas palavras, que traduzem a expressão latina *hominem exercitum*, Pohlenz acrescenta uma conjectura sua cuja tradução seria: *mas igualmente experimentado* [em latim: *exercitatus*], introduzindo assim um jogo de palavras desnecessário entre os particípios *exercitus* (= maltratado] e *exercitatus* [treinado, experimentado]. A conjectura não é aceite pelos restantes editores.

[95] No texto latino *eloquere, eloquere* "fala, fala!"

[96] Pátroclo não se comporta como um "homem comum" porque está mais interessado na situação colectiva (como está a decorrer o combate entre Gregos e Troianos?) do que no problema individual do seu interlocutor. – Argivos = Gregos.

Acalma-te agora, deixa que te liguem a ferida. Ainda que Eurípilo aceitasse o conselho, Esopo[97] não estaria pelos ajustes:

> *<EURÍPILO>*
> *Quando Heitor teve a fortuna <de romper> as nossas*
> *[linhas inabaláveis...,*[98]

e prossegue a narrativa apesar das dores. A tal ponto num homem valente o entusiasmo militar não conhece limites! Então um soldado veterano pode agir assim e um homem de cultura, um sábio não pode? Pode, melhor até, e bem
40 melhor. Mas tenho estado a falar da habituação ao exercício, ainda não passei à razão e à sabedoria. Há velhotas que conseguem estar sem comer dois ou três dias; mas tira a comida, um dia que seja, a um atleta e logo este se põe a suplicar a Júpiter, a Júpiter Olímpico[99], nada menos, em cuja honra estava a treinar-se, queixando-se de não aguentar. A habituação tem muita força: os caçadores passam a noite sobre a neve, nas montanhas; os Indianos suportam bem as queimaduras[100], enquanto os pugilistas, cheios das

---

[97] Esopo era um actor trágico, contemporâneo e amigo de Cícero, que se lhe refere em *Ad Fam.*, VII, 1, 2, e *T.D.*, IV, 55. A ideia de Cícero é que um bom actor trágico recitará a sua parte num tom heróico.

[98] Esta sequência de citações deve provir, segundo o entendimento maioritário dos filólogos, de uma tragédia de Énio, *Hectoris lytra* "O resgate de Heitor". Cícero aproveita as cenas em que Eurípilo, coberto de feridas, se retira do combate e pede auxílio a Pátroclo, a quem informa da supremacia dos Troianos.

[99] Este atleta estava decerto a treinar-se para participar nos Jogos Olímpicos.

[100] Tradução do texto de Pohlenz: *pernoctant uenatores in niue in montibus; uri se patiuntur Indi* (leitura em que *Indi* resulta de uma conjectura fundamentada com a referência às mulheres indianas que se fazem queimar na pira fúnebre do marido). A leitura dos mss. é: *p. uenatores in niue, in montibus uri se patiuntur, inde....* Os caçadores passam a noite sobre a neve, deixam-se queimar <pelo ardor do sol> no alto das montanhas, enquanto (*inde*) os pugilistas...

contusões provocadas pelas "luvas"[101], não soltam sequer um gemido. Mas para quê falar destes homens, para quem 41
uma vitória nos Jogos Olímpicos valia tanto como o consulado valia para nós antigamente[102]? Os gladiadores, geralmente marginais ou bárbaros, que golpes não sofrem eles! Vê como os bem treinados preferem aguentar um golpe do que esquivá-lo de maneira vergonhosa. Quantas vezes não dão eles a impressão de não desejarem mais nada na vida do que agradar, ou aos seus senhores[103], ou ao público. Todos cobertos de feridas, mandam perguntar aos seus donos o que pretendem deles: se estes estão satisfeitos, aceitam de bom grado o golpe de misericórdia. Onde está o gladiador, mesmo medíocre, que se lamenta, que altera a expressão do rosto? Onde está aquele que, ou em pé ou caído por terra, fez algum gesto desonroso? Onde aquele que, caído por terra, tenta proteger a garganta do golpe fatal? Tal não é o poder do exercício, da meditação, da habituação! Se pode, portanto, comportar-se assim

*Um Samnita, homem ordinário, digno desta forma de*
*[vida*[104]*,*

---

[101] Os pugilistas antigos combatiam com as mão envoltas numa espécie de luvas feitas de couro que envolviam bocados de chumbo ou ferro, o que tornava os combates especialmente violentos. A estas "luvas", davam os Romanos o nome de *caestus*, que em português daria "cestos". Pode ler-se uma descrição de um combate de boxe com os "cestos" em Vergílio, *Eneida*, V, 368-484.

[102] Observação relativa à situação vigente em Roma: o consulado, a mais alta magistratura da "carreira das honras" tinha para os Romanos um valor ímpar nos tempos da República. Começou a perder importância na segunda metade do séc. I, e, com o triunfo de Octávio sobre M. António e a instauração do Principado, o consulado passou a ser uma magistratura quase só honorífica.

[103] Não esquecer que, na maioria dos casos, os gladiadores eram recrutados entre os escravos e os prisioneiros de guerra.

[104] Verso de uma sátira de Lucílio (152 Krenkel) em que o poeta descreve um combate de gladiadores, um dos quais era um *Samnita*.

como será possível um homem nascido para a glória que tenha parte da sua alma tão débil que a não possa robustecer pelo estudo e pelo uso da razão? Para muitas pessoas os combates de gladiadores são um espectáculo cruel e desumano, e admito que o sejam, tal como se praticam actualmente. Mas quando os duelos eram travados por criminosos, talvez para os ouvidos houvesse <outras formas de ensinamento> contra a dor e a morte, para os olhos não havia de certeza outra mais eficaz do que esta.

XVIII 42 Já disse o que tinha a dizer a respeito da exercitação, da criação de hábitos, da reflexão. Se não tens nenhuma observação a fazer sobre isto, passamos ao capítulo da razão.

A. – Eu, interpelar-te? Até dispensaria esta pausa, de tal modo o teu discurso é convincente.

M. – Deixo aos Estóicos a tarefa de examinarem se a dor é ou não é um mal, já que eles gostam de recorrer a silogismos retorcidos, sobre pontos insignificantes, e que levam a conclusões irrelevantes e incompreensíveis para estabelecer que a dor não é um mal. Por mim, não penso que ela seja assim uma coisa tão <temível > como parece, pelo contrário, afirmo com a maior energia que os homens se deixam enganar por falsas aparências, e que a dor é algo perfeitamente suportável.

Por onde começar? Talvez a maneira mais rápida seja recordar em breves palavras aquilo que estava a dizer, de modo a que o discurso possa depois prosseguir o seu
43 curso. Dizia eu que é consensual, não apenas entre os homens cultos, mas até mesmo entre os incultos[105], a ideia

[105] A oposição entre *homens cultos* e *homens incultos* corresponde à distinção entre os homens dados à meditação filosófica e os outros.

de que é característica dos homens de coragem, magnânimos, pacientes e superiores à condição humana suportar de bom ânimo a dor; <dizia também> que ninguém recusa tecer louvores a quem possua uma tal capacidade de aguentar. Porventura não será uma vergonha temer a dor futura, ou não suportar a presente, ao contrário do que se exige e aplaude nos homens corajosos? Repara bem: a todas aquelas disposições justas da mente damos o nome de "virtudes", mas este não é o nome próprio de cada uma delas, mas sim o daquela única que excede as demais em valor; desta virtude por excelência é que derivou o nome para as restantes. A palavra *virtude* provém de *uir* "homem"[106]; ora a principal qualidade específica do "varão" é a coragem[107], a qual tem duas tarefas fundamentais: o distanciamento em relação à morte e o desprezo pela dor[108]. Exercitemos, pois, estas práticas se queremos

---

[106] *Vir*, em latim, designa o 'varão', o indivíduo do sexo masculino (correspondente ao grego ἀνήρ). Quanto ao termo ***uir-tus***, que traduzimos necessariamente por "virtude", devemos ter a noção de que a palavra em latim designa "o conjunto de características que definem o *uir*, ou seja, o ser humano do sexo masculino", tal como ***iuuen-tus*** "juventude", designa a situação e as características dos jovens. As virtudes romanas estão, portanto, muito distantes daquelas que virão a ser as virtudes cristãs.

[107] Lat. *fortitudo*.

[108] Lat. *mortis dolorisque contemptio*, lit. "o desprezo pela morte e pela dor". Na tradução preferimos distinguir os dois aspectos que Cícero une no único termo *contemptio* "desprezo", pela razão que segue: "desprezo pela dor" entende-se a capacidade que um homem tem de resistir à dor sem por ela se deixar abater *no próprio momento em que está a ser submetido a uma dor efectiva* (por exemplo, os resistentes submetidos à tortura exercida por uma qualquer polícia política); em contrapartida, "desprezo pela morte" entende-se como a disposição de espírito do homem que aceita naturalmente tudo quanto respeita à natureza humana e que, como mortal, não pode rebelar-se contra a morte, já que ela faz parte da sua definição como ser humano. O "desprezo pela morte" projecta-se para o futuro, até porque, parafraseando Epicuro, *"a morte é algo que não nos diz respeito; quando morremos dissolve-se a nossa natureza de humanos, e ao*

possuir a virtude, ou melhor, se queremos ter um comportamento *viril*, uma vez que a palavra *virtude* deriva precisamente de *vir(il)*.

Perguntarás, talvez, como isto se consegue, e com razão: a filosofia não nos promete outra coisa senão este tipo de medicina.

**XIX 44** Aproxima-se agora Epicuro, homem sem más intenções, digamos mesmo, uma excelente pessoa. Aconselha-nos tudo aquilo que é capaz de compreender[109]. Diz ele: *"Não dês importância à dor"*. Mas quem diz isto não é a mesma pessoa que decreta que a dor é o maior dos males? Parece haver aqui uma certa incoerência. Escutemos. Diz ele ainda: *"Se a dor já atingiu o máximo, então é necessariamente breve."*[110]

*"Repete essas palavras, por favor,*[111]

pois não entendo bem o que entendes por "máximo", nem o que entendes por "breve". *"Máximo é o que não tem nada acima de si, breve o que <não conhece> nada mais breve. Digo que desprezo a intensidade da dor porque a brevidade da sua duração me livrará dela quase antes de ela me atingir."* Mas se for uma dor tão intensa como a

---

*dissolvermo-nos deixamos de sentir; ora não sentir já não nos diz respeito"* (cf. *Máximas soberanas*, 2), ou, dito de outro modo, *"enquanto existimos a morte não está presente, quando a morte está presente nós já não existimos"* (Epicuro, *Carta a Meneceu*, 125).

[109] Sobre as conotações irónicas presentes nestas palavras v. Carlos Lévy, "Cicéron et l'épicurisme: la problématique de l'éloge paradoxal", em especial pp. 68-9.

[110] Cf. Epicuro, *Máximas soberanas*, 4. Citada por Cícero também em *De finibus*, II, 22.b

[111] Cícero trava um breve diálogo fictício com Epicuro, iniciando a sua questão com um pedido de esclarecimento extraído de uma tragédia de Pacúvio (*Iliŏna*, v. 211 Warmington).

de Filoctetes? *"Reconheço que deve ser essa uma dor muito intensa, mas não a máxima <possível>. Ele só sofre de um pé. Podia padecer dos olhos, da cabeça, dos rins, dos pulmões, de todo o corpo. Está, portanto, longe de ter um sofrimento que seja o máximo possível. Logo"* – conclui ele –, *"uma dor prolongada acaba por dar mais prazer do que mal estar."* Vejamos, eu não posso pensar que um ho- 45
mem desta envergadura não saiba o que está a dizer, parece-me antes que ele está a troçar de nós. Uma dor extrema, e digo "extrema" ainda que uma outra qualquer possa ser dez átomos maior, pelo facto de não ser contínua não é necessariamente breve, posso citar muitas pessoas excelentes que são atormentadas há anos pelas dores causadas pela gota. Mas <Epicuro>, esperto, nunca determina a medida <exacta> nem da intensidade nem da duração, de modo a eu entender o que seja uma dor "extrema" e uma "curta" duração! Mas deixemo-lo em paz, já que ele não diz nada relevante. Obriguemo-lo, porém, a reconhecer não ser a um homem como ele, que define a dor como o maior dos males, que deveremos solicitar o remédio para suportar a dor, muito embora demonstre uma certa coragem no modo como reage às suas dolorosas cólicas renais[112]. O remédio <contra a dor> devemos ir procurá-lo a outra escola, concretamente, se desejamos proceder com toda a coerência, àqueles pensadores para quem o supremo bem é o bem moral, e o supremo mal é tudo quanto for

[112] Acerca da morte de Epicuro, da coragem com que ele aceitava o sofrimento e da consolação que buscava na recordação do convívio filosófico com os amigos, v. Cícero, *De finibus*, II, 96. A diferença deve-se ao facto de, nas *T.D.*, Cícero falar de Epicuro num registo irónico (v. supra n. 109), ao contrário do que sucede no *De finibus*.

desonroso[113]. Na presença destes homens tu não ousarás sequer gemer ou perder a compostura; pela boca deles será a Virtude em pessoa a dirigir-te a palavra:

**XX 46** *"Então tu, depois de veres os garotos em Esparta*[114]*, os adolescentes em Olímpia, os <gladiadores> bárbaros no nosso anfiteatro sofrerem os mais duros golpes sem soltarem um gemido, se acaso sentires alguma pequena dor vais pôr-te a choramingar como uma mulher, em vez de a aguentares com calma firmeza?" "Impossível! A natureza não o permite!"* Compreendo. Os garotos fazem-no, uns por orgulho, outros por vergonha, muitos até por medo, e nós receamos que a natureza não suporte uma atitude que tantos e em tão diversos lugares são capazes de assumir! Não, a natureza não se limita a suportar, exige! Ela não conhece nada de mais nobre, nada há que ela mais reclame do que a virtude, o mérito, a dignidade, a honra. Por meio de todos estes termos eu pretendo significar um único conceito, e recorro a muitos vocábulos para que esse significado fique bem explícito. Eu pretendo significar que para o homem o melhor bem que existe é, de longe, aquele bem desejável em si e por si, decorrente da virtude e consistente na própria virtude, louvável por natureza, um bem que eu, melhor do que dizê-lo "supremo", deveria antes defini-lo como "único". Tudo quanto acabei de dizer do bem moral poderá dizer-se, em sentido contrário, de quanto é desonroso: nada é mais vergonhoso, mais detestável, mais indigno do homem.

---

[113] A Escola aqui em vista é a dos Estóicos.

[114] No texto latino: "em Lacedemónia" designa tanto a região como a própria cidade de Esparta.

Se estiveres convicto destes princípios, e no início 47
<do nosso diálogo> tu disseste que consideravas a desonra um mal pior do que a dor, só resta uma coisa: seres capaz de mandar em ti mesmo. Não sei bem como hei-de explicar. É como se cada um de nós fosse dois <homens>, um que manda, outro que obedece. Isto não é um disparate. O facto é que a alma consta de duas partes, uma participa XXI da razão, a outra não. Quando, portanto, se diz que devemos mandar em nós mesmos, estamos a dizer que a razão deve mandar sobre os impulsos[115]. A natureza inseriu na mente de quase todos os homens um elemento débil, servil, fraco, mole, como que falho de energia. Se nela nada mais houvesse, nada haveria de tão desprezível como o homem. Só que existe também a razão, e esta é a senhora que reina sobre tudo, a qual, pondo em acção as suas forças, vai sempre progredindo até se tornar na perfeita virtude. O homem, portanto, tem que conseguir que esta exerça o seu poder sobre aquela parte da mente que tem por obrigação obedecer. Perguntar-me-ás: *Como conse-* 48
*gui-lo?*" Agindo como o senhor em relação ao escravo, o general ao soldado, o pai ao filho. Se aquela parte da mente que disse ser privada de energia, se se puser a lamentar-se como se fosse uma mulher, se se derreter em lágrimas, há que dominá-la, que confiá-la à guarda de amigos e familiares: é frequente verem-se pessoas que não se deixam guiar pela razão mas se comportam bem por vergonha. Estas são como os escravos que têm às vezes de ser refreados por castigos e medidas de coacção, enquanto

[115] Cf. Salústio: "*Em nós, homens, as capacidades repartem-se entre o corpo e a alma; a alma comanda, o corpo predominantemente obedece; temos, portanto, uma parte de nós similar aos deuses, outra parte similar aos irracionais*" (*Conjura de Catilina*, I, 2).

a outros, mais firmes, embora não em grau muito elevado, basta um breve aconselhamento, tal como sucede aos soldados, que uma advertência reconduz ao cumprimento do dever. Na tragédia *Niptra*[116], quando <Ulisses>, o mais astuto dos Gregos, ferido[117], se lamenta, fá-lo sem exageros, antes com alguma moderação:

> *Devagar, caminhai lentamente, passo a passo,*
> *Para que as sacudidelas não aumentem a minha*
> *Dor*[118].

49 Neste episódio Pacúvio foi superior a Sófocles, em cuja peça Ulisses queixa-se da ferida no meio de muitas lágrimas. Mas apesar de ele se lamentar sem alçar a voz, mesmo assim os <homens> que transportam o ferido, tendo em conta a nobreza da personagem, não hesitam em censurá-lo:

> *Também tu, Ulisses, embora nós te vejamos*
> *Ferido com gravidade, demonstras um ânimo*
> *Algo débil, para um homem habituado ao longo da vida*
> *A usar as armas...*[119]

O nosso perspicaz poeta sabia bem que habituação à
50 dor é uma mestra de apreciável valor. <O herói>, embora não excessivamente, <cede> à sua grande dor:

> *Detende-vos, parai! A ferida oprime-me:*
> *Destapai-a. Oh, triste de mim, como sofro!*[120]

---

[116] *Niptra = O banho;* tragédia de Pacúvio, adaptada de Sófocles, inspirada num episódio da *Odisseia*, XIX, 386-93.

[117] Num episódio mais adiantado da peça, Ulisses é ferido por Telégono, o filho que tivera de Circe.

[118] Pacúvio, *Niptra*, vv. 280-2 Warmington.

[119] *Idem*, vv. 283-6 Warmington.

[120] *Idem*, vv. 287-8 Warmington.

Começa a fraquejar, mas recompõe-se no mesmo instante:

*Cobri-me e ide embora, já, já,*
*Deixai-me! Quando me tocais e sacudis*
*Só aumentais a minha cruel dor!*[121]

Estás a ver como ele cessou as queixas, não porque a dor física tivesse passado, mas porque dominou a dor que sentia no ânimo. Por isso, no final da tragédia, é ele que censura os outros, e exclama ao morrer:

*Podemos queixar-nos da fortuna adversa, mas não soltar*
*[lamentos:*
*Este o dever do homem, o pranto é próprio do carácter*
*[feminino*[122].

Aqui tens como a parte mais débil da alma obedece à razão, tal como o soldado com sentido do dever obedece a um general rigoroso.

No homem, porém, dotado de perfeita sabedoria[123]... **XXII 51**
– <um homem> como até hoje ainda não encontrámos ninguém, mas cujas qualidades, se um dia vier a existir, corresponderão às descrições dos filósofos –, nesse homem, <dizia eu,> a razão, que nele terá atingido a absoluta perfeição, terá sob as suas ordens a parte inferior <da alma>, tal como um pai justo faz em relação ao filho bem formado; com um mero aceno obterá o que pretende, sem esforço, sem dificuldade; por si próprio <o filho> ganhará força, coragem, firmeza, armar-se-á de forma a resistir à dor como se esta fosse um inimigo. Quais as suas armas?

---

[121] *Idem*, vv. 289-91 Warmington.

[122] *Idem*, vv. 294-5 Warmington.

[123] O "homem dotado de perfeita sabedoria" é o sábio, cuja mente obedece em tudo à razão, e, por assim dizer, se confunde com a virtude.

O esforço, a resolução, as palavras de incitamento que dirige a si mesmo: "*Evita tudo quanto seja desonroso, fraco*
52 *e indigno de um homem!*" Acudir-lhe-ão à memória exemplos de comportamentos exemplares: lembrar-se-á de Zenão de Élea, que preferiu submeter-se a todas as torturas a denunciar os seus cúmplices numa revolta contra a tirania[124]; ou de Anaxarco, discípulo de Demócrito, que, quando foi feito prisioneiro em Chipre pelo rei Timocreonte, não se eximiu a nenhum tormento nem pediu piedade[125]; Calano, um natural da Índia, inculto e bárbaro, nascido no sopé do Cáucaso, foi queimado vivo por sua própria vontade[126]. Nós já não conseguimos suportar uma dor num pé ou num dente, [para já não dizer que nos doa o corpo todo![127]]. Trata-se de uma opinião[128] efeminada, sem fundamento, que ocorre tanto a propósito da dor como do

---

[124] Filósofo da escola Eleática, discípulo de Parménides (séc. V a. C.), conhecido pelos seus paradoxos demonstrativos da impossibilidade do movimento (Diógenes Laércio, IX, 29). Sobre a sua participação numa revolta contra o tirano da cidade, v. Diógenes, IX, 26.

[125] Anaxarco de Abdera, discípulo de Demócrito segundo Cícero, tem uma "genealogia" mais complexa de acordo com Diógenes Laércio: Anaxarco não fora discípulo directo de Demócrito, mas sim de Metrodoro de Quios, que fora discípulo de Nessas de Quios, e este, por sua vez, é que fora discípulo de Demócrito (Diógenes, IX, 58). – De acordo com Diógenes, o rei de Chipre que torturou o filósofo chamava-se Nicocreonte (Diógenes, *ibidem*), nome que figura, aliás, nos códices mais recentes das *Tusculanas* (certamente correcção introduzida por alguém que conhecia o texto de Diógenes).

[126] Em *De diuinatione*, I, 47, Cícero alude à história de Calano, um asceta indiano (ou, como lhe chamavam os gregos, um *gimnosofista*, lit. "um sábio nu") que se consumiu pelo fogo numa pira, e que, na altura da morte, mostrou grande satisfação por ir ter uma morte similar à de Hércules. Cícero deve ter encontrado esta história em algum dos historiadores de Alexandre que o acompanharam à Índia, mas cujas obras se perderam, talvez Onecrítico, como sugere Gigon (p. 498) ou Calístenes.

[127] Expressão posta entre parênteses rectos segundo uma conjectura adoptada por Pohlenz e seguida por alguns outros editores.

[128] Recorde-se que "opinião" não é uma forma de conhecimento!

prazer, e que, quando nela nos deixamos como que embalar, até uma picada de abelha não podemos sofrer sem gritar. Em contrapartida, C. Mário, um homem do campo, 53
mas acima de tudo um homem, quando ia ser operado, como acima recordei[129], começou por não consentir que o amarrassem, o que nunca sucedia antes de Mário – alguém ser operado sem estar amarrado. Porque é que depois outros lhe seguiram o exemplo? Porque a sua autoridade o impôs. Estás a ver <como a dor> vem da opinião, e não da natureza? E no entanto o mesmo Mário comprova, ao não deixar que lhe operassem a outra perna, até que ponto a dor era violenta. Numa palavra, suportou a dor como um homem, mas como ser humano não quis submeter-se a outra dor ainda maior sem necessidade.

Toda a questão está, portanto, em impores a tua vontade <a ti mesmo>. Já expliquei em que consiste esta imposição. O próprio facto de reflectirmos em quanto exige de nós a paciência [130], a coragem, a magnanimidade, não só controla a mente, como, por um processo que não sei explicar, tornam a própria dor menos violenta. Tal XXIII 54
como sucede numa batalha que um soldado timorato, medroso, assim que avista o inimigo deita fora o escudo e põe-se a fugir com quanta força tem, e por esse motivo acaba muitas vezes por morrer sem sofrer uma única ferida, ao passo que ao soldado que se mantém firme nada de semelhante acontece, também os que não podem suportar a imagem da dor perdem o ânimo, e ficam inertes sem força e sem coragem, enquanto os que resistem <à dor> saem dela vitoriosos na grande maioria dos casos.

---

[129] V. supra § 35.
[130] V. supra, n. 73.

Há algumas semelhanças entre o que se passa na alma e no corpo. Com os músculos tensos transporta-se bem uma carga pesada, com eles relaxados, vamo-nos abaixo; do mesmo modo, quando a mente está concentrada é capaz de aguentar toda a pressão, se anda a vaguear, a própria
55 dispersão não a deixará dar conta do recado. A dizer a verdade, para cumprirmos os nossos deveres a mente deve estar sempre concentrada; é a concentração a única responsável pelos deveres. No que concerne à dor devemos ter o máximo cuidado em evitarmos comportamentos indecorosos, timoratos, indignos, servis, próprios de mulheres, e antes de mais recusemos de forma categórica[131] os lamentos ao estilo de Filoctetes[132]. Gemer pode, uma vez por outra, ser aceitável num homem, gritar não é admissível nem sequer nas mulheres. Talvez fosse aos lamentos que <os antigos> chamavam o *lessus*, que as Doze Tábuas
56 proibiam se praticasse durante os funerais[133]. Nunca, por conseguinte, um homem corajoso e sábio soltará sequer um gemido, a menos que a sua intenção seja incitar-se à firmeza, como fazem os corredores no estádio que gritam com quanta força têm. O mesmo fazem os atletas durante os treinos. Os pugilistas, até, quando atingem o adversário,

---

[131] Lit. "recusemos e rejeitemos".

[132] Cf. supra, § 19.

[133] *Lessus* é um termo arcaico que já no tempo de Cícero não se sabia bem o que significava. Conforme Cícero nota em *De legibus*, II, 59, os gramáticos aventam duas opiniões possíveis: para uns tratava-se de uma espécie de vestuário usado nos funerais, para outros seriam antes os gritos exagerados que se ouviam durante as cerimónias fúnebres. Tanto num caso como no outro, a lei tinha por alvo o comportamento das mulheres: *Que as mulheres nem se arranhem no rosto nem usem (ou pratiquem?) o* lessus *nos funerais* (*Lei das XII Tábuas*, X, 4). V. S. Riccobono, *F.I.R.A., pars prima Leges*, p. 67; Dieter Flach, *Das Zwölftafelsgesetz*, pp. 148-149.

gemem enquanto manejam os "*cestos*"[134], não porque sintam dores ou estejam a perder o ânimo, mas sim porque os gritos que soltam contribuem para a tensão do corpo, e assim o golpe sai mais vigoroso. Porventura aqueles que XXIV
pretendem gritar com mais força contentam-se em pôr em tensão pulmões, boca, língua, enfim, os órgãos de que os vemos servir-se para emitirem a voz? Pelo contrário, eles recorrem a todo o corpo, põem unhas e dentes[135] ao serviço da energia da voz. Por Hércules! Eu vi M. António ajoe- 57
lhar quando pronunciava energicamente o discurso em que se defendia de cair sob a alçada da lei Vária[136]. Tal como as pedras ou os dardos disparados pelas balestras ou por outras máquinas de guerra têm tanto maior alcance quanto mais tenso e curvado estiver o arco, assim também a eficácia da voz, da corrida, dos socos é proporcional à energia neles empregue. Dada a força que transmite este tipo de tensão, se, no caso da dor, os gemidos servirem para dar firmeza ao ânimo, usemo-los <sem hesitar>; mas se esses gemidos corresponderem a queixas, se forem indícios de fraqueza, de indignidade, de desespero, eu terei dificuldade em considerar 'homem' quem os emite. Se eles de alguma forma contribuírem para aliviar <a dor>, veremos até que ponto se adequam a um homem forte e corajoso. Mas se em nada diminuem o sofrimento, para quê

---

[134] V. supra, n. 101.

[135] Expressão feita; lit. o latim correspondente é *omnibus ungulis*, lit. "com todas as unhas".

[136] A lei Vária (*Lex Varia maiestatis*) foi proposta pelo tribuno Q. Vário Híbrida em 90 a.C., e visava punir cidadãos romanos que tivessem incitado as populações latinas a insurgirem-se contra Roma durante a chamada Guerra Social do ano precedente. Marco António era, com Licínio Crasso, um dos maiores oradores da geração anterior à de Cícero. Ambos são protagonistas do diálogo de Cícero *De oratore*.

sujeitarmo-nos sem necessidade à vergonha? Ora o que há de mais vergonhoso para um homem do que chorar como
58 uma mulher? Os preceitos que dou para combater a dor têm um alcance mais vasto: a todas as emoções, e não apenas à dor, devemos opor resistência com uma similar firmeza. Ficamos afogueados por causa da cólera, excitados sob o ardor da paixão: há que procurar refúgio na mesma fortaleza, há que recorrer às mesmas armas. Mas deixemos estas casos, dado que estamos a tratar da dor.

Para suportar a dor com calma e tranquilidade nada há melhor do que meditar de alma e coração[137], como costuma dizer-se, em como é honroso tal comportamento. Por natureza o homem procura e deseja em altíssimo grau, como já antes disse[138], mas nunca será demais repeti-lo!, alcançar a perfeição moral[139]; ainda que desta apenas possamos contemplar como que a sua irradiação, nada há que nós não estejamos dispostos a suportar de bom grado[140] desde que possamos fazê-la nossa. Esta disposição, este impulso anímico em direcção à verdadeira glória e à perfeição moral faz que afrontemos todos os perigos das batalhas; na linha de combate, os homens corajosos não sentem as feridas, ou, se as sentem, prefeririam morrer
59 a descer um degrau que fosse na escala da dignidade. Os Décios[141] viam perfeitamente o brilho dos gládios inimigos quando se lançavam com todo o ímpeto sobre as suas linhas. Para eles a nobreza e a glória da sua morte compensava todo o medo das feridas. E pensas porventura que

---

[137] Expressão feita, em lat. *toto pectore* lit. "com todo o coração".

[138] Supra, § 46.

[139] Lat. *honestas* "honestidade, bem moral".

[140] Lat. *ferre et perpeti* lit. "suportar e sofrer".

[141] Sobre os Décios, v. supra I, 89.

Epaminondas [142] começou a gemer quando se deu conta de que o sangue e a vida se iam escoando dele ao mesmo tempo? O facto é que ele deixou a sua pátria, que recebera submissa aos Lacedemónios, numa posição predominante. São deste género o consolo e o alívio para as dores mais pungentes. Perguntarás tu: então e em tempo de paz, na **XXV 60** nossa casa, no nosso leito? Fazes-me voltar à presença dos filósofos, que não são gente que ande com frequência em batalhas. Entre eles encontrarás um sujeito muito inconstante, Dionísio de Heracleia[143], que aprendeu a ser corajoso com Zenão mas depois a dor fê-lo desaprender tudo. Apanhou uma doença dos rins, e no meio das cólicas gritava que tudo quanto havia aprendido acerca da dor era falso. Cleantes, seu condiscípulo, perguntou-lhe por que motivo mudara de opinião, ao que o outro respondeu: "*Se após um breve tempo de dedicação à filosofia continuasse a não poder suportar a dor, isso seria uma prova de que a dor é um mal. Mas depois de ter desperdiçado uma série de anos a estudar filosofia e continuar a não poder suportar a dor, então é porque esta é* mesmo *um mal.*" Cleantes então, batendo com o pé no chão, declamou este verso dos *Epígonos*[144]:

*Sob a terra que te cobre, Anfiarau, ouviste estas palavras?*

---

[142] V. supra, I, § 116.

[143] Dionísio de Heracleia, por alcunha o Desertor, depois de ter sido discípulo de Zenão, apanhou uma doença muito dolorosa, que o faz abandonar o Estoicismo e abraçar o Hedonismo (Diógenes Laércio, VII, 166).

[144] Os Epígonos (lit. "aqueles que nasceram depois") são os filhos dos heróis que tentaram sem sucesso conquistar Tebas no tempo do conflito entre os filhos de Édipo. – Anfiarau, um dos Sete contra Tebas, era simultaneamente guerreiro e profeta, pelo que os deuses, em vez de o deixarem morrer em combate, fizeram a terra abrir-se e engolir o seu carro de guerra.

Aludia, assim, a Zenão, cuja doutrina lamentava que
61 <Dionísio> tivesse abandonado. Outro foi o comportamento do nosso amigo Posidónio[145]. Tive várias vezes ocasião de o visitar e escutar, e vou contar-te uma história dele que Pompeio costumava narrar. Este, de regresso da Síria[146], passou por Rodes, o que lhe despertou a vontade de ir escutar Posidónio. Apesar de ter ouvido dizer que <o filósofo> estava gravemente doente, cheio de dores nas articulações, insistiu em visitar o ilustre pensador. Viu-o, saudou-o com as palavras mais elogiosas, e manifestou o seu pesar por não lhe ter sido possível escutar as suas lições. Posidónio disse-lhe então: *"Mas é claro que podes, nem eu consentiria que uma dor física fizesse com que um homem tão importante me viesse visitar em vão."* E <Pompeio> prosseguiu, narrando como o filósofo, mesmo deitado, fez, num tom grave, uma pormenorizada exposição sobre o tema do bem moral[147], o único verdadeiro bem. E quando as dores provocadas pela artrite o incomodavam como se fossem tochas ardentes, muitas vezes ele repetia: *"Não consegues nada, dor! Por muito incomodativa que sejas, nunca direi que és um mal!"*

**XXVI 62** De um modo geral, todos os esforços penosos que enobrecem e dão fama a quem os exercita, a habituação acaba por torná-los suportáveis. Não vemos nós como, entre aqueles povos que apreciam muito os jogos a que chamamos "gímnicos", é uma honra para os que participam nas competições nunca se recusarem a aceitar o sofrimento? Também entre os apreciadores da caça ou da

---

[145] Posidónio de Apameia (séc. II-I a. C.), foi estóico, discípulo de Panécio de Rodes. Viveu algum tempo nesta ilha, onde foi visitado por Cícero.

[146] Em 62 a. C., depois de ter posto fim às guerras contra Mitridates, rei do Ponto.

[147] Em lat. *honestum*. Lit "a honestidade".

equitação, os que praticam <estas artes> não evitam também a dor. E que direi dos que, como eu, aspiram à prossecução de uma carreira política? A que fogueira não se atirariam todos aqueles que, em tempos idos, iam contando os votos um a um[148]? O segundo Africano[149] trazia sempre consigo as obras de Xenofonte[150], o discípulo de Sócrates, de que recordava com encómios aquele passo em que o Autor dizia não serem comparáveis em dificuldade os deveres do general e os do soldado, porquanto a honra que decorre desses deveres tornam mais suportável o trabalho dos comandantes[151].

Sucede, porém, que para as massas ignorantes[152] tem **63**
muita importância a reputação de moralidade, embora não

---

[148] Antigamente, os candidatos às várias magistraturas iam inquirindo dos eleitores a qual deles davam o seu voto, que era depois marcado com um sinal à frente do nome de cada um. No tempo de Cícero, aquando das eleições, a cada eleitor era dada uma tabuinha em que inscreviam o nome do seu candidato preferido. Os votos eram recolhidos num recipiente, e depois contados. Esta nova forma de votação foi estabelecida por uma lei de 131, a *Lex Gabinia Tabellaria*, sob proposta do tribuno Q. Gabínio. V. a propósito Cícero, *De legibus*, III, 35.

[149] P. Cornélio Cipião Emiliano Africano II.

[150] Xenofonte (séc. IV-III a. C.), ateniense, discípulo de Sócrates, homem de acção e historiador. As suas obras mais conhecidas são a *Anábase*, a *Ciropedia*, ou "Educação de Ciro", as *Histórias helénicas*, em que prossegue a narrativa da guerra de Atenas e Esparta desde o ponto em que Tucídides interrompeu a sua *História* até ao fim da guerra, etc.

[151] *"Fica sabendo, meu filho, que, embora o comandante e os soldados tenham as mesmas capacidades físicas e se submetam a idênticos esforços, estes não têm o mesmo efeito nos dois casos, porque a glória que o cobrirá e o facto de saber que as suas acções nunca serão esquecidas tornam, de certo modo, menos penosos os trabalhos do comandante"* (Xenofonte, *Ciropedia*, I, 6, 25).

[152] Segundo a teoria dos Estóicos, o conjunto dos homens divide-se em dois grupos: os "sábios" *(sapientes)* e os "não-sábios" *(insipientes)*. Embora a condição de "sábio" seja um ideal praticamente inatingível (o próprio Cícero afirmou que nunca tinha encontrado nenhum, nem sabe se um dia virá a existir alguém que mereça tal título, v. supra § 51), mesmo assim (como Cícero diz no passo referido) quem tiver formação filosófica poderá reconhecer as suas qualidades, coisa que a "massa insipiente" nunca será capaz de fazer.

saibam reconhecê-la na realidade. Deixam-se, por isso, influenciar pela fama e pela opinião corrente do vulgo, e aceitam como sendo bom aquilo que é aplaudido pela maioria. No teu caso, contudo, ainda que a multidão tenha os olhos postos em ti, nem desejarei que te deixes guiar pelo que ela de ti pensa, nem que consideres óptimo o que ela aprecia como tal. Deixa-te conduzir unicamente pelo teu próprio juízo. Se julgas que o que pensas é justo e, ao fazê-lo, ficas contente contigo mesmo, então serás capaz, não apenas de vencer-te a ti mesmo, como há pouco eu te
64 aconselhava[153], mas triunfares de tudo e de todos. Fixa para ti mesmo este propósito: alcançar uma nobreza de espírito, diria mesmo uma valoração do mesmo levada ao mais alto grau, <uma nobreza> que, sobretudo, se saliente pelo desprezo e o desdém pela dor; é este o mais belo de todos os sentimentos, e tanto mais belo se não se importar com o vulgo nem procurar os seus aplausos, mas encontrar a satisfação apenas em si mesmo. Em boa verdade, entendo até que todos os actos são tanto mais louváveis quanto menos carecem de ostentação e do parecer da maioria, não porque devam ser realizados às ocultas, pois as belas acções merecem ser contempladas em plena luz, mas porque, para a virtude, nenhum público se compara à própria consciência.

XXVII 65 Meditemos sobretudo neste ponto: a resistência à dor, que já repeti várias vezes ser reforçada graças à concentração da mente[154], deve manifestar-se por igual em todas as situações. Acontece com frequência muitos homens, ou por desejo de vitória, ou de fama, ou ainda para defenderem os seus direitos e a sua liberdade, receberem e suportarem as

[153] Supra, § 53.
[154] Supra, §§ 54 ss.

feridas com coragem, mas, passada essa excitação, serem incapazes de aguentar o sofrimento causado pela doença. O motivo está em que, no primeiro caso, a resistência à dor não decorria do sábio uso da razão, mas sim da preocupação com a glória. Pelo mesmo motivo encontramos certos povos bárbaros incivilizados[155] capazes de lutarem energicamente de armas na mão, mas incapazes de suportarem virilmente as doenças[156]. Em contrapartida, os Gregos, povo não particularmente bravo[157] mas sensato quanto baste na medida das capacidades humanas, não são capazes de olhar de frente o inimigo, mas suportam a doença com paciência e dignidade. Os Cimbros e os Celtiberos mostram audácia nos combates, mas na doença não fazem senão queixar-se. Ora nenhuma forma de comportamento pode manifestar-se <sempre> por igual se não assentar em princípios racionais firmes. Quando vês certas pessoas que se deixam conduzir pelo impulso e a opinião pública, mas 66
que, desde que atinjam os seus objectivos, não se deixam abater pela dor, deves pensar, ou que a dor não é um mal[158], ou então, caso queiramos chamar "mal" a tudo quanto é difícil e contrário à natureza[159], será um mal tão diminuto que se deixa dominar de tal maneira pela virtude a ponto de nem sequer deixar rasto. Peço-te que medites nisto dia

---

[155] Os dois epítetos não são sinónimos: para os antigos Gregos e Romanos "bárbaros" designava apenas os não-Gregos ou não-Romanos, independentemente do seu grau de civilização.

[156] Daqui o facto de Cícero lhes chamar "incivilizados", porque, enquanto a coragem bélica pode resultar de factores ideológicos de ordem social (por exemplo, a devoção aos chefes por parte dos povos germânicos, v. Tácito, *Germânia*, XIV), a resistência à dor é o resultado da posição filosófica particular.

[157] Cícero não deixa, no entanto, de citar com admiração o comportamento de certos heróis da história grega, como Leónidas ou Epaminondas.

[158] Conforme pensam os Estóicos.

[159] Segundo a opinião dos Peripatéticos.

e noite. Estes princípios alargar-se-ão até mesmo a outros espaços para lá da mera questão da dor. Se tudo quanto fazemos, ou o fazemos para evitar a desonra ou para acedermos ao bem moral, devemos estar imunizados tanto contra os aguilhões da dor como contra os raios e coriscos da Fortuna, sobretudo quando temos à nossa disposição aquele refúgio que preparámos no nosso diálogo de ontem.

67 Se um navegador perseguido por piratas ouvisse um deus dizer-lhe: *"Atira-te à água*[160]*, alguém te salvará rapidamente, ou um golfinho, como sucedeu a Aríon de Metimna*[161]*, ou os cavalos dados a Pélops por Neptuno*[162]*, que, diz-se, puxavam o seu carro à superfície das águas, recolher-te-ão para levar-te aonde desejares"*, poria de lado todo o medo; assim tu, se atacado por dores cruéis e terríveis, caso estas sejam tão fortes que as não possas aguentar, pelo menos já sabes onde procurar refúgio.

Era isto, mais ou menos, que de momento tinha para dizer-te. Mas tu, se calhar, vais manter a tua opinião.

A. – De modo algum, espero bem que nestes dois dias já tenha ficado liberto das duas coisas que mais medo me faziam.

M. – Amanhã, com hora marcada[163]! Assim combinámos, e eu não quero ficar em dívida para contigo.

A. – De acordo: declamação da parte da manhã, filosofia a esta hora.

M. – Muito bem, farei o possível por corresponder aos

---

[160] Lit. "deita-te para fora do navio".

[161] Aríon de Metimna, na ilha de Lesbos, poeta grego (séc. VII a. C.). Cf. Heródoto, I. 24.

[162] Pélops, filho de Tântalo, para conquistar a mão de Hipodamia, teve de disputar uma corrida de carros com o pai da sua amada. Neptuno, para facilitar a vitória de Pélops, cedeu-lhe os seus cavalos.

[163] Lit. "(de acordo) com a clepsidra". V. supra, § 9.

# LIVRO III

Não consigo imaginar qual possa ser a causa, Bruto, 1 1
pela qual, sendo nós formados de alma e de corpo, se inventou uma arte com a finalidade de curar e de velar pela saúde do corpo, e até se atribuiu aos deuses imortais a descoberta de uma prática tão útil[1], ao passo que a medicina da alma, não só não se lhe sentia a falta antes de ter sido inventada, como não tem sido muito praticada desde a sua descoberta, e, além de não merecer a gratidão e a aprovação da maioria, ainda por cima incorre na má vontade e na suspeição de muitos! Será porque nos damos conta do mal-estar e das dores do corpo por meio da mente, ao passo que as doenças da mente não as sentimos no corpo? Como resultado temos que a mente tem de julgar-se a si mesma, ou seja, é a faculdade de julgar que vai julgar da sua doença! Se a natureza nos tivesse gerado com a capacidade 2
de observar e avaliar a mente de modo a que, dela nos servindo como soberana guia, pudéssemos orientar o decurso da nossa vida[2], certamente não andaríamos todos em busca de uma filosofia centrada na razão. O certo é que <a natureza> nos concedeu apenas umas centelhas, que os

[1] Apolo e Asclépio (Esculápio, em latim).

[2] Recorde-se a importância que têm as características naturais dos homens para as diferentes filosofias, nomeadamente os Estóicos e os Epicuristas que, uns e outros, defendem o princípio fundamental *sequi naturam* "seguir a natureza, obedecer à natureza", embora divergindo no modo como entendem esse princípio.

homens rapidamente extinguem corrompidos por maus costumes <assentes em> preconceitos, a ponto de a luz natural nunca se manifestar. Existem inatas no nosso espírito as sementes das virtudes; se, porventura, estas pudessem desenvolver-se, a própria natureza conduziria o homem à felicidade. Na realidade, mal nascemos e somos aceites <na família>[3] deparamos com um meio dominado pela depravação e somos confrontados com as mais díspares maneiras de pensar, de modo a que parecemos ter bebido a tendência para o erro juntamente com o leite da ama. Quando depois somos restituídos à <responsabilidade> da família e logo em seguida aos cuidados de mestres, então ficamos impregnados de toda a espécie de erros, tais que a verdade cede o lugar à fantasia e a nossa natureza às
II 3 opiniões então correntes. Vem depois o estudo dos poetas que, aureolados de uma aparência de cultura e sabedoria, são ouvidos, lidos e aprendidos de cor, pelo que ficam gravados nas nossas mentes[4]. Quando a este panorama se acrescenta a opinião pública, que funciona como uma

---

[3] Alusão à cerimónia dita do "reconhecimento": o pai do recém-nascido, o *pater famílias*, pegava na criança (gesto referido pelos verbos *suscipere* ou *tollere* "levantar, erguer") como sinal de que o "reconhecia" como seu filho (cf. Sto. Agostinho, *A Cidade de Deus*, IV, 11); o reconhecimento era confirmado pela imposição do nome no *dies lustricus* "dia lustral", isto é, o oitavo (no caso das raparigas) ou o nono (no caso dos rapazes) dia após o nascimento (Macróbio, *Saturnalia*, I, 16, 36), a que se seguiam diversas outras cerimónias religiosas, como a *lustratio*, ou "purificação". Sobre o conjunto destas cerimónias v. J. Marquardt, *Das Privatleben der Römer*, 1990 (1.ª ed. 1886), I, pp. 83 ss.

[4] Um panorama sintético da educação em Roma no tempo da república – desde os rudimentos aprendidos em casa, à frequência da escola orientada pelo *gramático*, depois à da escola do *retor*, e finalmente ao *tirocinium* (para quem seguia a carreira militar), ou o acompanhamento de um político, advogado ou orador junto de quem o jovem ia sendo iniciado na vida prática do foro – v. J. Marquardt, *Das Privatleben der Römer*, I, pp. 80-134, e também as secções dedicadas a Roma na obra colectiva editada por J. Christes, R. Klein e C. Lüth, *Handbuch der Erziehung und Bildung in der Antike*, Darmstadt, 2006.

espécie de mestre supremo, e <o exemplo> da multidão sempre pronta a aprovar tudo quanto seja vício, então somos por completo dominados por concepções erróneas que nos desviam das nossas tendências naturais, de que resulta tomarmos como os melhores conhecedores da natureza humana aqueles que defendem que nada há de melhor, de mais desejável, de mais importante para o homem do que a carreira política[5], os comandos militares[6], a popularidade[7]. Todo o homem superior tende a procurá-la, no desejo de obter a verdadeira beleza moral, a única que a natureza humana acima de tudo deseja, mas acaba por resvalar para o completo vazio e a alcançar, não uma nítida imagem da virtude, mas sim um confuso esboço da glória. A glória é algo de seguro, de bem delineado, não um mero esboço. Ela consiste no aplauso geral dos homens de bem, a voz clara dos que sabem reconhecer sem hesitar o mérito indiscutível, é, por assim dizer, o eco que responde à manifestação da virtude. <A glória[8]>, portanto, na medida em

---

[5] Aquilo a que os Romanos davam o nome de *cursos honorum*, lit. "a carreira das honras", i.e., das magistraturas desde a questura ao consulado.

[6] Pense-se em certas figuras dos sécs. II e I a. C., os membros da aristocracia senatorial: os Cipiões, os Múcios Cévola, os Cecílios Metelos, os Emílios Paulos, e, mais modernamente, Mário e Sula, Pompeio, Crasso e, acima de todos, Júlio César, para os quais os comandos militares foram uma forma de aceder ao poder que, depois da tentativa falhada de Sula, primeiro com César, e depois com Augusto, acabaria por tornar-se absoluto.

[7] Note-se que nestas linhas está sintetizada a própria carreira de Cícero: um *homo nouus* que chegou ao consulado em 63 a. C., um certo sucesso militar aquando do seu governo da Cilícia em 51-50, a popularidade de que gozava como advogado e político que atingiu os pontos mais altos com a vitória sobre Catilina e o regresso a Roma no meio dos aplausos, ao voltar do exílio imposto pelas manobras de Clódio (58-57).

[8] A importância dada por Cícero à glória é comprovada pelo facto de ele ter escrito uma obra em dois livros de que apenas restam magros fragmentos (v. Cícero, *De officiis*, II, 31, e cf. Aulo Gélio, *N.A.*, XV, 6).

que geralmente acompanha os actos conformes à virtude[9],
4 não deve ser rejeitada pelos homens de bem. Mas há outra modalidade, que não tem mais do que a pretensão de imitar <a virtude,> fruto das circunstâncias, irreflectida, na maioria dos casos encomiástica em relação aos crimes e aos vícios, aquela "aura popular"[10] que, ao tentar parecer-se com o bem moral, dá deste uma imagem sem brilho nem elevação. Levados por esta cegueira, <muitos> homens, no desejo de protagonizarem actos grandiosos, mas sem saberem quando e por que motivo estes o são, conduziram à perda total das suas cidades, e outros foram a causa da sua própria destruição. Estes últimos, mau grado os seus aceitáveis propósitos, acabaram por falhar, não tanto intencionalmente, como por erro de apreciação[11]. Mas será que aos que são levados, ou pela ganância do dinheiro, ou pela paixão imoderada do prazer, ou aos que sofrem de uma perturbação mental que pouco se distingue da loucura, sorte, aliás, que afecta todos os insipientes[12], não é possível aplicar-lhes nenhum tratamento? Serão porventura as doenças mentais menos nocivas do que as do corpo, serão porventura curáveis as doenças do corpo, enquanto para as mentais não há tratamento nenhum?

---

[9] Os "actos conformes à virtude", i.e., aqueles a que os Estóicos davam o nome de κατορθώματα, lit. "actos correctos, justos".

[10] *"Ó glória de mandar, ó vã cobiça / Desta vaidade, a quem chamamos Fama! / Ó fraudulento gosta, que se atiça / Cũa* ***aura popular****, que honra se chama!"* (Camões, *Os Lusíadas*, IV, 95, 1-4).

[11] Segundo alguns comentadores, todo este passo tem por alvo J. César (Humbert) ou César e Pompeio (J. E. King).

[12] Alguns editores (Clerici, Fohlen) colocam esta expressão entre parênteses rectos para mostrar a sua concordância com Bake, que condena a expressão com base no facto de ela ser o lema de um dos paradoxos tratados por Cícero no seu opúsculo: Paradoxo IV: Ὅτι πᾶς ἄφρων μαίνεται = Omnes stultos insanire = Todos os insipientes (não-sábios) são loucos.

Sucede, porém, que as doenças mentais são mais perigosas e em maior número do que as do corpo; elas são mesmo particularmente odiosas porque afectam a mente e continuamente a solicitam, e porque, como diz Énio, III 5

*Uma mente enferma nem se habitua nem resiste*
*[<à doença>,*
*E nunca se liberta dos desejos...*[13]

Que moléstias corporais poderão ser mais graves do que estas duas, o desgosto e a ganância, para já não falar das restantes? Como é possível aceitar que a mente não possa curar-se a si mesma quando foi ela quem descobriu a medicina adequada ao corpo? <Como aceitar ainda que> para a cura do corpo tenham grande importância as características físicas <dos doentes> e, mesmo assim, nem todos quantos se submetem ao tratamento melhoram de imediato, enquanto no caso das doenças mentais os enfermos que desejam curar-se e passam a seguir os preceitos dos sábios obtêm sem qualquer dúvida a sua cura? Existe, 6
de certeza, uma medicina para a mente: a filosofia, cuja ajuda não tem de vir de fora, como sucede com as doenças do corpo, pelo contrário, devemos recorrer a todas as nossas forças para sermos capazes de nos curarmos a nós mesmos.

Creio que tracei, no meu *Hortênsio*, um panorama geral da filosofia, e deixei claro de que forma podemos iniciar-nos nela e praticá-la de forma adequada[14]. Pelo que respeita às matérias mais importantes, quase

[13] Énio, *Trag. Inc.*, 408-9 Warmington. Clerici sugere tratar-se de um passo da *Ifigénia em Áulis*.

[14] Cf. supra, II § 4.

nunca deixei desde então de discutir e escrever sobre elas[15]. Nos presentes livros reproduzi por escrito os diálogos que travei <na minha vila> de Túsculo com alguns amigos. Nos dois primeiros falámos sobre a morte e a dor, <respectivamente>, este terceiro livro corresponde ao ter-
7 ceiro dia de debates. Quando descemos para a Academia[16], quando o dia já tinha ultrapassado a hora do meio-dia, pedi que algum dos presentes sugerisse um tema para o debate. O diálogo decorreu então como vai seguir-se.

IV A. – Em meu entender até mesmo o sábio está sujeito ao desgosto[17].

M. – E estará também sujeito às outras perturbações da mente: os medos, os desejos, as iras? Todos estes termos designam estados a que os Gregos chamam πάθη[18]; eu podia dar-lhes o nome de "doenças"[19], o que seria a tradução literal, mas isso não seria conforme ao uso da nossa língua. <Sentir> "compaixão" (*misereri*), "inveja" (*inuidere*), "exaltação" (*gestire*), "satisfação" (*laetari* ), a todos estes sentimentos os Gregos chamam "doenças", no sentido de 'movimentos da mente desobediente' à razão,

---

[15] Recordemos que, depois do *Hortênsio*, que é uma exortação à filosofia, Cícero escreveu em duas versões sucessivas os *Livros Académicos*, dedicados ao problema do conhecimento, e o *De finibus bonorum et malorum*, cinco livros em que passa em revista o problema do bem último para o homem segundo, sucessivamente, os Epicuristas, os Estóicos e os Peripatéticos.

[16] Cf. supra II, § 9: na sua vila, Cícero tinha construído dois pórticos, um, num terreno mais elevado, o Liceu, em que, com os seus amigos, tratava de questões de retórica, o outro, num nível menos elevado, a Academia, tinha a filosofia como objecto de discussão e estudo.

[17] Cf. infra § 83.

[18] Lit. "estados de alma, paixões". A relação com o verbo πάσχω, ἔπαθον, lat. *patior, pati, passio* sofrer, paixão, significa que a palavra tem uma conotação fortemente negativa (cf. *paciente* = *doente, patologia*, etc., etc.).

[19] Em latim *morbi*.

enquanto nós, a esses movimentos de uma mente agitada, damos, e bem, creio eu, o nome de "perturbações", mas habitualmente não lhes chamamos 'doenças'. A ti, o que te parece?

A. – Concordo contigo. 8

M. – Pensas, portanto, que o sábio está sujeito ao desgosto?

A. – Penso que sim, com certeza.

M.– Bem, parece-me que essa orgulhosa sabedoria não tem assim tanto valor, já que aparenta não ser muito diferente da loucura!

A. – Como dizes? Parece-te que toda a agitação mental seja equivalente à loucura?

M.– Parece, e não só a mim! Muitas vezes, até, sinto grande admiração pelos nossos maiores que já assim pensavam muitos séculos antes de Sócrates, o homem de cujo pensamento derivou toda a filosofia relativa à vida e aos costumes[20].

A. – O que pretendes dizer?

M.– Que a palavra *insania* designa um mal-estar[21], uma doença[22] da mente, isto é, significa que a mente está enferma[23] e em sofrimento[24]: a este estado chamaram eles 'insânia'. (A todas as perturbações da mente os filósofos 9 chamam "doenças", e dizem que estão afectados por estas

---

[20] Sócrates, em matéria de filosofia, colocou a tónica na ética, em confronto com os antigos "fisiólogos" (os pré-socráticos) que estudavam sobretudo a natureza, v. Cícero, *Academica posteriora*, I, 15, em que declara ter sido Sócrates o primeiro que fez a filosofia descer das especulações sobre o universo para a trazer para a vida quotidiana do homem vulgar.

[21] Lat. *aegrotatio*.

[22] Lat. *morbus*.

[23] Lat. *insanitas* (insanidade).

[24] Lat. *aegrotus*.

doenças todos os insipientes[25]. Ora quem sofre de uma doença não está são; as mentes de todos os insipientes sofrem de alguma doença; logo, todos os insipientes são loucos.) Pensavam <os nossos antepassados> que a sanidade mental implicava um certo estado de tranquilidade e constância da mente[26]. Quando a mente não se encontrava em nenhum destes estados diziam que sofria de *insânia*, porquanto uma mente perturbada e um corpo <enfermo> estão num estado de *insanidade*.

V 10 Mostraram-se igualmente perspicazes quando deram o nome de *amentia*[27] ao estado daquelas pessoas que não dispõem do uso da razão, a que também se podia chamar *dementia*[28]. Pode daqui concluir-se que os homens que puseram estes nomes a estes <estados mentais> chegaram por si sós à mesma concepção que os Estóicos foram buscar a Sócrates e depois conservaram diligentemente, isto é, que todos os insipientes são <pessoas> não sãs. Uma mente que padece de alguma doença – e, conforme disse, os filósofos chamam "doenças" a estes estados de alma desordenados – não é mais sã do que um corpo que padece de doença. Daqui se conclui que a sabedoria é a sanidade da mente, que a insipiência é uma certa espécie de insanidade, aquela a que se chama "insânia" ou

---

[25] Lembre-se que 'insipientes' = 'não sábios'.

[26] Este passo constitui uma boa oportunidade para recordar quão proveitosa será a leitura dos dois ensaios de Séneca, o *De tranquillitate animi* e o *De constantia sapientis*.

[27] Palavra formada de *a* (prefixo negativo) *ment(e)*, ou seja, o estado de alguém que não dispõe de capacidades intelectuais, de inteligência.

[28] Formada pelo prefixo *de+ment(e)*. Entre *amentia* e *dementia* existe uma diferença importante: *amentia* (em português "amência") denota alguém que, *desde sempre*, não é dotado de razão, de inteligência, ao passo que *dementia* (em português "demência") denota alguém que foi dotado de razão mas que, por algum motivo, ficou dela privado.

"demência". Estes conceitos são muito melhor expressos pelos termos latinos do que pelos gregos, o que, de resto, ocorre em muitos outros casos. Mas deixemos isso para outra altura e vamos agora ao que importa. A natureza e as 11
características do problema que procuramos solucionar são inteiramente esclarecidas pelo próprio significado da palavra <de base>[29]. Uma vez que necessariamente devemos considerar "sãos" todos aqueles cuja mente não está afectada por nenhuma agitação doentia, também necessariamente devemos chamar "insanos"[30] aos que estão assim afectados. Não há, portanto, melhor expressão <para este fenómeno> do que a usual na língua latina: dizemos que estão fora de si[31] todos quantos agem sob o domínio desenfreado do desejo ou da cólera (embora a cólera seja uma forma do desejo, já que se define "cólera" como "desejo de vingança"); dizemos, portanto, que estes estão fora de si porque não estão sujeitos ao domínio da mente, à qual cabe por natureza o exercício do poder sobre a totalidade da alma. Não sou capaz de dizer onde foram os Gregos buscar o vocábulo μανία "loucura"[32]; mas o conceito, nós distinguimo-lo mais nitidamente do que eles, uma vez que

---

[29] Isto é, do adjectivo *sanus* "são, saudável" e do conjunto dos seus derivados: *insanus* "doente", *sanitas* "saúde, sanidade", *insanitas* "insanidade, demência", etc.

[30] "Sãos", "insanos": em latim, *sani* <>*insani*.

[31] Lit. "que estão fora do seu próprio controlo, que não se dominam a si mesmos".

[32] Daqui proveio o port. *mania* (cf. *maníaco, manicómio*). – A etimologia do termo grego não podia ser transparente para Cícero, mas na realidade trata-se de um derivado de uma raiz indo-europeia com muito ampla representação nos diversos ramos linguísticos desta família (v. Pokorny, *I.E.W.*, pp. 726-8, √ 3. *men-*), u. g. em latim, em que encontramos o próprio termo *mens* "mente", o verbo *memini* "lembrar-se", etc. (cf. Frisk, *G.E.W.*, s. u. μαίνομαι "estar louco"; μιμνήσκω "lembrar-se"; Ernout-Meillet, *D.E.L.L.*, s.u. *memini, mens, moneo*).

distinguimos a "insanidade" associada à estupidez, e, portanto, com um sentido mais lato, da "loucura furiosa"[33]. Os Gregos também querem destrinçar as duas noções, mas o seu léxico não os ajuda: ao estado que nós designamos por *furor* "loucura furiosa" chamam eles μελαγχολία[34], como se a mente apenas fosse susceptível de ser afectada pela atrabílis[35], e não, como sucede com frequência, com um acesso violento de cólera, de medo, ou de desgosto. É este tipo de loucura que nós atribuímos a figuras <míticas> tais como Atamante, Alcméon, Ájax ou Orestes[36]. Ao homem afectado por esta espécie de loucura a Lei das Doze Tábuas proíbe o poder sobre os seus próprios bens: o que está escrito na lei não é *"se estiver insano..."*, mas sim *"se estiver louco furioso..."*[37]. Foram <os nossos

---

[33] Em latim *furor*. O grego μανία corresponde, pelo sentido, ao termo latino. Recorde-se a propósito ainda a relação com μανία do vocábulo μαινάς μαινάδος "ménade", a mulher possuída do frenesim, do delírio dionisíaco, ou seja, a "bacante".

[34] Melancolia = "temperamento atrabiliário, melancólico".

[35] Termo mais corrente, embora, segundo o *VOC.*, a forma correcta devesse ser "atrabile".

[36] "Atamante, num acesso de loucura furiosa, matou o filho Learco, enquanto a sua mulher Ino e o filho desta, Melicerte, se lançaram ao mar" (Apolodoro, *Biblioteca*, I, 9, 2, 84); "Alcméon, irritado com a corrupção da mãe, e em obediência a um oráculo de Apolo, matou-a... Perseguido pelas Erínias acaba por enlouquecer" (*Idem*, III, 7, 5, 86-7); Ájax, que se julgava ser o digno herdeiro das armas de Aquiles, enlouqueceu ao ver que os outros chefes gregos as atribuíram a Ulisses e, num acesso de loucura, matou uma série de carneiros convencido de que estava a matar Ulisses e os Atridas; quando a loucura acalmou, dando-se conta do que fizera, suicidou-se (tema da tragédia Ájax de Sófocles); a loucura de Orestes, também perseguido pelas Erínias em seguida ao assassínio de Clitemnestra, sua mãe, por ele perpetrado, constitui o tema da última tragédia, as *Euménides*, da trilogia *Oresteia* de Ésquilo.

[37] O tecto completo desta disposição legal é: *SI FVRIOSVS ES<CI>T, ADGNATVM GENTILIVMQVE IN EO PECVNIAQVE EIVS POTESTAS ESTO* "se (o proprietário) ficar louco, o poder sobre a sua pessoa e os seus bens será exercido pelos seus agnados (parentes por consanguinidade) e pelos membros

maiores> de parecer que a patetice, embora seja um estado que carece de equilíbrio, isto é, de sanidade, pode assegurar uma série de tarefas de pouca importância e praticar os usos e costumes da vida em comum, ao passo que consideraram a loucura furiosa como uma cegueira mental para toda a espécie de actividades. Embora esta pareça ser uma <doença> mais grave do que a insânia, a sua natureza é de molde a que o sábio pode vir a sofrer dela, ao passo que nunca poderá sofrer de insânia[38]. Mas esta é já uma outra questão. Voltemos ao assunto.

Disseste tu, se bem me lembro, que te parece possível **VI 12**
o sábio ser vulnerável ao desgosto.

A. – Sim, é isso mesmo que eu penso.

M. – É natural que penses assim. Nós não nascemos de uma rocha, é humano que tenhamos no espírito um certo sentimento de ternura e sensibilidade que, como uma tempestade, pode abalar-nos em seguida a um desgosto[39]. Tem algum fundamento a opinião do conhecido Crantor[40], um dos membros mais notáveis da nossa Academia; dizia ele: *"Não concordo nada com aqueles <filósofos> que louvam hiperbolicamente esta espécie de 'imunidade à*

---

da mesma *gens* (os descendentes de um mesmo antepassado comum)" (*Lex XII Tabularum*, V, 7).

[38] Trata-se de uma questão algo controversa, e que se relaciona com a questão de saber se o sábio pode vir a perder a sua *uirtus*. Para Crisipo a perda da virtude, logo, a queda na insânia, podia afectar o sábio em certos casos de natureza clínica, por exemplo, sob o efeito de determinados fármacos, ou em consequência de certas doenças (v. *Stoici antichi*, pp. 1080-82 = *S.V.F.*, III, 237-9).

[39] Como sucedeu ao próprio Cícero em resultado da morte da filha.

[40] Crantor de Solos (séc. IV-III a. C.), filósofo da Antiga Academia, emigrou para Atenas, onde se tornou discípulo de Xenócrates. A sua obra mais conhecida era um livro intitulado Περὶ πένθους "Sobre o luto", que exerceu importante influência sobre os autores latinos de tratados de "consolação", como foi o caso de Cícero (v. Diógenes Laércio, IV, 24-27).

*dor' que não pode, nem sequer deve existir. Eu não estou doente, mas se estiver quero sentir que me amputam ou extraem alguma parte do corpo*[41]*. Não sentir dor nestas circunstâncias só seria possível à custa de enorme violência sobre a mente e insensibilidade no corpo."*[42]

13 Mas tenhamos cuidado, não vá este discurso ser próprio de quem contemporiza com as fraquezas humanas e se mostra indulgente com a nossa sensibilidade. Devemos amputar com coragem, não apenas os ramos das nossas tristezas, mas também arrancar todas, até as mais ínfimas raízes. É possível que algo delas persista, tão profundas são em nós as raízes da insipiência; deixemos, porém, apenas aquilo que for impossível extirpar. Duma coisa podes estar certo: enquanto a nossa mente não estiver sanada, o que é impossível sem o auxílio da filosofia, as nossas tristezas nunca terão fim. Por este motivo, uma vez que começámos, entreguemo-nos a ela para que cuide de nós. Se o quisermos, poderemos curar-nos. Irei ainda mais longe: não me cingirei a falar do "desgosto", embora este venha em primeiro lugar, mas tratarei também de todas as "perturbações", como eu lhes chamo, ou das "doenças da mente", como preferem os Gregos. Se estiveres de acordo, começarei por usar o método estóico de argumentação concisa, e depois espraiar-me-ei segundo o meu estilo habitual.

VII 14 Um homem corajoso é confiante (*fidens*) em si mesmo. Não posso empregar *confidens*[43], porque, devido a um uso

---

[41] Isto é, se lhe amputam algum membro, ou o operam para extrair algum tumor.

[42] Estas mesmas ideias e parte da citação de Crantor estão presentes também na carta de "Consolação a Apolónio", de Plutarco (§ 102 C-E).

[43] Que também significa "confiante".

incorrecto da língua, este termo ganhou uma conotação negativa[44], embora provenha do verbo *confidere* "confiar", que tem conotação positiva. Quem é 'confiante' não tem receio de nada, uma vez que existe incompatibilidade entre "recear" e "confiar". Em contrapartida, quem está sujeito ao desgosto, está também sujeito ao receio, pois aquelas mesmas coisas cuja presença nos torna desgostosos, tememo-las quando elas estão iminentes e a ponto de nos atingirem. Daqui resulta que desgosto e coragem são incongruentes. É, portanto, verosímil que quem está sujeito ao desgosto, igualmente está sujeito ao temor, à quebra do ânimo, à depressão. E quem se deixa sujeitar por tais emoções, sujeita-se também a uma posição servil, e, inclusive, a ter de confessar-se vencido. E quem a tal se resigna, necessariamente resigna-se também ao medo e à cobardia. Nada disto é apanágio de um homem corajoso, logo, também não é seu apanágio o desgosto. Mas sucede que só é sábio quem é corajoso, logo o sábio não é sujeito ao desgosto. Por outro lado, o homem corajoso é também, 15
necessariamente, dotado de uma alma grande; quem é dotado de uma alma grande, é invencível; quem é invencível pode encarar com desprezo as vicissitudes humanas e considerá-las como abaixo do seu nível. Ora ninguém pode encarar com desprezo as vicissitudes humanas se estas forem para si um motivo de desgosto. Daqui se conclui que o homem corajoso nunca pode ser afectado pelo desgosto. Por outro lado, todo o sábio é corajoso, logo o sábio nunca é afectado pelo desgosto. E tal como um olho doente não está devidamente capacitado para exercer as suas

[44] O termo *confidens* significa "confiante" no mau sentido da palavra, isto é, passou a empregar-se no sentido de "arrogante, insolente".

funções, e bem assim as demais partes do corpo, se afastadas do seu estado natural, não podem cumprir as suas tarefas obrigatórias, assim também uma mente perturbada não está apta ao desempenho das suas funções. Ora a função da mente consiste em utilizar bem a razão; por outro lado, a mente do sábio está sempre capacitada para utilizar a razão da melhor forma possível; logo, a mente do sábio nunca pode estar perturbada. Sucede que o desgosto é uma perturbação da mente; logo, o sábio nunca está afectado <por tal perturbação>.

**VIII 16** Também é verosímil <o raciocínio a propósito> do homem temperante, o tipo de homem a que os Gregos chamam σώφρων[45]; à virtude correspondente dão o nome de σωφροσύνη[46], <termo> que eu costumo traduzir ora por *temperantia*, ora por *moderatio*, às vezes ainda por *modestia*[47]; não sei se não seria correcto chamar a esta virtude "frugalidade"[48], termo que, em grego, tem um alcance mais restrito, uma vez que aos homens "frugais" <os Gregos> chamam χρήσιμοι, adjectivo que, à letra, significa "úteis"; a palavra latina tem um alcance mais lato; toda a forma de "reserva"[49], toda a forma de "inocência"[50] (para esta noção a língua grega não dispõe de nenhum termo, embora fosse possível usar ἀβλάβεια[51]; de facto,

---

[45] "Sensato, prudente, temperante".

[46] "Sensatez, prudência, temperança".

[47] "Temperança", "moderação", "(sentido da) justa medida".

[48] Lat. *frugalitas*.

[49] Lat. *abstinentia* = reserva, moderação.

[50] Lat. *innocentia*, quer no sentido passivo, como em português, quer no sentido activo = incapacidade para fazer o mal.

[51] Note-se como Cícero dominava tão bem a língua grega que se permite o luxo de sugerir um termo para exprimir a mesma noção que o latim *innocentia*. Na realidade, um termo cognato de ἀβλάβεια ocorre uma única vez no *Hino homérico a Hermes*, v. 393, ἀβλαβίῃσι (dativo do plural de ἀβλαβία). Depois da

*innocentia* denota uma disposição da mente tal que a torna incapaz de lesar alguém) – ... em *frugalitas* estão contidas todas as demais virtudes <além destas>[52]. Se <o conceito de "frugalidade"> não tivesse uma extensão tão grande, e se se mantivesse circunscrito ao estreito âmbito a que alguns pretendem reduzi-lo, nunca L. Pisão teria recebido o cognome que ele tornou célebre[53]. Ora, como não é 17
costume dar-se o epíteto de *Frugi* <ao militar> que deserta do seu posto por medo, o que é um acto de cobardia, nem ao homem que por ganância recusa restituir <ao dono> os bens que este lhe confiara em segredo, o que é uma forma de injustiça, nem àquele que por imprevidência temerária administra mal as suas empresas, o que é consequência da sua estupidez, conclui-se que o termo "frugalidade" cobre semanticamente as três virtudes "coragem", "justiça" e "prudência" (este traço é comum às virtudes: todas

---

sugestão de Cícero, o vocábulo só volta a ocorrer, muito depois, num passo de Plutarco (v. LSJ, s.u.).

[52] Neste desenvolvimento "terminológico" o estilo de Cícero tem uma liberdade de construção que não ocorre habitualmente; Cícero escreve por associação de ideias, à medida que estas vão acorrendo ao seu espírito, sem dar à frase a arrumação gramatical, a construção arquitectónica, a amplitude da frase que caracterizam o seu estilo habitual. Daí o anacoluto que se pode observar neste passo: Cícero escrevera *"toda a forma de 'reserva', toda a forma de 'inocência'"*, sintagmas que o leitor espera venham a ser o sujeito de alguma forma verbal; mas a construção é interrompida pela reflexão sobre a inexistência de um termo para "inocência" na língua grega, e quando a ideia anterior é retomada o A. escreve: *frugalitas* contém as restantes virtudes; mas "restantes" em relação a quê? Obviamente em relação à "reserva" e à "inocência" que assim reaparecem, subentendidas, mas a desempenhar a função de complemento directo, já que essas virtudes, tal como "as restantes" também estão contidas no termo *frugalitas*.

[53] L. Calpúrnio Pisão (n. em 180 a. C.) foi Tribuno em 149, Cônsul em 133 e Censor em 120 a. C. O cognome de *Frugi* (forma adjectival indeclinável) foi-lhe atribuído pela sua austeridade e disciplina, como militar e como magistrado. Além dos cargos que desempenhou, Pisão Frugi notabilizou-se ainda pela sua obra histórica *Annales* (v. *Die Frühen Römischen Historiker* I, pp. 282-329).

relacionadas e ligadas entre si); a <virtude> restante, a quarta, será a própria frugalidade[54], cuja propriedade específica será a de dominar e acalmar os movimentos impulsivos da mente, sempre fazendo frente ao desejo[55] e conservando uma moderação firme e constante em todas as circunstâncias. O vício que se lhe contrapõe tem por nome *nequitia*[56].

18 *Frugalitas* "frugalidade", segundo me parece, provém do nome *frux*, plural *fruges* "cereais", o melhor produto nascido da terra, enquanto *nequitia* (a minha proposta é, talvez, abstrusa, mas vou tentar; se não servir, tomem-na como jogo de palavras!), dizia eu, deriva do facto de se dizer que um homem nada vale (*nihili*) quando não tem valor (*nequicquam*)[57]. Portanto, quando um homem é "frugal" (*frugi*) ou, se preferes, é moderado e ponderado, ele será necessariamente firme e constante; quem é constante, é tranquilo; quem é tranquilo, não sofre da mínima perturbação, logo não sofre de desgosto. Ora estas são as características do sábio, logo o desgosto não pode atingir o sábio.

---

[54] Cf. *Stoichi antichi*, p. 94 (= *S. V. F.*, I, 200): Zenão distingue as diversas virtudes, ..., por ex. a sageza, a coragem, a temperança e a justiça, mas embora cada uma delas tenha a sua própria definição, na realidade a virtude é apenas uma, e as aparentes virtudes distintas não passam das diferentes modalidades de relação que a virtude única tem com a realidade.

[55] Lat. *libido*, termo que em latim, tal como *uoluptas*, ou como ἡδονή em grego, possui uma forte conotação negativa.

[56] Lit. "má qualidade, mau carácter, ausência de valor".

[57] *"Assim como de* non *"não" e* uolo *"quero" se forjou a forma verbal* nolo *"não quero", assim também de* ne *"não" e* quicquam *"alguma coisa" se forjou, com eliminação da sílaba do meio, o <adjectivo indeclinável>* nequam *"mau, de má qualidade". Do mesmo modo, assim como ao homem que achamos não valer nada* (esse non hili) *chamamos um* nihili *(= um zero), também àquele que nos parece não ter valor nenhum (*que parece não ter nada lá dentro*) chamamos um* nequam (Varrão, *De Lingua latina*, X, 81).

Não é, por isso, sem sentido de humor o comentário X
que Dionísio de Heracleia faz, se bem me lembro, às pala-
vras com que Aquiles se lamenta no poema de Homero:

> *Sinto o coração inchar-me <no peito> de triste raiva*
> *Quando me vejo privado da glória e da honra*
> *[<merecidas>*[58].

Porventura estará no seu estado normal uma mão 19
inchada? E um outro qualquer membro inchado, inflamado,
porventura não estará doente? Do mesmo modo, se a
mente está inchada, intumescente, é porque está sofrendo
de alguma moléstia. Ora a mente do sábio nunca sofre de
moléstia alguma, nunca está inflamada nem intumescente,
que é o estado em que se encontra uma mente dominada
pela ira; por conseguinte, o sábio nunca está irado. Se está
irado, estará afectado de concupiscência, porque quem
está irado está também desejoso de que a pessoa por quem
se sente prejudicado arda no maior tormento. Quem sente
semelhante desejo, caso o consiga realizar sentirá necessa-
riamente uma enorme alegria. Quer isto dizer que sente
satisfação com o mal alheio, sentimento este que nunca o
sábio experimentará; logo, o sábio não está sujeito à ira.
Se, porém, o sábio estiver sujeito ao desgosto, então estará
também sujeito à ira; mas como não está sujeito à ira,
então não estará também sujeito ao desgosto.

Com efeito, se o sábio fosse susceptível de expe- 20
rimentar desgosto, também seria susceptível de sentir

---

[58] Tradução livre de *Ilíada*, IX, 646-8: *O meu coração está inchado de cólera, quando me lembro da ofensa que me fez o Atrida <Agamémnon> diante dos Argivos, tratando-me como se eu não passasse de um miserável emigrante".*

"piedade" <por alguém>, de sentir "inveja" <de alguém>[59]. (Não empreguei *inuidia*, que significa que alguém é objecto de inveja; mas é possível derivar correctamente *inuidentia* do verbo *inuidere*, e assim escapar à ambiguidade de *inuidia*. O verbo *inuidere* "invejar" foi cunhado para exprimir a ideia de que alguém contempla com demasiada insistência a prosperidade de outrem, como ocorre na tragédia *Melanipo*[60]:

*Quem olha <com tanta insistência> a flor dos meus [filhos?*

Esta frase parece ser escrita em mau latim, mas Ácio tem toda a razão: tal como se constrói *uidere florem*[61], assim também se deveria construir *inuidere florem*. O uso impede-nos a nós de dizer assim, mas <Ácio>, como poeta, seguiu a sua lei e preferiu usar uma construção mais livre.)

**X 21** Sucede que o mesmo sujeito é susceptível, tanto de sentir piedade, como de sentir inveja, porquanto quem sofre com a adversidade de outrem, também pode sofrer ao assistir à prosperidade alheia. Foi este o caso de Teofrasto, que, ao mesmo tempo que deplorava a morte do

---

[59] Neste passo, para exprimir a noção de "inveja" Cícero criou o neologismo *inuidentia*, que, no entanto, não se impôs na linguagem filosófica, a fim de, segundo ele pensava, evitar a ambiguidade inerente ao termo *inuidia*, ambiguidade que decorre de a palavra poder ser usada em sentido activo (= ter inveja de alguém) e em sentido passivo (= ser objecto de inveja por parte de alguém).

[60] Tragédia de Ácio, de que Cícero cita parte do v. 427 Warmington.

[61] "Ver uma flor": *uidere* "ver", sendo um verbo transitivo, constrói-se com um complemento em acusativo, *florem*. Em contrapartida, *inuidere*, no sentido de "desejar mal a alguém", é acompanhado por um complemento em dativo, *flori*. O que Cícero louva no verso de Ácio é o facto de este ter usado *inuidere* como verbo *transitivo* (tal como o verbo simples *uidere*) e, portanto, acompanhado de um acusativo.

seu antigo condiscípulo Calístenes, se sentia angustiado com a sorte de Alexandre, e por isso dizia que Calístenes tinha sido companheiro de um homem imensamente poderoso e imensamente afortunado, mas que não sabia usar com moderação a sua própria felicidade[62]. Tal como a piedade é um desgosto causado pela adversidade de alguém, assim também a inveja (*inuidentia*) é um desgosto ocasionado pela prosperidade de alguém. Por conseguinte, quem for susceptível de sentir piedade, também será capaz de sentir inveja; ora o sábio não é susceptível de sentir inveja, logo, também não é susceptível <de sentir> piedade. Se o sábio costumasse sentir desgosto <por alguma coisa>, costumaria também sentir piedade. Logo, <sentir> desgosto é incompatível com o sábio.

É deste modo que argumentam os Estóicos, e é assim 22
que eles tiram as suas conclusões rigorosamente forçadas. Mas é agora altura de expor as suas ideias de uma forma mais abrangente e pormenorizada, embora partindo das suas sentenças, baseadas numa forma de raciocínio rigoroso e forte, quase diria, viril. Quanto aos nossos amigos Peripatéticos, <filósofos> eloquentes, sabedores e sérios como nenhuns outros, não conseguem convencer-me da sua teoria do meio termo aplicada às perturbações e doenças mentais[63]. Todo o mal, mesmo diminuto, é um

---

[62] Calístenes (370-327 a. C.), discípulo e familiar de Aristóteles, acompanhou Alexandre Magno nas suas expedições, que narrou numa história encomiástica hoje perdida. Sobre ele escreveu Teofrasto, seu companheiro de estudos no liceu de Aristóteles, um livro (perdido) sob o título Καλλισθένης ἢ περὶ πένθους "Calístenes, ou acerca do desgosto (ou: do luto)".

[63] Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1106 b 18-27: *Assim como o medo e a audácia, o desejo, a ira e a compaixão, dum modo geral, o prazer e a dor, são susceptíveis de um mais e de um menos, e ambos os graus são incorrectos; quanto ao tempo adequado, às circunstâncias, às pessoa, aos motivos e ao modo*

mal, e o que nós procuramos é que no sábio não haja o mínimo resquício <de mal>. Assim como o corpo não está são se tiver uma doença mesmo insignificante, também a teoria do meio termo denota uma falta de sanidade[64]. Mais uma vez os nossos antepassados fizeram muito bem ao chamar *aegritudo* "(sentimento de) desgosto" aos (sentimentos de) mal-estar, de inquietação, de angústia, por comparação com o que se passa com as doenças do
23 corpo[65]. Os Gregos usam um termo mais ou menos semelhante ao nosso (*aegritudo*) para designar toda a espécie de perturbação da mente; a toda e qualquer agitação mental chamam eles πάθος, ou seja, "doença, paixão". A opção latina é superior: de facto a *aegritudo* da mente assemelha-se às doenças corporais[66], mas já não se assemelham à *aegritudo* nem o desejo (*libido*), nem a alegria desmesurada (*immoderata laetitia*), que é uma forma de prazer em que a mente fica exaltada e fora de si. Também o medo não parece ser propriamente uma doença, embora esteja muito próximo da *aegritudo;* o que sucede é que <ambos os termos>, *aegrotatio* como <doença> do corpo e *aegritudo* como <doença> da mente contêm em si a noção de "sofrimento"[67]. O que nós temos de averiguar é a origem deste sofrimento, isto é, qual a causa eficiente que

---

*como são adequadas, o meio termo é o melhor, e é ele que define a virtude. Da mesma maneira, no que se refere às acções temos a considerar o excesso, o defeito e o termo médio. A virtude diz respeito tanto às paixões como às acções, e nelas o excesso é errado, tal como o defeito, ao passo que o termo médio é o preferível e correcto.*

[64] Cf. Cícero, *Paradoxos*, III: se cometer uma falta consiste em ultrapassar uma certa linha, desde que a ultrapassemos é irrelevante se avançamos muito ou pouco, a falta já foi cometida.

[65] Lit. "com os corpos doentes" (*corporum aegrorum*).

[66] Lit. "com os corpos doentes" (*aegris corporibus*).

[67] Lat. *dolor* "dor".

ocasiona a *aegritudo* na mente, bem como a *aegrotatio* no corpo. Os médicos estão convictos de que, se descobrirem a causa da doença, logo descobrirão a <respectiva> cura; do mesmo modo, nós, descoberta que seja a causa da *aegritudo*, acabaremos por encontrar a forma de a debelarmos.

A causa está, toda ela, na opinião[68], não apenas <a **XI 24**
causa> do "desgosto" (*aegritudo*), mas também de todas as restantes perturbações, quatro no que concerne ao género, <subdividida cada uma> em várias espécies[69]. Ora como toda a perturbação consiste num movimento da mente, ou sem participação da razão, ou ignorando a razão, ou desobediente à razão, e como esse movimento é provocado pela opinião acerca do bem e acerca do mal em duas direcções opostas, obtém-se assim um esquema equilibrado das quatro perturbações. Efectivamente, duas derivam da opinião acerca do bem; uma destas, o "prazer delirante" (*uoluptas gestiens*), isto é, uma forma desmesurada de "alegria" (*laetitia*), decorre da opinião que considera presente um determinado bem; a outra, a "avidez" (*cupiditas*), que também pode expressar-se correctamente pelo termo "desejo" (*libido*), consiste num apetite exagerado, e rebelde à razão, de algo que se considera um grande bem. Temos aqui, portanto, dois géneros de <perturbações **25**
mentais> – "prazer delirante" e "desejo" – gerados pela opinião acerca do bem. Os dois restantes, o "medo" e o "desgosto", <são gerados pela opinião acerca> do mal.

---

[68] A opinião, em grego δόξα, como representação falsa, ou, pelo menos, duvidosa da realidade, opõe-se à ciência, em grego ἐπιστήμη, como conhecimento efectivo, fidedigno, da mesma.

[69] Quase com a mesma expressão, Cícero refere-se aos quatro géneros de perturbações mentais no *De finibus*, III, 45.

O "medo" (*metus*) consiste na opinião de que um grande mal impende sobre nós; o "desgosto" (*aegritudo*) consiste na opinião de que existe presentemente um grande mal, ou melhor, na opinião sempre actual de um semelhante mal, que se julgue exigir esse sentimento de angústia, isto é, que faz com que quem está desgostoso entenda que é seu dever estar mesmo desgostoso. A estas formas de perturbação mental, que a estupidez humana introduz e excita na sua vida como se de Fúrias se tratasse, há que resistir com todas as forças, há que combatê-las por todos os meios, se quisermos desfrutar em paz e tranquilidade a porção de vida que nos couber.

As outras paixões ficarão para outra altura[70]. Agora vamos fazer o possível por nos libertarmos do "desgosto" (*aegritudo*). Este será o nosso objectivo, uma vez que tu disseste ser tua opinião que o sábio não é imune a este sentimento, o que eu fortemente contesto. Trata-se de um sentimento terrível, infeliz, detestável, de algo a que devemos envidar todos os esforços para escapar, com as velas ao vento, por assim dizer, e à força de remos.

**XII 26** Que te parece a ti este célebre...

*...neto de Tântalo, filho daquele Pélops que um dia*
*[do seu sogro,*
*O rei Enómao, a filha Hipodamia raptou para*
*[a desposar...?*

Pois bem, ele[71] era bisneto de Júpiter. Como pode sentir-se tão miserável, tão desmoralizado? A ponto de dizer:

---

[70] Constituirão a matéria do livro IV.

[71] "Ele", a personagem que pronuncia estes versos (cf. nota seguinte) é Tiestes, filho de Pélops, neto de Tântalo e bisneto de Júpiter.

*Não vos aproximeis de mim, estrangeiros, ficai onde estais,*
*Não vá o meu contágio, a minha sombra ser funesta*
*[a gente nobre,*
*Tamanha é a violência do crime oculto no meu corpo!*[72]

Então tu, Tiestes, condenas-te a ti mesmo, queres privar-te da luz devido à violência de um crime que não cometeste? E não achas também este filho do Sol[73] indigno da luz emitida pelo seu pai?

*Tenho os olhos encovados, o corpo quase se extingue*
*[de magro,*
*A corrente de lágrimas consumiu-me as faces exangues,*
*A sujidade cobre-me o rosto, a barba esquálida, eriçada*
*E por cortar escurece-me, caída sobre o peito imundo*[74].

Os teus males, Eetes, estúpido como poucos, foste tu mesmo que os atraíste sobre ti, não faziam parte daqueles que o acaso te reservara, ocorreram quando a excitação da tua mente, com a habituação à dor, já estava a acalmar (o desgosto, como te explicarei, consiste na crença em um mal recente[75]); o que te entristece, <Eetes>, são as saudades do teu trono, não as da tua filha[76]. Esta, aliás, tu odiava-la[77], e possivelmente com razão. O que tu não conseguias

---

[72] Énio, *Tiestes*, 356-60 Warmington. = "crime oculto no corpo (de Tiestes)" são os restos dos filhos que ele comeu, sem saber o que estava a fazer.

[73] Trata-se de Eetes, filho do Sol, rei da Cólquida, e pai da famosa feiticeira Medeia. Cf. Eurípides, *Medeia*, 1321-2.

[74] Pacúvio, *Medo*, vv. 253-6 Warmington. Estes versos teriam sido, segundo Cícero, pronunciados por Eetes após ter sido expulso do trono pelo irmão Perses.

[75] Este parêntese dirigido ao interlocutor interrompe a apóstrofe de Cícero à personagem de Eetes.

[76] Segundo o mito, Medeia, a filha de Eetes, fugira da Cólquida na companhia de Jasão, comandante dos Argonautas.

[77] Por ter ajudado Jasão a roubar o velo de ouro e ter fugido com ele para a Grécia.

suportar era a perda do trono. Consumir-se de tristeza por já não poder reinar sobre homens livres é uma forma impudente de desgosto.

27 Dionísio, tirano de Siracusa, quando expulso do trono[78], foi viver para Corinto, onde dava lições a crianças, a tal ponto lhe custava prescindir do poder[79]. E que atitude supera em impudência a de Tarquínio, ao declarar guerra <aos Romanos> porque não haviam suportado a sua soberba[80]? Diz-se que ele, ao ver que não conseguia recuperar o poder mesmo com a ajuda militar de Veios e dos povos Latinos, retirou-se para Cumas, cidade onde acabou por morrer, consumido pela velhice e pelo desgosto[81].

XIII Pois bem, porventura pensas que o sábio é susceptível de se deixar dominar pelo desgosto, ou seja, pela miséria? Se toda a perturbação mental é uma miséria, o desgosto

---

[78] Em 344 a. C. Trata-se de Dionísio II, que exerceu o poder em Siracusa como sucessor de seu pai, Dionísio I, desde 367 a. C. Desapossado do poder em 357, voltou ao trono em 346, mas foi definitivamente destronado em 344, indo então como exilado para Corinto, onde levou uma vida obscura.

[79] Cícero explica a opção de Dionísio pela profissão de mestre-escola por esta ser um certo exercício de poder sobre as crianças (o desejo de *parler en maître*, como traduz J. Humbert). Sobre a forma como Dionísio empregava o tempo no exílio corriam muitas versões históricas, ou pseudo-históricas (Teopompo, Timeu, etc.). A propósito Gigon observa, pertinentemente, que *'Cicero hat so stark gekürzt* [as versões dos historiadores] *daß man nicht sieht, inwiefern seine Tätigkeit als* γραμματοδιδάσκαλος *ein Ausdruck unangebrachter aegritudo war'* "Cícero resumiu tão drasticamente essas versões que não se percebe em que medida a sua actividade como 'mestre-escola' pode ser interpretada como uma forma descabida de desgosto" (Gigon, 1998, p. 510).

[80] Tarquínio, o *Soberbo*, sétimo e último rei de Roma, expulso do trono pela revolução, encabeçada por Júnio Bruto, que implantou o regime republicano em 509 a. C.

[81] *"Foram então eleitos cônsules Ápio Cláudio e Públio Servílio* [509 a. C.]. *Este ano é digno de registo por causa do anúncio da morte de Tarquínio. Este faleceu em Cumas, onde se tinha refugiado junto do tirano Aristodemo, depois do fracasso militar dos Latinos"* [Tito Lívio, *Ab Vrbe condita*, II, 21, 5].

é uma <verdadeira> tortura. O desejo é acompanhado de ardor[82], a alegria delirante de inconsciência[83], o medo de depressão[84], mas o desgosto tem consequências ainda piores: consumição, tormento, aflição, aspecto repulsivo; <o desgosto> lacera a mente, devora-a e destrói-a por completo. A menos que dele nos libertemos, que de nós o afastemos definitivamente, nunca ficaremos ao abrigo da infelicidade.

Uma coisa é óbvia: o desgosto atinge-nos quando **28**
criamos a ideia de que um mal muito forte se aproxima de nós de uma forma esmagadora. Para Epicuro a opinião do mal tem como consequência natural o desgosto, do que resulta que, quando se pensa num mal muito grave e se julga que ele nos aconteceu, de imediato sentimos em nós o desgosto. Os Cirenaicos[85] entendem que nem todo o mal é causador de desgosto, mas somente o mal inesperado e imprevisto. Esta circunstância, de facto, contribui bastante para o agravamento do desgosto, dado que todos os males imprevistos parecem ser de maior gravidade. Por esta razão são muito apreciados estes versos:

*Quando os gerei, sabia que os meus filhos eram mortais,*
*[e aceitei essa condição.*

---

[82] *"Amor ardente"*, dirá Camões.

[83] Em lat. *leuitas*, lit. "ligeireza", mas também "excitação, inconstância, frivolidade".

[84] Em lat. *humilitas*, que também pode significar "humilhação, degradação, aviltamento".

[85] A escola filosófica, cuja fundação se atribui a Aristipo de Cirene, aproxima-se do Epicurismo ao colocar o conhecimento na dependência das sensações, e considerar o prazer como o bem supremo, mas diverge de Epicuro em que apenas dá valor ao prazer efectivo e imediato, enquanto este valoriza também a recordação que permanece em nós de prazeres passados.

*Mais ainda, quando os enviei a Tróia em defesa da honra*
*[da Grécia*
*Sabia que os mandava para uma guerra mortífera, não*
*[para uma festa*[86].

**XIV 29** De facto, meditar com antecipação nos males que hão-de vir alivia o seu impacto quando chegam, uma vez que a sua chegada já era esperada de há muito. Por isso também são apreciadas as palavras de Teseu <na tragédia de> Eurípides, que, como muitas vezes faço, vou traduzir para latim:

*Eu, que me lembro de as ter ouvido a um homem sabedor,*
*Preparava-me mentalmente para as desgraças futuras:*
*Uma morte cruel, uma lamentável fuga para o exílio,*
*E sempre meditava em algum grande mal possível,*
*Para que, se porventura algo de terrível me sucedesse,*
*Não me encontrasse desprevenido e me dilacerasse*
*[a mente*[87].

**30** O que Teseu diz ter ouvido a um homem sabedor corresponde ao que teria sido o caso do próprio Eurípides, pois este tinha sido discípulo de Anaxágoras, de quem se diz que, ao ser-lhe comunicada a morte do filho, comentou: *Eu sabia bem que tinha gerado um mortal!*[88] Destas palavras conclui-se que semelhantes casos são sobretudo

---

[86] Lit. "para um banquete". V. Énio, *Télamon*, vv. 320-22 Warmington. Cf. infra § 58, em que são citadas as palavras iniciais desta fala e atribuídas expressamente a Télamon. Este era rei de Salamina, e pai de Ájax e Teucro. Ambos participaram na Guerra de Tróia, no decorrer da qual Ájax se suicidou. Quando Teucro regressou a Salamina o pai expulsou-o, por não ter sido capaz de evitar a morte do irmão.

[87] Eurípides, fr. 964 N.[2] (tragédia desconhecida, talvez *Teseu?*).

[88] Este dito é também referido por Diógenes Laércio, II, 13, que comenta: *"Há autores que atribuem estas palavras a Sólon, e outros a Xenofonte"*.

penosos para quem não os previa. Não há, portanto, dúvidas de que tudo quanto se julga ser um mal é muito mais grave se for inesperado. Ainda que não seja esta a única circunstância que torna um desgosto especialmente profundo, mesmo assim, dada a possibilidade de a previsão e a preparação mental contribuírem muito para diminuir o sofrimento, devemos sempre meditar sobre as contingências da vida humana. Nisto consiste, sem a mínima dúvida, aquela excelente e divina sabedoria que aprecia em profundidade e analisa em todos os aspectos a condição humana, que não se espanta de nada quanto acontece, e que sabe bem como, antes que aconteça, nada há que não possa vir a acontecer.

*Todo o homem, portanto, quando está sumamente feliz,*
*[sobretudo*
*Então deve pensar de que modo pode fazer frente à maior*
*[aflição.*
*Quando regressa a casa, pense sempre nos perigos e*
*[acidentes <possíveis>:*
*Os disparates do filho, a morte da esposa, a doença da filha,*
*São desgraças comuns, nada disto se pode dizer uma*
*[novidade,*
*E quanto de bom nos suceda, consideremo-lo proveitoso*[89].

Pois bem, se Terêncio[90] soube sintetizar tão habilmente **XV31** estes preceitos filosóficos, nós, <filósofos>, que somos as fontes de onde eles foram bebidos, não os enunciaremos de uma forma mais aprofundada e não os teremos interiorizados de um modo mais firme e constante? Está aqui a

[89] Terêncio, *Formião*, 241-246 (com ligeiras variantes).

[90] Públio Terêncio Africano (séc. II a. C.), comediógrafo latino, autor de seis comédias.

causa daquele humor sempre imperturbável que Xantipa dizia estar habituada a ver no rosto do marido, Sócrates: via-o sempre com o mesmo ar quer quando saía de casa, quer quando regressava. E não era decerto com um ar semelhante ao do velho M. Crasso, que, segundo Lucílio, apenas se riu uma vez em toda a vida[91], mas sim um ar cheio de calma e serenidade. Pelo menos assim consta. E mantinha sempre esse mesmo ar, com toda a razão, porque na sua mente, que é onde se forma o aspecto do rosto, não ocorria qualquer transformação. Por isso aprovo a postura dos Cirenaicos, que utilizam como arma contra todas os eventuais golpes do acaso uma contínua meditação prévia sobre a possibilidade da sua ocorrência, o que diminui o impacto no momento em que ocorrem. Concordo com eles também quando dizem que o mal deriva da opinião, e não da natureza, pois, se ele estivesse na natureza das coisas, como é que a meditação prévia o tornaria mais suportável?

32 Mas sobre esta matéria podemos ir ainda mais longe se primeiro analisarmos a posição de Epicuro: para este, são necessariamente presas do desgosto todos os que se julgam vítimas de algum mal[92], quer este seja previsto e aguardado, quer consista em alguma ocorrência crónica.

---

[91] Marco Licínio Crasso, Pretor em 126 a. C., avô do companheiro de Pompeio e César no "primeiro triunvirato". O seu nome ficou na história pela circunstância de só ter rido uma vez na vida, conforme Cícero já recordara em *De finibus*, V, 92. Este traço de carácter mereceu-lhe o epíteto de ἀγέλαστος "que nunca ri", pormenor referido por Lucílio, 1300 Marx (= 1316 Krenkel), e, além de Cícero, também por Plínio-o-Velho, *N.H.* VII, 79 e Amiano Marcelino, XXVI, 9, 11.

[92] Isto é, todos os que pensam ser afectados por um mal *real, efectivo*, e não apenas pela ocorrência de alguma situação *que se lhes afigure ser um mal*, mas que não passa de um "mal de opinião".

Um mal crónico não é menor por isso, nem é menos grave se for previamente pensado; é estúpido, aliás, meditar sobre males futuros que podem, até, nunca suceder: todo o mal é bastante detestável quando ocorrer; além disso, alguém estar sempre a pensar que pode acontecer alguma adversidade, já constitui só por si um mal interminável; se ela não se verificar, cair-se-á sem qualquer proveito numa infelicidade voluntária; em suma, ou por o sofrermos, ou por estarmos sempre a pensar no mal, a angústia é perpétua. <Para Epicuro> só há duas maneiras de aliviar o desgosto: **33**
uma é cessarmos de pensar sempre na desgraça, outra é dar toda a atenção à contemplação do prazer. Entende ainda que é possível a mente obedecer à razão, e seguir o caminho que esta indicar. Ora a razão proíbe-nos de pensarmos sempre na desgraça, afasta-nos das meditações angustiantes, enfraquece o nosso olhar para contemplar as misérias e, quando toca a retirar <do contacto com a desgraça>, impele-nos, pelo contrário, e incita-nos a concentrar o nosso esforço mental no exame dos vários prazeres que, segundo Epicuro, preenchem a vida do sábio, ou através da recordação dos já passados, ou graças à esperança dos que hão-de vir. Expusemos estes pontos à nossa maneira habitual, os Epicuristas expô-los-ão ao seu estilo[93]. Mas analisemos as suas ideias, sem cuidarmos agora do seu estilo.

Antes de mais eles fazem mal em reprovar a medita- **XVI 34**
ção prévia sobre o que o futuro nos pode trazer. Nada há que tanto reduza e afaste de nós o desgosto como a meditação contínua, ao longo da vida, sobre a certeza de

[93] Cícero critica a pouca preocupação que os epicuristas mostram em relação à forma literária como expõem as suas ideias, num estilo, segundo ele, pouco cuidado e sem precisão terminológica.

que nada existe que seja impossível de acontecer-nos, ou como a meditação sobre a condição humana, sobre a lei da vida e a obrigação de lhe obedecer: <a nossa condição> não nos obriga a ser perpétuos sofredores, antes quer que nunca o sejamos. Quem reflectir sobre a natureza das coisas, sobre as mudanças próprias da vida, sobre a impotência do género humano, não se torna um desgraçado por pensar nestes pontos, pelo contrário, está a usufruir ao máximo dos recursos da sabedoria. Obterá assim dois resultados: por um lado, ao analisar as vicissitudes próprias da vida está a desempenhar a função própria da filosofia; por outro, está a defender-se da adversidade graças a uma tríplice consolação: primeiro, porque de há muito tem pensado em tudo quanto é susceptível de acontecer[94], e este único pensamento é aquele que, mais do que qualquer outro, enfraquece e apaga todas as desgraças; segundo, porque compreende que a condição humana deve ser suportada por nós como homens que somos; terceiro, porque se dá conta de que não há nenhum outro mal senão a culpa[95], e que não existe culpa quando o que sucede não é imputável ao homem.

---

[94] Tradução da lição dos mss. *primum quod posse accidere diu cogitauerit*, texto adoptado por Fohlen-Humbert, Gigon e Zuccoli Clerici (e J. E. King, que escreve *cogitauit* em vez de *cogitauerit*). Pohlenz propõe a emenda *primum quod <nihil ei accidit nisi quod> posse accidere diu cogitauerit* "primeiro, porque de há muito tem pensado <que nada lhe acontece senão> aquilo que pode acontecer".

[95] "Culpa": acção contrária às normas da ética e da moral. Segundo os Estóicos, só existe um mal verdadeiro, e esse é o mal de natureza ética: *nihil esse malum, quod turpe non sit* "nenhum mal existe senão aquele que for de natureza moral" (Cícero, *De finibus*, III, 29; cf. *T. D.*, II, 29; V, 27), v. ainda *Stoici antichi* p. 1006 (= *S. V. F.*, III, 79): *τῆς ἀφροσύνης, ἣν μόνην φασὶν εἶναι κακὸν οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς* "... da insipiência, que, segundo afirmam os Estóicos, é o único mal que existe".

A reevocação <dos prazeres> a que <Epicuro> recorre 35
para nos afastar da contemplação dos males não faz qualquer sentido. Quando atormentados por circunstâncias que, em nossa opinião, são males, não está na nossa mão dissimulá-las ou esquecê-las: dilaceram-nos, oprimem-nos, espicaçam-nos, queimam-nos, não nos deixam respirar, e tu, <Epicuro>, dizes-nos que esqueçamos, o que é antinatural, tu, que nos privas de recorrer ao auxílio que a natureza nos oferece: a habituação à dor? É um remédio lento, sem dúvida, mas poderoso, este que nos proporciona a contínua passagem do tempo. Tu mandas-me pensar no bem e esquecer o mal. Teriam peso as tuas palavras, seriam dignas de um grande filósofo, se porventura considerasses como "bens" os mais dignos do homem.

Se fosse um Pitágoras, um Sócrates ou um Platão que XVII 36
me dissesse:

*"Porque estás abatido? Porque estás triste? Porque sucumbes e te dás por vencido pela Fortuna? Esta poderá, talvez, atormentar-te, torturar-te, mas não conseguiu, com certeza, roubar-te as forças. As virtudes dispõem de grande energia: desperta-as, se por acaso as sentes adormecidas. A primeira a vir em teu auxílio será a coragem; esta inspirará em ti um tal ânimo que te fará desprezar e considerar como sem valor todas as vicissitudes que podem deparar-se ao homem. Seguir-se-á a temperança, equivalente à moderação, à qual há pouco chamei* 'frugalidade'[96]*, que te não deixará fazer nada de vil e indigno. Ora o que há de mais indigno e vil do que um homem efeminado? Nada disto te consentirá também a justiça, virtude que parece não ter grande cabimento neste ponto; ela dir-te-á, no*

[96] V. supra, §§ 16-17.

*entanto, que estás a ser duplamente injusto, por um lado por desejares um bem alheio, uma vez que ambicionas a condição dos deuses imortais, quando por natureza és mortal, por outro, porque levas a mal seres obrigado a restituir um bem que te foi dado apenas em comodato.*
37 *E que responderás à prudência, quando esta te ensinar que a virtude se basta a si mesma, para que possas ter uma vida, não apenas digna, mas também feliz? Se a virtude estiver dependente de alguma ligação ao exterior em lugar de ter em si os seus pontos de origem e de regresso, e de conter em si tudo quanto necessita e não carecer de ir buscar fora o que quer que seja, não percebo por que razão a exaltamos tanto por palavras, e a tantas acções recorremos para tentar obtê-la!"*

Se é com estes bens que me alicias, Epicuro, obedeço-te, sigo-te, farei de ti o meu guia, esqueço-me até dos males, como tu mandas, e tanto mais facilmente quanto nem sequer penso que os deva considerar como tal. Mas tu desvias os meus pensamentos para os prazeres. Quais? Imagino que os prazeres do corpo, ou os que em função do corpo são recordados, ou esperançosamente imaginados. Há alguma alternativa? Estou a interpretar bem o teu pensamento? Os <Epicuristas > costumam dizer que nós não
38 entendemos o que diz Epicuro. Mas é isto mesmo o que ele diz. E era também isto o que afirmava com toda a vivacidade e em voz bem alta o velho Zenão[97], de resto o mais arguto de todos eles, quando fui seu discípulo em Atenas: que é feliz o homem que desfruta dos prazeres presentes e

[97] Zenão de Sídon (séc. II-I a. C.), epicurista, um dos oito autores de nome "Zenão" enumerados por Diógenes Laércio em VII, 35 (cf. X, 25). Cícero foi seu aluno em Atenas em 79-77 ( *De finibus*, I, 16).

confia em que deles desfrutará no futuro ao longo de toda a vida, ou, pelo menos, durante grande parte dela sem intervenção da dor; que, se esta interviesse, caso fosse de grande intensidade, seria breve, caso fosse mais prolongada, causaria mais prazer do que mal-estar[98]; que quem assim pensar será feliz, sobretudo quem se contenta com os bens de que gozou até então, e não receia nem a morte nem os deuses[99]. Aqui tens as características da felicidade segundo Epicuro, expressas na linguagem usada por Zenão de modo a não poder ser refutado.

Pois bem! É possível que pensar numa perspectiva de **XVIII 39**
vida semelhante seria capaz de consolar Tiestes, ou Eetes, de quem há pouco falei, ou Télamon, <que foi> expulso da pátria, exilado, miserável, cuja contemplação dava azo a palavras como estas:

*Este homem é Télamon, cuja fama ainda há pouco o*
*[elevava ao céu,*
*A quem os Gregos admiravam e não conseguiam olhar*
*[nos olhos?*[100]

Sim, se a esta personagem, como ela diz <na peça>, **40**

*o ânimo faltou ao mesmo tempo que a sorte*[101],

---

[98] V. Epicuro, Κύριαι δόξαι "Máximas soberanas", IV.

[99] Não receia a morte porque enquanto vivos a morte nada tem a ver connosco, e quando mortos já não podemos sentir nada; e não receia os deuses porque não acredita na imortalidade da alma, pelo que não teme ser objecto de algum julgamento ou castigo por parte deles.

[100] Tragédia não identificada de autor desconhecido, vv 60-61 Warmington, II, p. 610.

[101] Verso da mesma tragédia referida na n. precedente (constitui o verso 62 do frag. citado).

deverá ir solicitar consolação aos graves filósofos da Antiguidade, e não a estes pensadores do prazer[102]. O que entendem eles por 'abundância de bens'? Imaginemos que o maior bem consiste na ausência da dor (embora a este estado não se chame "prazer", mas não é preciso atentar agora em todos os pormenores!), será esta ausência atractivo bastante para pormos fim à angústia? Imaginemos que o maior dos males é a dor: porventura quem não estiver neste estado de ausência de mal, desfrutará só por isso
41 do sumo bem? Porquê essa hesitação, Epicuro, porque não confessar que tanto nós como tu chamamos 'prazer' à mesma coisa, como tu próprio admites quando esqueces a vergonha? Estas palavras, são ou não são as tuas? No livro em que compendiaste todas as tuas ideias <sobre esta matéria> (e vou fazer, também aqui, de tradutor, não vá alguém imaginar que falsifico o teu pensamento), nesse livro[103], dizia, podemos encontrar estas palavras tuas:

*"Não consigo imaginar o que se deva entender por "bem" se deste conceito excluirmos os prazeres que sentimos através do sentido do gosto, se excluirmos os prazeres resultantes das relações sexuais, se excluirmos o prazer da música que apreendemos pelo ouvido, se excluirmos o prazer que nos proporciona, através da vista, a contemplação das coisas belas, numa palavra, todos os outros prazeres da totalidade do nosso ser, seja qual for o sentido em acção. Não é correcto afirmar que só os prazeres do*

---

[102] Isto é, os Epicuristas.

[103] Trata-se da obra Περὶ τέλους "Sobre o fim, ou o máximo grau, ou a definição" (do bem e do mal). Sobre a dificuldade de traduzir o conceito de "fim" por meio de um termo que contenha todas as suas conotações, v. o que dissemos na "introdução" ao *De finibus* (v. Cícero, *Textos filosóficos*, 2012, pp. XLVIII ss.). Sobre esta obra de Epicuro v. a referência, acompanhada de um fragmento, em Diógenes Laércio, X, 6.

*espírito podem incluir-se entre os bens. Onde eu reconheço a felicidade é na esperança que a mente sente de possuir todos os bens que acabei de enumerar sem que no seu gozo tenha lugar a dor.*" É isto o que ele diz, são estas as 42
suas palavras: qualquer pessoa é capaz de concluir daqui o que é que Epicuro entende por 'prazer'.

Um pouco adiante escreve:

*"Muitas vezes inquiri junto dos chamados sábios o que incluíam eles no conjunto dos "bens" se excluíssem os prazeres dos sentidos, caso não pretendessem limitar-se a dizer palavras sem sentido: não consegui obter resposta. Quando querem fazer estadão de virtude e de sapiência não são capazes de indicar outra via senão aquela que conduz à obtenção dos prazeres por mim enumerados."*

O que vem a seguir mantém-se na mesma ordem de ideias; o livro inteiro, cujo objectivo consiste em expor o conceito de 'supremo bem', está repleto de palavras e de pensamentos similares. Será este tipo de vida que reco- 43
mendarás ao acima citado Télamon, para o consolares da sua tristeza? E se vires pleno de angústia algum dos teus seguidores dar-lhe-ás <para o consolar> uma esquisita iguaria[104] em lugar de um texto de algum discípulo de Sócrates? Exortá-lo-ás antes a escutar a música de um órgão hidráulico[105] do que a ouvir ler Platão? Mostrar-lhe-ás

---

[104] No texto, o que se lê efectivamente é *acipenserem [...] dabis*, lit. "dar-lhe-ás um esturjão". Este peixe era muito considerado entre os Romanos, como iguaria digna de um *gourmet*. Mas a oferta do esturjão representa um qualquer grosseiro prazer sensorial, em contraposição a um texto filosófico de alguma escola de origem socrática.

[105] Instrumento musical usado desde o séc. II a. C. V. a descrição deste instrumento em Vitrúvio, *De architectura*, X, cap. 8 (Loeb). V. o artigo 'Órgão hidráulico' no *Dicionário de Música (Ilustrado)*, de Tomás Borba/Fernando Lopes Graça, Lisboa, 1958.

um variegado arranjo floral? Chegar-lhe-ás o ramo ao nariz? Queimarás perfumes e mandá-los-ás cingir a cabeça com uma coroa de rosas e outras flores? E se lhe facultares ainda aquele outro prazer...[106], então, não há dúvida de
XIX 44 que toda a angústia será esquecida. Esta a receita completa proposta por Epicuro, a menos que pretenda eliminar do seu livro aqueles passos que acabei de traduzir literalmente; mas o melhor seria deitar fora todo o livro, que não passa de um catálogo de prazeres! Ora o que nós devemos investigar é o modo de aliviar o desgosto de alguém que fale em termos semelhantes a estes:

*Por certo, o que me falta agora é a sorte, mais que*
*[a genealogia.*
*Tive em tempos um reino. Assim podes perceber*
*De que bens, de que alto estado a minha sorte acabou*
*[por tombar*[107].

Vamos dar de beber a este homem um cálice de vinho doce[108], ou qualquer outra bebida do mesmo género, para ver se ele pára de chorar? Mas temos aqui outra figura do mesmo poeta:

*Da mais alta posição <caí>, Heitor, privada do teu*
*[auxílio*[109].

---

[106] O prazer não especificado aqui por Cícero é, obviamente, o prazer sexual.

[107] Énio, *Tiestes*, 363-5 Warmington.

[108] Lit., o *mulsum*, o nome da bebida que ocorre no texto, era um mistura de vinho com mel.

[109] Énio, *Andrómaca*, 94 Warmington.

Temos de a ajudar, pois ela bem precisa de ajuda:

*A quem pedir, de quem conseguir socorro, em que ajuda*
*confiar contra o exílio, contra o desterro?*
*Fiquei sem acrópole, sem cidade. Para onde ir?*
*[Onde refugiar-me?*
*Nem os altares ancestrais restam na pátria. Tudo está*
*[destruído e caído por terra.*
*Os templos consumidos pelo fogo, os altos muros*
*[incendiados*
*E derrubados, as madeiras retorcidas...*[110]

Conheceis o resto, sobretudo os versos seguintes:

*Ó pai, ó pátria, ó palácio de Príamo,*
*Edifício encerrado por rangentes portões!*
*Vi-te quando ainda ostentavas a riqueza asiática,*
*Com os teus tectos ornados de caixotões,*
*E uma régia decoração de ouro e marfim!*[111]

Sublime poeta, ainda que desprezado por estes admi- 45
radores de Eufórion[112]! Sabia bem que todos os acontecimentos súbitos e inesperados têm um impacto maior. Assim, depois de hiperbolizar a referência às riquezas régias, que pareciam destinadas a durar para sempre, o que acrescenta ele?

*Tudo isto vi eu pasto das chamas,*
*A Príamo <vi> morrer violenta morte*
*E manchada de sangue a ara de Júpiter*[113].

---

[110] Énio, *idem*, 95-100.

[111] Énio, *idem*, 101-105.

[112] Eufórion de Cálcis, poeta grego da escola alexandrina (séc. III a. C.), que Cícero elege aqui como representante dos poetas romanos imitadores dessa escola, entre os quais se distingue C. Valério Catulo, contemporâneo do orador. – O demonstrativo *estes (admiradores)* tem uma conotação fortemente negativa.

[113] Énio, *ibidem*, 106-8.

46 Grandiosos versos! Tudo neles é sinistro: o tema, as palavras, os ritmos. Mas libertemos <Andrómaca> dos seus desgostos! Como? Deitando-a <talvez> num colchão de penas, mandando vir uma cantora[114], queimando perfumes, dando-lhe a beber qualquer coisa doce[115], escolhendo para ela algo que comer? Tudo isto são bens apropriados para afastar os mais profundos desgostos, não é verdade? Ainda há pouco tu dizias não conceberes outros bens para além destes! Eu estaria de acordo com Epicuro que é apropriado afastar o espírito da tristeza e levá-lo a pensar antes em coisas boas, se fosse possível chegarmos a acordo sobre o que seja o "bem".

XX Dir-me-á alguém: *"Será caso que tu imagines que era em bens destes que Epicuro pensava, achas que as suas ideias estão confinadas ao prazer?"* De modo nenhum, tenho consciência de que muito do que ele diz é sério e elevado. O que está em causa, portanto, não são os seus costumes, mas sim a sua agudeza de espírito, como tenho dito muitas vezes. Conquanto diga desprezar aqueles tipos de prazer que acima referiu[116], eu não esqueço como ele concebe o supremo bem. Sim, porque ele não se limitou a empregar a palavra "prazer", explicou muito bem o que queria dizer: *"O sabor, as relações sexuais, os jogos, a música, as formas belas que dão satisfação aos olhos!"* Não estou a inventar, nem a mentir, pois não? Só peço que

---

[114] Lat. *psaltria*, lit. "tocadora de cítara".

[115] Tradução baseada na leitura *hedycrum incendamus, demus scutellam dulciculae potionis*, adoptada por Gigon, Fohlen, Humbert, Zuccoli Clerici. Texto proposto por Pohlenz: *demus hedycrum, <odorum> incendamos scutella, dulciculae potionis aliquid uideamus et cibi?* "demos-lhe um unguento, queimemos um pratinho de perfumes, escolhamos para ela algo de doce para beber, e algo que comer?

[116] V. supra, § 41.

me refutem. Não tenho outra intenção que não seja a de fazer ressaltar a verdade em todas as questões. "*Mas* 47
*Epicuro, o que diz é que a ausência da dor não aumenta o prazer, pelo contrário, o supremo prazer consiste na ausência da dor.*" Três grandes erros em tão poucas palavras! Primeiro, ele contradiz-se a si mesmo. Há pouco dizia que não imaginava sequer que fosse um bem algo que não lhe excitasse os sentidos com prazer; agora diz que o máximo prazer está na ausência da dor. Poderá alguém contradizer-se mais a si mesmo? Segundo erro: existem três estados na natureza, um, a alegria; dois, a dor; três, a ausência quer de alegria, quer de dor. Ora o <nosso filósofo> identifica o primeiro com o terceiro estado, sem distinguir o prazer da ausência de dor. Terceiro erro, que ele partilha com outros filósofos[117]: enquanto a virtude é o bem mais procurado e a sua obtenção é o principal motivo por que surgiu a filosofia, <Epicuro> tornou o supremo bem independente da virtude.

"*Mas ele está constantemente a enaltecer a virtude.*" 48
Também C. Graco, apesar das enormes despesas com que exauriu o erário público[118], não se cansava de garantir que o seu propósito era salvá-lo. Que me importam as palavras, quando estou perante os factos? L. Calpúrnio Pisão Frugi[119] tinha sempre erguido a voz contra a Lei

---

[117] Trata-se daqueles filósofos que, como Epicuro, pretendem separa por completo o prazer e a virtude, i.e., o Cirenaico Aristipo e o Peripatético Hierónimo de Rodes, v. Cícero, *De finibus*, IV, 49 .

[118] Gaio Semprónio Graco (†121 a. C.), como já tinha feito o seu irmão Tibério †133), defendia uma política favorável ás classes populares, nomeadamente através da venda de cereais a preços reduzidos e da distribuição de terras, em detrimento dos grandes latifundiários.

[119] V. supra § 16 e n. 53.

Frumentária[120] <proposta por C. Graco>. Aprovada esta, o antigo cônsul apresentou-se também para receber o seu quinhão <de trigo>. Graco deu conta da presença de Pisão, em pé, no meio da multidão, e decidiu interpelá-lo, com o povo Romano como testemunha, perguntando-lhe 'que espécie de coerência era a sua, para vir agora reclamar o seu quinhão ao abrigo de uma lei que tanto combatera'. *"Eu não queria que tu, Graco,"* – disse ele – *"quisesses dividir os meus bens entre os cidadãos, mas se o fizeres quero também a parte que me cabe."* Não é verdade que este homem, austero e sábio, revelou com estas palavras que o tesouro público estava a ser desbaratado? Mas se leres os discursos de Graco dirás que ele advogava a causa
**49** do erário público. Epicuro afirma que não se pode ter alegria na vida se não se viver na companhia da virtude, afirma que a Fortuna nenhum poder tem sobre o sábio, afirma preferir uma refeição ligeira a uma abundante, afirma que não há uma fracção de tempo em que o sábio não seja feliz. Todas estas sentenças são dignas de um filósofo, mas não são compatíveis com o prazer. *"Não é a esse prazer*[121] *que ele se refere."* Pode referir-se a outro qualquer; o que conta é que se refere a <um prazer> tal que a virtude está dele totalmente ausente. Já que não compreendo o que ele entende por "prazer", acaso não

---

[120] Lei frumentária = lei sobre os cereais (*frumentum* "trigo"), que Graco propunha fossem vendidos a preços ao alcance das camadas pobres da população. Esta mesma lei é referida um pouco adiante sob o nome de Lei Semprónia, a partir do nome de família de C. *Semprónio* Graco, segundo um processo habitual na legislação romana: a lei recebia o epíteto derivado do gentilício do seu proponente, u.g., uma lei proposta por Cícero (gentilício: *Tullius*) será designada pela expressão *Lex Tullia.*

[121] Para Cícero, *uoluptas* "prazer" denota exclusivamente "prazeres dos sentidos", portanto, vulgares e indignos do sábio.

compreendo também o que é a dor? O que eu nego, por conseguinte, é que este homem, que avalia o supremo mal em função da dor, tenha qualquer competência para falar da virtude.

Queixam-se alguns Epicuristas, excelentes pessoas, **XXI 50**
aliás, já que não há seita alguma menos maldosa do que esta, de que eu mostro animosidade quando falo de Epicuro. Até parece que estamos os dois a disputar a mesma magistratura, ou a querer rivalizar em dignidade. A mim parece-me que o sumo bem tem o seu lugar na mente, eles localizam-no no corpo, para mim consiste na virtude, para eles no prazer. Eles lutam para fazer vingar as suas teses, chegam até a implorar o auxílio dos vizinhos <ideológicos>[122] – e muitos são os que de imediato respondem ao apelo! –, enquanto eu declaro a minha neutralidade na questão[123], disposto a aceitar a conclusão a que chegarem. Pois quê! Porventura estaremos a discutir a **51**
questão da guerra púnica[124]? E mesmo neste caso, embora M. Catão e L. Lêntulo defendessem posições contrárias, nunca essa discordância se transformou em hostilidade. Estes <Epicuristas> de hoje revelam-se gente demasiado

---

[122] Cícero quer dizer que a tese fundamental do Epicurismo, i.e., a identidade do supremo bem com o prazer, é partilhada por outras correntes filosóficas, como a dos Cirenaicos.

[123] A invocação do estatuto de neutralidade deve-se a que, para Cícero, como Académico, o importante nos confrontos filosóficos é a aproximação máxima à verdade, e não o ganho de causa de uma corrente sobre outra, como se de uma competição desportiva se tratasse.

[124] Terminada a II Guerra Púnica ocorreu no Senado de Roma uma acesa controvérsia entre Catão-o-Censor e L. Cornélio Lêntulo Lupo sobre a atitude a tomar perante Cartago, cuja destruição Catão entendia inevitável, o que era negado por Lêntulo. A razão de ser desta reminiscência histórica deve-se a que, apesar da discussão no Senado, as relações entre os dois homens não caíram no azedume pessoal.

irascível, tanto mais que a sua tese é pouco viril, e não ousam defendê-la nem no senado, nem na assembleia do povo, nem perante o exército, nem mesmo diante dos censores. Mas com estes a discussão fica para outra altura, sempre com o propósito de não cair no confronto polémico, mas sempre pronto a reconhecer quando eles dizem a verdade. Limitar-me-ei a aconselhá-los a que, se for o mais possível conforme à verdade que o sábio deve aferir tudo em função do corpo, ou se, para dizer o mesmo de uma forma mais decente, <o sábio> não faz nada senão o que lhe for conveniente, ou ainda se aferir tudo pela sua própria utilidade, como nenhuma destas hipóteses é digna de aplauso, aconselho-os a que se alegrem no seu íntimo e se deixem de vãglórias.

**XXII 52** Resta analisar a opinião dos Cirenaicos. Pensam estes que o desgosto só tem razão de existir quando sucede algum facto inesperado. Esta circunstância é, sem dúvida, importante, já acima o disse. Sei que Crisipo também é de parecer que um acontecimento não previsto com antecedência nos atinge com mais força[125]. Mas isto não é tudo. Um ataque inimigo repentino é bastante mais perturbador do que se for esperado, uma súbita tempestade no mar causa mais medo aos viajantes do que se for previsível, e o mesmo em muitas situações similares. Mas se analisares em profundidade a natureza dos fenómenos inesperados nada mais descobrirás senão que os acontecimentos súbitos aparentam ser maiores <do que na realidade são>, e isto por dois motivos: primeiro, porque, seja qual for a violência do acontecimento, ele não dá tempo a ser devidamente avaliado; segundo, porque, quando parece ter sido possível a

[125] Cf. supra §§ 28 e 30.

precaução caso ele tivesse sido previsto, o facto de parecer ser um mal que nos aflige por culpa nossa, torna mais intenso o desgosto provocado.

Que é assim que tudo se passa, mostra-o o correr dos 53
dias, pois à medida que o tempo passa, ainda que os males permaneçam invariáveis, o desgosto vai sendo mitigado, e desaparece mesmo na maioria dos casos. Muitos Cartagineses serviram em Roma como escravos[126], muitos Macedónios também, depois da captura do seu rei Perses[127]; na minha adolescência encontrei no Peloponeso alguns Coríntios[128]. Todos estes poderiam lamentar-se com as mesmas palavras de Andrómaca: *"Tudo isto eu vi..."* Ou, se calhar, até já teriam cessado o lamento. Pela sua expressão fisionómica, pelas suas palavras, pelos seus movimentos e atitudes, tomá-los-ia por naturais de Argos ou de Sícion; a súbita aparição dos escombros de Corinto comoveu-me mais a mim do que aos próprios Coríntios, cuja mente já estava calejada pela interminável reflexão sobre a própria desgraça. Tive ocasião de ler o livro que Clitómaco[129], depois da destruição de Cartago, enviou, para os consolar, aos seus concidadãos no cativeiro: nesta obra encontra-se uma lição de Carnéades que Clitómaco diz ter registado

---

[126] Como consequência das Guerras Púnicas.

[127] Perses, ou Perseu, último rei da Macedónia independente, derrotado por Paulo Emílio na Batalha de Pidna, em 168 a. C.

[128] Corinto foi conquistada e destruída pelo cônsul L. Múmio em 146 a. C. Cícero visitou o que restava da cidade aquando da sua viagem de estudo à Grécia entre 79 e 77 a. C.

[129] Clitómaco de Cartago, académico: foi discípulo de Carnéades (Diógenes Laércio, I, 14), com quem estudou em Atenas, onde trocou o nome fenício original, Asdrúbal, pelo nome grego com o qual passou à história (Diógenes, IV, 67); o biógrafo (*ibidem*) atribui-lhe nada menos do que quatrocentos livros, e refere a circunstância de ele ter frequentado as três escolas filosóficas mais importantes, a Academia, o Perípato e o Pórtico.

por escrito. A tese de partida dizia: *"o sábio sentir-se-á presa do desgosto se a sua pátria for conquistada"*, à qual se segue a argumentação contrária de Carnéades. Tão eficaz foi o remédio proposto por este filósofo contra a presente calamidade que se tornou desnecessário ao fim de algum tempo; pode dizer-se que, se o mesmo livro fosse enviado aos cativos alguns anos depois, em lugar de sanar as feridas, teria antes curado as cicatrizes. À medida que o tempo vai passando, gradual e insensivelmente, a dor vai-se atenuando, não porque as suas causas costumem, ou possam, alterar-se, mas porque a habituação faz o que deveria ter sido a razão a fazer: ensinar que o que aparenta ser muito grave o é muito menos do que parecia.

**XXIII 55** Perguntará alguém: *"Mas qual é a utilidade de recorrer a considerações racionais, ou mesmo àquele género de consolação que usamos quando pretendemos aliviar a dor de quem sofre? O argumento que nos ocorre nesta situação é quase sempre o mesmo: não classificar como inesperado tudo quanto possa acontecer. Por outro lado, ter a consciência de que tudo o que acontece ao homem faz parte da condição humana, em que medida torna isso mais suportável a desgraça? Este tipo de discurso não subtrai nenhuma parcela à totalidade do desgosto, apenas chama a atenção para que nada acontece que não seja previsível!"*

É possível, mas mesmo assim não devemos declarar ineficaz este género de argumentação, não sei até se não será o mais eficaz.

*O facto de um acidente ser inesperado, por conseguinte, não tem tanta importância que dele resulte toda a espécie de desgosto. Talvez o seu efeito imediato seja mais forte, mas está longe de ser a causa que faz os aconte-

cimentos parecerem mais relevantes: estes aparentam maior relevância porque são recentes, não porque sejam repentinos.[130]*

Existem, portanto, dois métodos para descobrir a verdade, não apenas em relação com o que nos parece ser 'mal', mas também em relação com que nos parece ser 'bem'. Podemos, assim, ou investigar qual a natureza da coisa em si, qualitativa e quantitativamente, por exemplo quando, o que sucede com frequência, pretendemos aliviar com as nossas palavras a gravidade da pobreza mostrando como é diminuto e raro aquilo de que a natureza necessita; ou então, deixar de lado as subtilezas argumentativas e passar à apresentação de exemplos concretos. Podemos trazer à memória o caso de Sócrates, o de Diógenes, ou citar o verso de Cecílio: **56**

*Quantas vezes a sabedoria se oculta sob uma capa sórdida*[131].

Uma vez que a natureza da pobreza é uma, e apenas uma, como explicar por que motivo ela era tolerável para C. Fabrício[132], e insuportável para outros? É similar ao segundo método de consolação acima referido[133] a técnica de explicar que tudo quanto nos acontece é próprio da **57**

[130] Este passo assinalado pelos asteriscos deve ter sido acrescentado à margem do seu manuscrito pelo próprio Cícero como conclusão (o passo começa por *ergo* = por conseguinte) dos argumentos aduzidos nos §§ 52-54. Teria depois sido colocado, erroneamente, nesta posição pelos copistas de Pompónio Ático quando procediam à preparação da cópia definitiva. Esta, pelo menos, é a opinião de Pohlenz (v. o aparato crítico da sua edição, *ad locum*).

[131] Cecílio, v. 255 Warmington (comédia não identificada). – Cecílio Estácio é considerado o melhor praticante do género cómico pelo crítico Volcácio Sedígito, v. E. Courtney, *The Fragmentary Latin Poets*, frag. 1 (p. 93).

[132] C. Fabrício Luscino, cônsul em 282 e 278 a. C. Sobre ele, v. Cícero em *De finibus*, V, 64.

[133] Isto é, o método baseado na apresentação de exemplos históricos.

condição humana. Consiste ela, não apenas em discorrer de forma a aprofundar os nossos conhecimentos sobre o género humano, mas também em mostrar que a nossa condição é suportável, como o prova o facto de outros terem
XXIV podido, e podem ainda, suportar. Se discutimos a pobreza recordam-se os muitos pobres que a souberam tolerar; se o desprezo pelas honrarias[134], citam-se pelo seu nome e louva-se a vida dos numerosos cidadãos que nunca acederam a elas e que, por isso mesmo, tiveram uma vida mais feliz, e também aqueles que preferiram o seu ócio privado à participação na vida pública, sem esquecer os versos[135] ditos por aquele poderosíssimo rei que louva o seu velho interlocutor e lhe chama afortunado porque está a aproximar-se do fim da vida sem ser famoso nem sequer conhe-
58 cido[136]. De modo semelhante, quando se trata do problema da perda de filhos, também pode recorrer-se à invocação de exemplos, e suavizar a dor dos que a essa dor são mais sensíveis[137] citando os exemplos dos que melhor a suportaram. Deste modo o caso de outros que resistiram à dor leva a pensar que as desgraças que nos atingem não são tão graves como à primeira vista pareciam. Meditando

---

[134] Honrarias = o desempenho de cargos honoríficos na esfera da política romana, as magistraturas (em latim, *honores*).

[135] Lit. "os anapestos", isto é, aqueles versos cuja unidade métrica de base era o anapesto.

[136] Referência a um passo do segundo prólogo da tragédia *Ifigénia em Áulis*, de Eurípides. O rei é Agamémnon, que, quando se vê na obrigação de sacrificar a filha, Ifigénia, para assegurar o sucesso da expedição a Tróia, diz ao seu velho servidor: *"Invejo-te, ancião, invejo todo o homem que leva a vida sem incorrer em perigos, sem ser conhecido nem famoso; menos inveja tenho dos que gozam de honrarias* (Eurípides, *Ifigénia em Áulis*, 16-19). A mesma ideia virá a ser desenvolvida, cerca de um século depois, por Séneca no primeiro coro da sua tragédia *Agamemnon*, vv. 57 e ss.

[137] Como seria o caso do próprio Cícero.

longamente <nestes exemplos> verifica-se até que ponto é errada a opinião comum. Vão nesse sentido as palavras de Télamon:

*Quando os gerei...*[138],

as de Teseu:

*Preparava-me mentalmente para as desgraças futuras*[139],

ou as de Anaxágoras:

*Eu sabia bem que tinha gerado um mortal!*[140]

Todos estes são exemplos de pessoas[141] que meditaram toda a vida sobre a condição humana, e perceberam que esta, ao contrário do que pensa a opinião comum, não tem o que quer que seja de temível. Quanto a mim, a situação dos que meditam previamente é mais ou menos a mesma dos que encontram o remédio na passagem do tempo, salvo que aos primeiros é uma argumentação racional que os cura, enquanto os outros têm a cura na própria natureza, depois de compreenderem a questão fulcral, ou seja, que aquele mal que se julgava enorme, não é afinal tão grande que possa destruir a felicidade. A conclusão a tirar é que, 59
embora a ferida causada por uma desgraça imprevista seja mais funda, tal não implica, ao contrário do que pensam <os Cirenaicos>[142], que de entre dois indivíduos que so-

[138] V. supra, § 28.

[139] V. supra, § 29.

[140] V. supra, § 30.

[141] É interessante reparar no facto de Cícero dar a mesma importância ao que a história refere acerca do comportamento de certas figuras reais e ao de figuras que não passam de personagens literárias.

[142] No texto: *ut illi putant* "como pensam aqueles (que)..." A identificação destes com os Cirenaicos resulta da referência supra, § 28.

fram a mesma calamidade, apenas sofre uma grande perturbação aquele para quem a calamidade era imprevisível.

Conta-se que houve certas pessoas que, tendo ouvido falar da condição comum a todo o género humano, e do facto de todos estarmos sujeitos à lei segundo a qual ninguém pode ser para sempre imune ao mal, ficaram ain-
XXV da mais desgostosos <do que já estavam>! Este o motivo por que Carnéades, segundo eu já li num texto do nosso amigo Antíoco[143], censurou os louvores que Crisipo dava a estes versos de Eurípides:

> *Não há nenhum mortal que esteja imune à dor*
> *E à doença; muitos são obrigados a enterrar os filhos,*
> *E a procriar outros; a morte é o fim comum de todos.*
> *Tudo isto causa angústia, em vão, ao género humano:*
> *Há que restituir a terra à terra, todos verão a sua vida*
> *Ceifada como uma seara. Assim o ordena a Necessidade*[144].

60 Dizia Carnéades que este tipo de discurso não tem a mínima capacidade para proporcionar consolação a um desgosto. Dizia mesmo mais, que é inteiramente de lamentar que estejamos submetidos a uma tão cruel necessidade; o tipo de consolação baseado na enumeração de males alheios é apenas adequado a consolar pessoas malformadas. A minha opinião é muito diferente. A necessidade que impende sobre a condição humana proíbe-nos, por assim dizer, de lutar contra a divindade, recorda-nos que somos

---

[143] Antíoco de Áscalon, discípulo de Fílon de Larissa com quem depois se incompatibilizou.

[144] Eurípides, *Hipsípile*, frr. 747 N². – A Necessidade (lat. *Necessitas*) corresponde à ἀνάγκη dos Gregos: a lei que governa o Universo, à qual até os deuses têm de sujeitar-se.

homens[145], e é este pensamento que sobretudo traz alívio ao sofrimento; a enumeração de exemplos não se destina a ser agradável às mentes malformadas, mas sim a conseguir que quem está mergulhado na dor pense que deve suportá-la, ao ver que muitos outros a suportaram com resignação e tranquilidade.

Devemos ajudar de todos os modos possíveis quem **61**
quer que se sinta destroçado, e incapaz de se fixar um rumo, devido à imensidade do seu desgosto. Esta circunstância levou até Crisipo a propor para a palavra grega que significa desgosto, λύπη, a derivação a partir do verbo λύω "desagregar"[146], como se estivéssemos perante um caso de completa desagregação do ser humano. Ora esta situação poderá ser totalmente evitada desde que se explique, como atrás disse, a causa da aflição; esta decorre apenas da opinião corrente, que a julga ser um grande mal, presente e esmagador. Portanto, assim como a dor física como que morde e dilacera todo o corpo, mas pode tornar-se suportável graças à esperança de um bem-estar futuro, também a consciência de ter-se levado uma vida digna e honrosa constitui uma consolação com força bastante para que quem assim viveu, ou seja imune ao desgosto, ou não sinta no espírito mais que um ligeiro desconforto.

Mas quando à opinião que vê num certo evento um **XXVI**
grande mal se junta este outro preconceito que nos diz ser preciso, ser justo, ser do nosso dever sentirmo-nos

---

[145] Recordemos a propósito a frase que o escravo dizia repetidamente ao general triunfador: "não te esqueças de que és humano!"

[146] Esta etimologia é fantasista. Λύπη deriva de uma raiz indo-europeia *rup-* /*lup-* "quebrar (a ligação)" que se encontra nas formas verbais scr. véd. *lú-m-pyati*, lat. *ru-m-po*, v. H. Frisk, *G. E. W.*, s.u. λύπη. – Este passo de Cícero foi recolhido por H. von Arnim como o frag. III, 485 dos *S. V. F.*

desgostosos por aquilo que aconteceu, então é que, por fim, se forma em nós a grave perturbação mental a que
62 chamamos 'desgosto'. Decorrem deste preconceito aquelas tão variadas como condenáveis manifestações de dor: o aspecto sujo, os arranhões que as mulheres dão no próprio rosto[147], os golpes no peito, nas coxas, na cabeça; daqui também a atitude de Agamémnon, tanto em Homero[148] como em Ácio[149],

*Arrancando com a dor, sem cessar, os seus longos cabelos,*

atitude que lhe mereceu a observação trocista de Bíon[150]: *"rei bem estúpido era este, que na sua dor arrancava os cabelos como se, para ele, dependesse da calvície o alívio da tristeza"*.

63 Mas é assim que procedem quantos obedecem a este preconceito. Por este motivo também é que Ésquines ataca Demóstenes acusando-o de ter feito um sacrifício no sétimo dia após a morte da filha[151]. E com que habilidade retórica o faz, com que abundância de recursos, de variedade de argumentação, de brilho vocabular. Por aqui se percebe como a um retor tudo é possível! Ora ninguém concor-

---

[147] V. *Lex XII Tabularum*, X, 4: *Mulieres genas ne radunto neue lessum funeris ergo habento* "Que as mulheres não arranhem as faces nem acompanhem o funeral com sonoros prantos": o *lessum*, que traduzimos por "sonoros prantos", era, segundo os gramáticos, um lúgubre ulular entoado pelas mulheres (Cícero, *De legibus*, II, 59).

[148] Homero, *Ilíada*, X, 15. Agamémnon não consegue dormir, preocupado com a situação perigosa em que se encontra o exército dos Aqueus, e, na sua aflição, *"arranca da cabeça, desde a raiz, numerosas madeixas"*.

[149] Tragédia *Nyctegresia* "A vigília nocturna", v. 483 Warmington.

[150] Bíon de Borístenes, filósofo "popular", espécie de sofista, autor de numerosos escritos em que expunha e criticava os mais variados assuntos (cf. Diógenes Laércio, IV, 46-57), compôs *Diatribes* (cf. Diógenes Laércio, II, 77), que alguns eruditos consideram ser um ascendente da poesia satírica latina.

[151] Ésquines, *Contra Ctesifonte*, 77.

daria[152] com os argumentos de Ésquines não fosse o caso de toda a gente ter gravada no espírito a ideia de que os homens de bem têm o dever de manifestar uma profundíssima dor pelo falecimento dos parentes. Daqui decorre também que outros há que procuram a solidão como remédio para as dores espirituais, como diz Homero a propósito de Belerofonte[153],

> *Que errava, sozinho, pelos campos Aleios fora,*
> *Mordendo o coração, evitando toda a presença humana*[154].

Níobe é representada como uma rocha, talvez para sugerir o seu eterno silêncio pela dor <de perder os filhos>[155]; crêem <os Gregos> que Hécuba, por causa do ódio que se acumulou no seu espírito, e para representar a raiva de que ficou possuída[156], foi transformada numa cadela. Outros há que preferem manifestar o seu desgosto falando frequentemente com a sua própria solidão, como é o caso da ama <de Medeia> na peça de Énio:

> *Apoderou-se de mim, infeliz, a vontade de narrar*
> *Ao céu e à terra as infelicidades de Medeia*[157].

---

[152] Isto é, os conceitos morais do tempo de Cícero considerariam "de mau gosto" a virulência com que Ésquines põe em cheque a falta de observância por parte de Demóstenes dos ritos fúnebres para com a filha falecida, e, talvez ainda mais, a alegria que demonstrou ao saber da morte de Filipe II.

[153] Herói de Corinto, com uma gesta parecida com as de Héracles, Teseu, ou Édipo.

[154] Homero, *Ilíada*, VI, 201-202. Belerofonte manifestava assim a sua dor pela morte do filho Isandro.

[155] Níobe tinha sete filhos e sete filhas, que foram todos mortos por Apolo e Ártemis, v. Ovídio, *Metamorfoses*, VI, 146-312.

[156] Hécuba, mulher de Príamo, rei de Tróia; sobre a sua metamorfose, cf. Ovídio, *Metamorfoses*, XIII, 565-75.

[157] Énio, *Medeia*, 264-5 Warmington.

**XXVII 64** Todas estas atitudes perante a dor são assumidas por quem as julga justas, correctas, obrigatórias; a melhor prova de que assim é está em que elas são julgadas como um verdadeiro dever, a tal ponto que as pessoas que querem afirmar-se 'de luto', se por acaso fizeram algum gesto mais natural ou se expressaram num tom menos tristonho, rapidamente regressam à postura de desgosto, e como que se acusam do pecado de terem interrompido as manifestações de dor. Tanto as mães como os mestres-escola costumam até castigar os garotos, e tanto verbalmente como com a vergasta[158], se eles, no período em que a família está de luto, fizerem ou disserem algo em tom alegre, e obrigam-nos em vez disso a chorar! Não é verdade que, quando se põe termo à manifestação de luto, e se percebe que as manifestações de tristeza não servem para nada, não é verdade, dizia, que se percebe bem como todas essas atitudes eram voluntárias? O que faz o famoso "carrasco de si mesmo" terenciano, isto é, ὁ ἑαυτὸν τιμωρούμενος[159]?

> *Decidi, Cremes, que será tanto menor a ofensa*
> *Feita ao meu filho se continuar eu a ser infeliz*[160].

Ele decide ser infeliz. Ninguém decide o que quer que seja involuntariamente, pois não?

> *Considero-me merecedor de todo o mal...*[161]

---

[158] Tentativa, que reconhecemos não muito feliz, de reproduzir o jogo de palavras do latim: *nec* ***uerbis*** *solum sed etiam* ***uerberibus***.

[159] Título grego de uma das comédias de Terêncio, lit. "aquele que se castiga a si mesmo".

[160] Terêncio, *Heutontimorumenos*, 147-8.

[161] Terêncio, o. l., 135. Menedemo, o protagonista da comédia, tinha mandado o filho para fazer o serviço militar com o fim de o separar da rapariga que ele amava, e que o pai julgava ser uma meretriz. Ao fim de vários meses sem ver

<O homem> considera-se merecedor de algum mal se não for um infeliz. Estás a ver como o mal está na opinião, e não na natureza. E que dizer daqueles a quem as próprias circunstâncias impedem as manifestações de dor? No poema de Homero, os massacres quotidianos, a morte de tantos guerreiros acabam por servir de sedativo para a tristeza. Repara nestes versos:

*Todos os dias vemos em grande número guerreiros*
*Que morrem, ninguém tem tempo para os lamentar.*
*Não podemos senão colocar os caídos nas tumbas*
*Com firmeza de ânimo e reduzir o luto ao pranto dum só*
*[dia*[162].

Está, portanto, na tua mão afastar de ti a dor, se o **66**
quiseres, e obedecer às circunstâncias. Haverá por acaso alguma situação, já que tudo isto está na nossa mão, a que não nos seja possível adaptarmo-nos a fim de pormos um termo à aflição e ao desgosto? É do conhecimento geral que as pessoas que viram Cn. Pompeio tombar ferido de morte, perante um espectáculo tão cruel e doloroso só temeram pela sua própria vida, uma vez que se viam cercados por toda a armada inimiga, e a única coisa que fizeram foi incitar os remadores e tentar encontrar na fuga a salvação. Só depois que aportaram a Tiro é que puderam dar largas à angústia e aos lamentos[163]. Então o medo foi capaz de reprimir nestas pessoas a angústia, e a razão não conseguirá o mesmo resultado no sábio? Haverá por acaso **XXVIII**
algum remédio mais eficaz para pôr termo à dor do que a

---

o filho arrependeu-se da sua dureza, e decidiu então trabalhar como um escravo para se castigar da atitude intempestiva que tivera.

[162] Homero, *Ilíada*, XIX, 226-29 (tradução livre de Cícero).

[163] Cf. Lucano, *Guerra Civil (Farsália)*, VIII, 561-662.

verificação de que ela não traz qualquer vantagem e nada nos aproveita o nela nos comprazermos? Mas se podemos eliminar a dor, igualmente podemos não lhe dar entrada: há que admitir que a angústia depende de um acto de
67 vontade, de uma decisão. Comprova-o a resignação de quantos já passaram tantas vezes por muitas aflições e suportam agora mais facilmente o que lhes possa suceder, que, em suma, já se julgam endurecidos para aguentar os golpes da Fortuna, por exemplo esta personagem de Eurípides:

> *Se fosse este o primeiro dia que para mim luz com tristeza,*
> *Se nunca tivesse navegado num mar tão tormentoso,*
> *Decerto teria causa para sofrer, como sucede aos potros*
> *Que ao sentir de súbito o freio pela primeira vez se empinam.*
> *Mas eu já estou entorpecido pelas desgraças que passei*[164].

Em conclusão, o esgotamento derivado do acúmulo de desgraças torna mais suportáveis os desgostos, logo temos de aceitar que não são os factos em si a causa e a fonte da
68 aflição. Filósofos importantes, mas que ainda não atingiram a sabedoria, como é possível não perceberem que sofrem o maior dos males? Na realidade, são insipientes; ora não há nenhum mal maior do que a insipiência, e no entanto eles não se lamentam! Porquê? Porque a este género de males não se aplica a opinião corrente de que seja correcto, justo, respeitante aos nossos deveres suportar com dificuldade o facto de não sermos sábios, opinião que aplicamos ao desgosto relacionado com o luto, que é a forma maior <de desgosto>.

---

[164] Eurípides, *Frixo*, frag. 821 Nauck [2]. Estes mesmos versos são citados por Galeno e atribuídos a Crisipo, v. *Stoici antichi*, p. 1232 (= *S.V.F.*, III, fr. 482).

Por isso mesmo Aristóteles, ao acusar os antigos filó- 69
sofos que consideravam ter a filosofia alcançado a perfeição graças aos seus talentos, dizia que eles eram, ou o cúmulo da estupidez, ou o cúmulo da vaidade; mas acrescentava que lhe parecia, dado o grande progresso que <a filosofia> conheceu em tão poucos anos, que brevemente poderia vir a atingir a perfeição[165]. Diz-se que Teofrasto, ao morrer, acusou a natureza de conceder uma vida longa aos veados e às gralhas, que daí não tiram qualquer espécie de benefício, enquanto aos homens, que dela poderiam muitíssimo aproveitar, deu um espaço de vida tão diminuto; se o tempo da vida humana pudesse ser mais prolongado certamente poderia atingir a perfeição em todas as artes e assimilar toda a espécie de conhecimentos. Lamentava-se então por estar prestes a morrer no preciso momento em que começava a discernir alguma coisa. E não é verdade que, de entre os restantes filósofos, os melhores e mais profundos reconhecem que ignoram muitas matérias e que têm sempre muito que aprender? E, no entanto, apesar de 70
reconhecerem que estão mergulhados na insipiência, a pior das possíveis situações, não são dominados pela aflição, dado que neles não tem lugar a ideia de que sofrer seja um dever! E que dizer daqueles que afirmam que um homem não chora? Eram desta têmpera Q. Máximo[166], quando acompanhou o funeral do seu filho consular[167], Lúcio

---

[165] V. Aristóteles, *Fragmenta selecta*, ed. W. D. Ross, pp. 37-38, frag. 8 (consta de dois pequenos textos, um é este passo de Cícero, o outro é um texto de Jâmblico, *Comm. Math.* 26).

[166] Q. Fábio Máximo, o célebre *Cunctator*, cuja táctica militar quebrou o ímpeto da invasão cartaginesa.

[167] São designados por "consulares" todos os cidadãos que já desempenharam o cargo de Cônsul.

Paulo[168], que em poucos dias perdeu dois filhos, M. Catão, quando perdeu o filho pretor designado[169], e tantos outros
71 cujos nomes coligi na minha *Consolação*. Que factor acalmou a dor <nestes homens> senão o sentimento de que luto e tristeza não são próprios de um homem? Foi esta a razão por que o abandono que alguns entendem ser correcto conceder às manifestações de tristeza, entenderam estes outros que era vergonhoso e por isso reprimiram o seu desgosto. <Mais uma vez se conclui> que o desgosto não está na natureza, mas sim na opinião.

XXIX A isto poderá objectar-se: *"Mas haverá alguém tão louco que sofra deliberadamente? A dor tem causas naturais, e <à natureza>, diz"*, sublinham eles, *"o vosso Crantor*[170]*, não se pode opor resistência; ela pressiona-nos, ataca-nos, há que ceder-lhe. Na tragédia de Sófocles*[171]*, Oileu, que antes tinha conseguido consolar Télamon pela morte de Ájax, sentiu-se destruído quando recebeu a notícia de que o seu Ájax também morrera. A sua disposição de espírito alterou-se, e ele proferiu estas palavras:*

*Ninguém é tão dotado de sapiência que, depois*
*De ter consolado com as suas palavras uma tristeza alheia,*
*Se a Fortuna muda de rumo e o ataca a ele,*
*Não se sinta destruído com a inesperada desgraça*
*E esqueça logo as sentenças com que falara a outrem*[172]*."*

---

[168] Conhecido como Paulo Emílio (a ordem correcta do nome seria L. Emílio Paulo, vencedor da batalha de Pidna (168 a. C.).

[169] Isto é, que já tinha sido eleito como Pretor, e entraria em funções no dia 1 de Janeiro após a eleição.

[170] "Vosso" Crantor = Crantor pertence, como vós, à escola académica.

[171] Trata-se de uma tragédia perdida, *Ájax de Locros*. Na *Ilíada* homérica figuram dois guerreiros de nome Ájax: um deles era filho de Télamon e natural de Salamina, e suicidou-se ainda em Tróia; o outro era natural de Locros e filho de Oileu, e morreu durante a viagem de regresso depois de terminada a guerra.

[172] Sófocles, *T. G. F.*, fr. 666 N [2].

Quando <os Peripatéticos>[173] recorrem a estes argumentos a sua intenção é demonstrar que não se pode resistir à natureza. Eles mesmos, no entanto, admitem que as manifestações de dor são mais intensas do que a natureza exige. Mas que loucura é esta?, <digo eu>, para lhes fazer a eles a mesma pergunta[174]. Mas são muitas as causas por 72
que as pessoas se entregam à dor. A primeira é a opinião geral de que se está em presença de um mal: quando as pessoas o defrontam e se persuadem da sua natureza a consequência é, necessariamente, o desgosto. Em segundo lugar temos a crença de que, se fizerem grandes manifestações de dor, isso será muito agradável aos mortos. Acrescenta-se a isto uma superstição caracteristicamente feminina: julgam elas que é mais fácil apaziguar os deuses imortais se reconhecerem que os golpes por estes deferidos contra si as deixaram completamente de rastos! E a maior parte das pessoas não se dá conta da contradição existente entre estas posições: por um lado, enaltecem quem demonstra uma grande coragem ao morrer; por outro, acham que merecem censura os que demonstram grande coragem na aceitação da morte de outrem! Como se fosse possível verificar-se na realidade aquilo que costuma ocorrer na linguagem dos apaixonados: que cada um tem mais amor pelo outro do que por si mesmo. Já é de aplaudir, e, se mo perguntas, acho que é 73
justo e real o facto de amarmos como a nós mesmos as pessoas que devem ser para nós as mais queridas; mas que

[173] A identificação dos objectantes não figura no texto. Mas cf. supra, §§ 69-70, em que Cícero refere os nomes de Aristóteles e de Teofrasto.

[174] Ao iniciar o relato das objecções peripatéticas, Cícero punha na boca deles a pergunta: *Haverá alguém tão louco [...]?:* agora devolve-lhes a pergunta: *Mas que loucura é esta?*

as amemos mais[175], é coisa impossível de suceder. Mesmo no caso da amizade não é sequer desejável que o outro me tenha mais amor do que a si mesmo, nem que eu tenha mais amor pelo outro do que por mim. A ser assim, a vida tornar-se-ia uma confusão e todos os deveres ficariam alterados.

**XXX** Mas isto é tema para outra ocasião[176]. Baste por agora fixar que não devemos atribuir a nossa infelicidade à perda dos amigos, até porque eles, se ainda vivessem, não quereriam que nós os amássemos mais do que eles desejariam, sobretudo mais a eles do que a nós próprios. Quanto ao argumento de que à maior parte das pessoas as consolações não trazem qualquer conforto, e à verificação do facto de que os consoladores, no caso de a Fortuna virar contra eles os seus ataques, acabarem por se reconhecer também uns infelizes, carecem, um e outra, de fundamento. Ambas as situações decorrem da nossa responsabilidade, não da natureza. Em contrapartida não faltam argumentos para acusar a nossa estultícia. Quanto aos insensíveis à consolação, esses como que se incitam a si mesmos ao sofrimento; quanto aos que reagem no seu caso pessoal de modo distinto daquele que tinham de outras vezes aconselhado aos outros, esses não são mais inconsequentes do que a maioria dos outros, por exemplo os avarentos que condenam <os outros> avarentos, ou os vaidosos <que criticam> os que desejam a fama. Aliás, é característico da

---

[175] Sc. "do que a nós mesmos".

[176] A referência ao "caso da amizade" pode denotar da parte de Cícero a intenção de escrever um texto "sobre a amizade", o futuro diálogo *Laelius, de amicitia*, e a menção de "todos os deveres" pode constituir uma antecipação da escrita do *De officiis*. Ambos os textos serão redigidos no ano seguinte ao das *T.D.*

estultícia humana observar os defeitos dos outros e esquecer-se dos seus.

Mas há um ponto que tem de ficar bem esclarecido: **74**
conquanto se saiba que o desgosto se atenua com o tempo, este efeito não é causado pela passagem do tempo, mas sim pela reflexão diária sobre o assunto. Na realidade, se o facto causador do desgosto permanece o mesmo, e se permanece a mesma a pessoa afectada, como é que pode haver alguma alteração no sofrimento se não sofreram alteração nenhuma, nem o caso que foi causa da dor, nem a pessoa afectada por essa dor? Por conseguinte, o remédio para o sofrimento está na meditação continuada de que no facto em si não existe qualquer mal, e não na simples passagem do tempo.

Vêm agora <os Peripatéticos> com a sua teoria das **XXXI**
<paixões> médias[177]. Se estas são naturais, que necessidade há de consolação? A própria natureza determinará a justa medida; se, pelo contrário, são fruto da opinião, então há que eliminar radicalmente a opinião.

Penso que já disse o bastante sobre o facto de o desgosto consistir na opinião sobre um mal presente, e desta opinião faz parte a ideia de que é um dever assumir o desgosto <em causa>. A esta definição Zenão[178] acrescenta, com razão, que essa opinião relativa a um mal presente deve ser ainda recente. Mas <os Estóicos> interpretam o termo 'recente' não apenas no sentido de algo acontecido

---

[177] V. supra § 22. Cf. ainda Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1106 b 24-28: *"A virtude diz respeito tanto às paixões como às acções, nas quais o excesso é condenável, tal como o defeito, enquanto o ponto médio é aceitável e correcto. Ambos os casos relevam da virtude. A mediania é uma forma de virtude, o seu objectivo é encontrar o ponto médio (= a justa medida)."*

[178] Zenão de Cício, o fundador do Estoicismo.

há pouco, mas sim no de alguma coisa em cujo presumível "mal" perdura uma certa força que faz com que se mantenha presente ao espírito sempre com uma espécie de "frescura" merecedora de ser considerado 'recente'. Por exemplo, a célebre Artemísia, mulher de Mausolo[179], rei da Cária, que mandou construir o imponente túmulo de Halicarnasso, manteve sempre o luto enquanto viveu e acabou por falecer consumida pela dor. Para ela, em cada dia a morte do marido era um 'mal recente'; só deixaria de ser recente se com a passagem do tempo o seu efeito acabasse por extinguir-se.

Estes são, portanto, os deveres de quem pretende consolar outrem: erradicar por completo o desgosto, ou então acalmá-lo, eliminá-lo na medida do possível, estancá-lo e não permitir que ele prossiga o seu curso por
76 mais tempo, ou então desviá-lo noutra direcção. Uns pensam que o único objectivo de quem consola consiste <em demonstrar> que o mal <em questão> não é absolutamente nenhum mal, como é a opinião de Cleantes; outros, que não se trata de um mal muito intenso, como pensam os Peripatéticos; outros, como é o caso de Epicuro, que desviam a atenção dos males e a encaminham para os bens; há também quem pense que basta assinalar que nenhum mal efectivamente inesperado pode suceder, <como fazem os Cirenaicos>[180]. Crisipo, por sua vez, entende que o fun-

---

[179] Mausolo, rei da Cária (séc. IV a. C.); o seu túmulo, o "mausoléu" mandado construir pela sua viúva, era considerada uma das sete maravilhas do mundo antigo. As estátuas de Mausolo e Artemísia, bem como outros fragmentos do monumento encontram-se actualmente no Museu Britânico.

[180] Texto de Pohlenz: *sunt qui satis putent ostendere nihil inopinati accidisse <ut Cyrenaici> [...]. nihil mali,* que aceita uma conjectura do séc. XVIII (Davisius), com a leitura *ut Cyrenaici* em substituição de *nihil mali*. J. E. King, Clerici e Fohlen-Humbert aceitam a conjectura *ut Cyrenaici* e suprimem *ut mali*. Gigon

damental da consolação consiste em extrair da mente de quem está desgostoso a crença errónea de que as manifestações de dor constituem um dever a cujo cumprimento estamos obrigados. Há ainda quem combine todos estes tipos de consolação, dado que as várias pessoas são mais sensíveis a este ou àquele tipo de argumentação; foi o que eu procurei fazer na minha *Consolação*, que acumulei numa única consolação todos os métodos possíveis. O meu espírito sofria de uma gravíssima doença, e por isso eu recorri a todas as terapias possíveis. Mas há que escolher o momento mais adequado, tanto para as doenças do espírito como para as do corpo. Veja-se o caso do Prometeu de Ésquilo: quando alguém lhe disse

> *Estou certo, Prometeu, de que tens plena consciência*
> *De como a razão pode ser um remédio para a ira,*

ele respondeu:

> *Sem dúvida, quando o remédio vem a tempo e horas,*
> *E não agrava inabilmente a própria ferida*[181].

Nas consolações, o remédio consiste, em primeiro **XXXII 77**
lugar, em demonstrar que o 'mal' ou não existe, ou é diminuto; em segundo lugar, em dissertar sobre a condição humana, em geral, e sobre as circunstâncias específicas da vida do sofredor, se for caso disso; em terceiro lugar, em mostrar que é o cúmulo da insipiência deixar-se abater pela tristeza quando se percebe claramente que isso não

---

apresenta o texto *sunt qui [...] inopinati accidisse [nihil] mali* (sem introdução de *ut Cyrenaici*>. A nossa tradução corresponde ao texto: *sunt qui satis putent ostendere nihil inopinati accidisse mali <ut Cyrenaici>*.

[181] Ésquilo, *Prometeu agrilhoado*, 377-380. Oceano é a personagem que tenta acalmar a ira de Prometeu contra Zeus.

remedeia a nada. <Não devemos fazer> como Cleantes, que procura até consolar o sábio, quando este não precisa de consolação para nada. Se convenceres a pessoa enlutada de que nenhum mal existe senão o que é desonroso, não estás a libertá-la do luto, nas sim da sua estultícia, e para lhe ensinares isto não será então o momento apropriado. De resto parece-me que Cleantes não se deu bem conta de que por vezes o desgosto pode provir do que o próprio Cleantes considera o supremo mal, <a estultícia>. Pois que outro comentário nos merece o caso de Sócrates quando, segundo reza a tradição, persuadiu Alcibíades de que era um zero como homem, e de que não havia a mínima diferença entre o aristocrata Alcibíades e um vulgar carregador? Alcibíades ficou aterrado, e suplicou em lágrimas a Sócrates que lhe ensinasse a virtude e o libertasse da sua baixeza![182] Que havemos nós de comentar, Cleantes? Que na situação que encheu Alcibíades de tristeza não existia
78 nenhum 'mal'? E como avaliaremos os argumentos de Lícon[183], que procura diminuir a importância do desgosto dizendo que são fúteis os motivos que o originam, que têm a sua origem na sorte e nas deficiências do corpo, não nas imperfeições da mente? Então o sofrimento de Alcibíades não tinha a sua origem nos males e nos defeitos da sua mente? Quanto à técnica consolatória de Epicuro, já acima[184] falei quanto baste.

---

[182] V. uma referência a este episódio do relacionamento de Sócrates e Alcibíades em S. Agostinho, *Cidade de Deus*, XIV, 8 (*in fine*).

[183] Lícon, filósofo (séc. III a. C.), esteve quarenta anos à frente do Perípato. Sobre ele, v. Diógenes Laércio, V, 65-74. Em *De finibus*, V, 13, Cícero faz-se eco de uma opinião que o julga bom como escritor mas pouco significativo como filósofo.

[184] V. supra, §§ 34-51.

Não dispõe de muita solidez, ainda que seja muitas **XXXIII 79**
vezes empregada e algumas até útil, aquele tipo de consolação <consubstanciado na expressão>: *"Tu não és caso único!"* É útil às vezes, como disse, mas nem sempre, nem com todas as pessoas: muitas há que a rejeitam. É importante o modo como se aplica. O que é preciso pôr em relevo é o modo como cada uma das pessoas afectadas suportou racionalmente <a sua infelicidade>, e não fazer a lista das desgraças que aconteceram a cada um. A proposta de Crisipo[185] é óptima como teoria, mas ineficaz perante uma dor real: não será fácil convencer alguém num momento doloroso de que está triste deliberadamente, e porque acha que no momento presente aquilo que deve fazer é manifestar tristeza. É óbvio, por conseguinte, que, assim como nas controvérsias jurídicas não usamos sempre do mesmo ponto de vista (nome que damos aos diversos tipos de controvérsia)[186], mas sim compomos o discurso adaptando-o às circunstâncias, à natureza do processo, à pessoa do litigante, assim também para aliviarmos o desgosto de alguém devemos estudar qual a metodologia apropriada a cada caso.

Mas verifico que a minha exposição se afastou do **80**
tema que tinhas proposto, e que era a questão do sábio[187]: aos olhos <do sábio> nenhum mal o é verdadeiramente, desde que não envolva baixeza moral; ou então é um mal diminuto, que ele, com a sua sabedoria, de tal modo apouca que quase não se dá por ele; <isto porque o sábio>, no que respeita a toda a forma de desgosto, em nada se deixa guiar

[185] V. supra, § 76.

[186] V. teoria e exemplificação em Cícero, *Tópicos*, § 94.

[187] Cf. § 7: o tema proposto era saber se o sábio pode estar sujeito ao desgosto, ou se é imune a toda a forma de dor.

pela opinião comum sobre a matéria, nem considera justo martirizar-se no mais alto grau e deixar-se abater pela dor, atitude que é a mais estulta possível. No entanto, embora a nossa investigação presente não fosse no sentido de saber se existe algum 'mal' senão aquele que envolve alguma forma de baixeza, achei que a razão impunha averiguar se, de facto, tudo quanto existe de 'mal' no desgosto não tem nenhuma causa natural, mas, pelo contrário, depende de um juízo voluntário e resulta de um erro de avaliação.

81 O tipo de desgosto que investigámos foi o que se considera o mais grave de todos[188], tal que, eliminado este, os outros não necessitam grandemente que procuremos
XXXIV remédios para eles. Há-os já bem estabelecidos, que se repetem com frequência para nos consolar da pobreza, ou de levarmos uma vida sem honras nem glória. Existem tratados individualizados para tratar do exílio, da ruína da pátria, da escravatura, da falta de saúde, da cegueira, enfim, de todas as situações a que costuma dar-se o nome de "calamidade". Os Gregos tratam destes temas particularmente, sob a forma de conferências ou de tratados (ou não andassem eles sempre em busca de filões para explorar!; mas reconheça-se que as suas dissertações são
82 muito agradáveis de ler); no entanto, assim como os médicos, enquanto tratam da totalidade do corpo, curam também qualquer dor que surja na mais pequena parte dele, assim também a filosofia, ao eliminar o desgosto em termos gerais, elimina também alguma falsa opinião que surja seja por que causa for, ou as dentadas da pobreza, ou

[188] Supra, § 68: o desgosto mais grave de todos é aquele que envolve o luto, ou seja, as manifestações de dor ocasionadas pela morte de algum familiar (como fora o caso de Cícero com a morte da filha).

as picadas da ignomínia, ou as trevas derivadas do exílio, ou algum dos outros problemas possíveis que acima referi. Há modalidades de consolação apropriadas a cada situação individual, de que poderei falar-te[189] quando quiseres. Mas regressemos ao nosso ponto de partida: todo o tipo de desgosto é impróprio do sábio, porque carece de fundamento, porque não conduz a nada, porque não tem uma causa natural, mas, pelo contrário, resulta de uma apreciação, de uma opinião, de uma espécie de convite à dor, de uma decisão nossa de que assim nos devemos comportar. Eliminado este factor, que depende totalmente da nossa **83** vontade, todo o desgosto envolto em tristeza será também eliminado, conquanto possa permanecer um certo mal-estar, um aperto, por assim dizer, da alma. Digam, se quiserem, que isto é natural, desde que não se fale em "sofrimento", palavra dolorosa, terrível, fúnebre, impossível de viver, e, passe a expressão, de coabitar com a sabedoria. Mas que raízes não tem o sofrimento, como são numerosas, como são amargas! Importa, porém, eliminá-las a todas, mesmo depois de derrubado o tronco e, se necessário for, dedicar uma dissertação a cada uma delas. Tempo livre, seja para o que for, é coisa de que não tenho falta[190]! Mas a causa de todas as formas de sofrimento é sempre a mesma, as designações é que são muitas. Do sofrimento faz parte a inveja, a emulação, a calúnia, a comiseração, a angústia, o pranto, a tristeza, a sensação de pena, a vontade de chorar, de sentir preocupações, de sofrer, e o sentir-se doente, aflito, desesperado. Para tudo isto os Estóicos têm uma definição, as **84**

[189] No texto, lit.: "de que tu poderás escutar(-me)..."

[190] Alusão ao estado de Cícero no momento presente, "desocupado" politicamente em consequência do regime ditatorial de Júlio César.

palavras que enumerei correspondem a situações particulares; ao que parece, não significam todas a mesma coisa, há entre elas uma certa diferença. Talvez em outra ocasião volte a este assunto. São estes os filamentos das raízes que no início referi[191], todos devem ser procurados e arrancados, para que nenhum possa voltar à vida. Tarefa importante e difícil, quem o nega? Mas há alguma acção do homem que seja nobre sem ser trabalhosa? É este também o fruto que a filosofia nos promete, assim nós saibamos colhê-lo.

Mas sobre esta matéria já vimos quanto baste. Sobre as demais questões, seja aqui seja em outro local, estarei sempre à vossa disposição.

[191] V. supra, § 13.

# LIVRO IV

São muitas as áreas, Bruto, em que contemplo com admiração o talento e as capacidades dos nossos concidadãos; admiro sobretudo as suas realizações na esfera intelectual[1], a que eles só tardiamente se dedicaram e que importaram da Grécia para esta nossa cidade. Se é um facto que desde os primórdios de Roma, em parte graças às instituições estabelecidas pelos reis, em parte também graças à produção legislativa[2], os auspícios, os rituais religiosos, as assembleias, os apelos ao povo[3], as reuniões do Senado, a repartição da cavalaria e da infantaria, toda a organização militar, em suma, se tudo isto foi levado a cabo de uma forma perfeita, a verdade é que, com a substituição do domínio dos reis pelo regime republicano, se I 1

[1] Cícero refere-se aos escritores que começaram no séc. III a. C. a adaptar em latim as peças de teatro gregas e a praticar outros géneros literários, igualmente de inspiração grega, como a epopeia (Névio e, sobretudo, Énio), e certas tentativas no campo da filosofia, de que há vestígios também na obra de Énio.

[2] A tradição atribui a Rómulo a instituição do Senado, a Numa Pompílio a organização das instituições religiosas, a Sérvio Túlio a organização militar.

[3] Apelos ao povo, lat. *prouocationes*. A *prouocatio ad populum* era uma instituição surgida no período das grandes lutas sociais entre patrícios e plebeus, fixada por uma lei datada de 300 a. C. (a *lex Valeria de prouocatione*), que punha certos limites à violência punitiva dos magistrados *cum imperio*, permitindo que o cidadão que se considerava violentado ou injustamente tratado por aquele apelasse à intercessão de um outro magistrado de grau igual ou superior, sobretudo dos tribunos da plebe, que dispunham de poder para tornar nula a acção do magistrado prevaricador. Cf. W. Kunkel – M. Schermeier, *Römische Rechtsgeschichte*, p. 21.

assistiu a um admirável progresso e uma marcha acelerada em direcção à excelência. Não é este o lugar adequado para falar dos costumes e das instituições dos nossos antepassados, nem da organização e funcionamento dos órgãos do Estado; em outras obras minhas já me pronunciei com pormenor sobre esta matéria, em especial naqueles seis livros que dediquei ao tema: *A República*[4].

2 Presentemente, ao dar atenção aos estudos de filosofia, deparo com muitas causas que explicam não só a sua importação do estrangeiro, mas também o interesse que despertaram e com que foram depois cultivados e prestigiados. <Os nossos maiores> tinham, por assim dizer, diante dos olhos um homem de grande sabedoria e enorme reputação, Pitágoras, que vivia em Itália pelo mesmo tempo em que L. Bruto, o ilustre fundador da tua linhagem, deu a Roma a liberdade[5]. As doutrinas de Pitágoras, de facto, tiveram uma irradiação tão grande que me parece, não apenas ser teoricamente provável que elas tenham penetrado na nossa cidade, mas também que há indícios de que tal tenha acontecido. Será, porventura, possível imaginar que, enquanto florescia em Itália a cultura grega, naquelas prósperas e importantes cidades <da região> conhecida como a Magna Grécia em que gozava de tão grande renome, primeiro Pitágoras em pessoa, depois os seus discípulos, os Pitagóricos, aos ouvidos dos nossos compa-
3 triotas não chegasse o eco das suas sábias palavras? Estou mesmo em crer que foi a admiração da posteridade pelos Pitagóricos que deu azo a considerar-se como Pitagórico o

[4] Diálogo escrito por Cícero entre 54 e 52 a. C., protagonizado por Cipião Emiliano, em que este e os seus interlocutores analisam a constituição romana.

[5] L. Júnio Bruto, encabeçou em 509 a. C. a revolução que expulsou do trono Tarquínio-o-Soberbo e fundou o regime republicano.

próprio rei Numa[6]. Como era bem conhecida a filosofia e as instituições de Pitágoras, como a tradição dos nossos maiores dava de Numa uma imagem de equidade e sabedoria, e como ainda a cronologia, dada a vetusta antiguidade <destes homens>, não estava estabelecida de forma rigorosa, formou-se a crença de que um rei dotado de sabedoria deveria ter sido discípulo de Pitágoras.

Mas quanto a conjecturas, fiquemos por aqui. Quanto II
à influência do Pitagorismo, embora fosse possível recolher muito material, apenas lhe faremos umas poucas referências, dado que não é esse o nosso objectivo presente. Consta que <os Pitagóricos > costumavam praticar a poesia a fim de transmitirem os seus princípios de uma forma um tanto misteriosa, e para darem descanso à mente depois de meditarem com grande concentração recorriam ao canto e à lira; ora um autor tão sério como Catão diz, nas *Origens*, que era costume nos banquetes dos nossos antepassados os convivas presentes, cada um por sua vez, entoarem cantos com acompanhamento de flauta, em louvor das virtudes de homens famosos[7]. Pode daqui concluir-se que já então existiam composições com notação musical, e bem assim textos poéticos. Aliás, as próprias 4
*Doze Tábuas* testemunham que era costume já então elaborarem-se textos poéticos[8]; o que a lei punia era que se

---

[6] Cf. Tito Lívio, *Ab Vrbe condita*, I, 31, 8, que menciona a existência de textos de orientação pitagórica da autoria do rei Numa Pompílio, o que seria impossível, dado que a tradição atribui ao governo de Numa o período entre 715 e 673 a. C., quando Pitágoras teria morrido em 510, já no fim da monarquia.

[7] V. *Die Frühen Römischen Historiker*, I, fr. 7, 13 (p. 221-2) = Peter, *H. R. R.*, I, fr. 118, p. 92.

[8] *Lex XII Tabularum*, VIII, I a: QVI FRVGES EXCANTASSIT... / QVI MALVM CARMEN INCANTASSIT (D. Flach, 2004, p. 120: "[haverá punição] para quem lançar maldição sobre as searas [....] / para quem lançar uma impre-

compusessem poemas para injuriar outrem[9]. Uma prova de que estes tempos não desconheciam totalmente a cultura está no facto de o prelúdio dos festins oferecidos aos deuses e dos banquetes dos magistrados constar de peças tocadas na lira, tradição específica da escola filosófica de que falei[10]. A mim, parece-me de influência pitagórica o poema de Ápio Cláudio[11] tão elogiado por Panécio[12] numa epístola dirigida a Q. Tuberão[13]. Mas há muitos elementos nas nossas instituições que têm origem pitagórica, mas não

---

cação... – As formas verbais *ex-**cantare*** e *in-**cantare***, o nome ***carmen*** parecem remeter, neste contexto, para a elaboração de textos, possivelmente em verso, mas de conteúdo similar à das chamadas *defixionum tabellae* "placas de maldição", curtos textos em placas de chumbo ou outros materiais que se lançavam nas sepulturas para que o morto transmitisse aos deuses infernais o desejo de fazer mal a outrem. O texto das *XII Tábuas* não deve ter em consideração o carácter eventualmente poético de tais textos, mas sim a sua função, pois esta é que merecia punição. V. a propósito o comentário de Sérvio (a Verg., *Buc.*, 8, 71): *sane veteres 'cantare' de magico carmen dicebant, unde et 'excantare' est magicis carminibus obligare* "os antigos empregavam o verbo *cantare* para significar a recitação de um texto rítmico mágico; daqui que o verbo *excantare* signifique obter um certo efeito em alguém graças a textos mágicos" (D. Flach, 2004, p. 128). A remissão de Cícero ao texto da lei não parece, pois, pertinente, dado que a função dos "poemas" cantados nos banquetes que Catão menciona desempenham um papel diferente.

[9] É bem conhecido o caso do poeta Névio e o seu (imaginário?) conflito com a poderosa família dos Cecílios Metelos. Este caso tem sido várias vezes apresentado como exemplo do castigo de um poeta por ter composto um poema insultuoso para um aristocrata. Tal interpretação é contestável: cf. *Naeuius poeta*, a cura di Enzo V. Marmorale, Firenze, 1967; v. em especial as pp. 53-57.

[10] I. e., da escola pitagórica.

[11] Ápio Claúdio, *o Cego*, durante a sua censura no ano 312 a. C. mandou construir a *Aqua Claudia*, o primeiro aqueduto de abastecimento a Roma, e a famosa *Via Appia*, que ligava Roma a Brindes (*Brundisium*). O "poema" a que Cícero alude deve ter sido apenas uma recolha de máximas de vária origem, de que restam apenas três, v. *Fragmenta Poetarum Latinorum*, ed. J. Blänsdorf, 1995, pp. 11-13.

[12] Panécio de Rodes, 185-109 a. C., filósofo estóico do chamado período médio. A frase de Cícero constitui o fr. A115 da ed. de E. Vimercati.

[13] Q. Élio Tuberão, sobrinho de Cipião Emiliano, foi discípulo de Panécio.

vou falar disso, para não dar a impressão de que são de origem estrangeira pormenores que passam por ser criações nossas. Mas voltemos ao assunto que estávamos a tratar. 5
Em tão breve espaço de tempo quantos poetas surgiram, e tão bons, e também quantos oradores! Deduz-se daqui que os nossos concidadãos foram capazes de obter excelentes resultados, desde o momento em que o desejaram.

Mas sobre os demais ramos de estudo falarei noutra III
ocasião, se for caso disso, além de que já abordei este assunto muitas vezes[14]. Quanto ao estudo da filosofia, é certo que já existe desde há tempos entre nós, embora não possa referir nominalmente nenhum caso concreto antes da época de Lélio e de Cipião[15]. Sei que quando ambos eram ainda novos visitaram o Senado romano o estóico Diógenes e o académico Carnéades, enviados como embaixadores por Atenas[16]; ora qualquer destes nunca tinha participado no governo da cidade, além de que um era natural de Cirene, o outro de Babilónia, pelo que decerto não teriam ido buscar nenhum deles à sua escola nem os teriam escolhido para esta missão se por essa altura não houvesse já em Roma alguém, entre os notáveis da cidade, que estivesse interessado na filosofia. Muitos punham por escrito outras matérias, uns o direito civil, outros os seus discursos, outros a história dos seus antepassados; quanto <à filosofia>, a mais completa de todas as artes, a teoria da vida conforme à justiça, a esta

[14] Alusão às suas obras relativas à oratória (*De oratore*, *Orator*, etc.), à história da eloquência (*Brutus*), à política (*De re publica*, *de legibos*).

[15] As duas figuras mais significativas do chamado "círculo dos Cipiões", ou seja, Gaio Lélio, *o Sábio*, e o seu amigo P. Cipião Emiliano.

[16] E também o peripatético Critolau. Trata-se da "embaixada dos filósofos", em 155 a. C.

preferiam vivê-la do que sobre ela escrever. A verdadeira e bem construída filosofia que, proveniente de Sócrates, perdurou até hoje nos Peripatéticos e nos Estóicos, que dizem a mesma coisa por outras palavras, enquanto os Académicos procuravam decidir entre as controvérsias dos outros, não deu origem a nenhuma, ou a quase nenhuma obra escrita em latim, ou por causa da dificuldade da matéria, e das tarefas públicas que se impõem <aos eventuais filósofos>, ou ainda por estes entenderem que tais obras nunca seriam do agrado de gente sem formação adequada; entretanto, perante o silêncio dos outros, ergueu-se a voz de C. Amafínio[17]: os livros que ia editando eram recebidos com grande entusiasmo pelo público, que aderiu prontamente a esta filosofia, ou porque a julgava ser de apreensão mais fácil, ou porque se sentia atraído pelas blandícias do prazer, ou ainda porque, como nada de melhor tinha sido ainda publicado, se agarravam àquilo
7 que havia[18]. Depois de Amafínio, muitos outros seguidores da mesma filosofia encheram a Itália de alto a baixo com os seus inúmeros escritos, e confirmaram a validade da sua doutrina invocando a ausência nestes textos de preocupações e subtilezas estilísticas, o que torna a teoria tão fácil de ser apreendida que até os mais ignorantes são capazes de ficarem a conhecê-la.

---

[17] Sobre Amafínio e outros epicuristas contemporâneos, v. supra, I, 6; II, 8.

[18] Cícero fala sempre com sobranceria de C. Amafínio, e doutros epicuristas romanos do tempo, por duas razões fundamentais: porque eles, seguindo nisso o pensamento de Epicuro, não se preocupavam grandemente com as questões formais, tais como estilo, terminologia, técnica de composição, valor literário, etc.; e também porque o valor supremo que os epicuristas propugnavam, o prazer, entendido, com alguma injustiça, no sentido vulgar do termo, estava nos antípodas do valor proposto pelas correntes mais "nobres", como a Academia, o Perípato e o Pórtico, que privilegiavam a virtude.

Mas defenda cada um o seu ponto de vista pessoal, já IV
que somos livres de ajuizar: eu defenderei a minha posição, uma vez que não estou manietado por dogmas próprios de nenhuma teoria única a que seja obrigatório obedecer; em todos os casos procurarei sempre a solução que se me afigure mais provável[19]. Foi este o procedimento que adoptei na maioria das situações, e, recentemente, voltei a socorrer-me dele com todo o empenho nos <meus diálogos> em Túsculo. Já fiz a narrativa das conversações travadas nos três dias precedentes, este quarto livro será dedicado à quarta jornada. Quando, pois, descemos à palestra inferior, <a Academia>[20], como tinha sucedido nos dias precedentes, o diálogo começou assim:

M.– Ponho à vossa consideração o tema para hoje: 8
quem propõe o que vamos discutir?

A. – Em minha opinião o sábio não pode estar imune a todas as formas de perturbação mental[21].

M.– Bom, ontem chegámos à conclusão de que, pelo menos, está isento do "desgosto", salvo se concordaste comigo apenas para facilitar[22].

---

[19] Mais uma vez Cícero afirma-se seguidor da Nova Academia e do seu objectivo principal: procurar a solução que se apresente como a mais plausível.

[20] Cf. supra, II, 9; III, 7. Na vila de Túsculo o ginásio mais elevado tinha o nome de Liceu, o menos elevado, o de Academia.

[21] Compare-se com o tema do III Livro. Neste a "tese" era: "o sábio não está imune **ao desgosto**" (que é uma forma de perturbação da mente), e todo o livro foi dedicado a este tema. O presente Livro IV assistirá à discussão das outras três formas de perturbação existentes: o medo, a alegria desmesurada e o desejo (cf. supra III, 24-25.

[22] Lat. *temporis causa*, lit. "por causa do tempo", expressão que pode ser entendida de várias maneiras: porque se esgotou já o tempo disponível para o debate (Gigon); por amabilidade (Fohlen-Humbert) ocasional (Zuccoli Clerici), para despachar (J. E. King).

A. – De modo nenhum! A tua exposição foi absolutamente convincente.

M. – Não pensas, portanto, que o sábio está sujeito ao desgosto?

A. – Já não penso tal coisa!

M. – Mas se esta perturbação não pode afectar a mente do sábio nenhuma outra o poderá. Que achas? Será que o medo o perturba? O medo tem por objecto a ausência de certos factos cuja presença ocasiona o desgosto; se, portanto, conseguirmos eliminar o desgosto, eliminaremos também o medo. Restam agora duas formas de perturbação, o prazer delirante[23] e o desejo[24]. Se nenhuma destas puder afligir o sábio, então a mente do sábio gozará sempre de tranquilidade.

9 A. – É essa a minha ideia.

M. – O que preferes que façamos? Desfraldamos já as velas, ou vamos um pouco a remos, como se estivéssemos a sair do porto?

A. – Que queres dizer? Não percebo.

M. – Falo assim porque Crisipo, e os Estóicos em geral, quando discutem as paixões da alma[25], ocupam a maior parte do tempo com as divisões e as definições de cada uma, mas poupam muito as palavras quando se trata de fixar os meios para as curar ou prevenir a sua eclosão; os Peripatéticos, em contrapartida, propõem muitos métodos para dar tranquilidade à mente, mas não se preocupam

---

[23] "Prazer delirante" = lat. *laetitia* (que Cícero usa às vezes com o sentido de "prazer", lit. *uoluptas*) *gestiens* ("delirante", lit. que faz muitos gestos, muitas demonstrações de entusiasmo).

[24] "Desejo" = lat. *libido* "paixão violenta, depravação").

[25] Damos à expressão "paixões da alma" o mesmo sentido que a "perturbações da mente".

com as acrobacias[26] de dividir e definir. O que eu te pergunto é se devo desfraldar já as velas do discurso, ou se recorrerei por algum tempo aos remos da dialéctica.

A. – Prefiro a segunda hipótese; deste modo, o ponto que me interessa resultará mais claro recorrendo a ambos os métodos.

M. – É o método mais directo; mas não te esqueças de 10
perguntar aquilo que achares obscuro.

A. – Fá-lo-ei certamente. Mas tu, como de resto, costumas, explica os pontos obscuros com maior clareza do que fazem os Gregos.

M. – Pelo menos tentarei. Mas mantém o espírito bem atento, porque se algum ponto te escapar, todo o edifício cairá por terra.

Uma vez que decidimos traduzir o termo grego πάθη[27] por "perturbações da mente" em vez de por "doenças", a fim de as analisar vou recorrer à concepção proposta inicialmente por Pitágoras e depois aceite por Platão, que distingue duas partes na alma, uma que participa, outra que não participa da razão; na que participa da razão colocam eles a tranquilidade, isto é, um estado anímico equilibrado, calmo e sereno; à outra parte atribuem os movimentos confusos ora da ira, ora do desejo[28], movimentos estes que são contrários e hostis à razão. Esta ideia será o 11
nosso ponto de partida. No entanto, para descrever as várias perturbações recorrerei às divisões e definições dos Estóicos, que, nesta questão, me parecem de grande subtileza.

---

[26] No texto, o que traduzimos por "acrobacias" é *spinas*, palavra que sugere a ideia de "dificuldade", mas também a de "minúcia, excesso de subtileza".

[27] Usualmente traduz-se πάθη por "paixões", mas Cícero prefere "perturbações mentais" (nunca "doenças mentais).

[28] Aqui corresponde ao lat. *cupiditas*.

VI Zenão define a perturbação, o que ele chama πάθος, como sendo *"uma movimentação*[29] *da mente oposta à recta razão, e contrária à natureza*[30]". Alguns, de forma mais concisa, definem perturbação como "um desejo[31] muito intenso", e chamam "muito intenso" ao desejo que se afasta consideravelmente do equilíbrio natural. Pretendem em seguida que as perturbações se subdividem entre as que se originam na opinião relativa a dois bens, por um lado, e relativa a dois males, por outro. Há, portanto, quatro espécies[32]; originadas pelos bens, temos o *'desejo'*[33] e o *'prazer'*[34], o prazer como relativo aos bens presentes, o desejo como relativo aos bens futuros; consideram originados pelos males, o *'medo'*[35] e o *'desgosto'*[36], relativo aos futuros o medo, relativo aos presentes o desgosto; os males que se aproximam causam-nos medo, esses mesmos <males>, se já nos atingiram, inspiram-nos desgosto.

12 O prazer e o desejo dizem respeito à opinião que fazemos sobre os "bens": o desejo exerce-se, ardentemente aliciado, sobre algo que se considera um bem, o prazer entusiasma-se desmesuradamente por algo muito ambicionado que já se

---

[29] O termo latino que traduzimos por "movimentação" (também poderíamos ter escrito "movimento") é *commotio*, palavra formada de *com- (cum-)* + *motio* "movimento", que deu em português "comoção". Não usamos este termo porque em português já se perdeu o nexo etimológico com "movimento", noção que está muito presente no termo latino: uma *commotio*, lit. uma "movimentação conjunta" corresponde a uma alteração no estado mental, isto é, todos os seus elementos mudam, por assim dizer, de colocação, como as pecinhas de vidro que se deslocam num caleidoscópio formando imagens nunca absolutamente iguais.

[30] V. *Stoici antichi*, p. 96 (= *S. V. F.*, I, 205).

[31] Lat. *adpetitus*.

[32] Sobre a subdivisão das perturbações da mente, cf. supra, III, 24-25.

[33] Lat. *libido*.

[34] Lat. *laetitia*.

[35] Lat. *metus*.

[36] Lat. *aegritudo*.

obteve. Por natureza, todos os homens procuram obter o que lhes parece ser bom, e evitam o contrário. Por este motivo, mal se nos apresenta a imagem de algo que parece ser um bem, de imediato a própria natureza impele-nos a tentar alcançá-lo. Quando este <impulso> ocorre de uma forma equilibrada e prudente os Estóicos chamam-lhe βούλησις, em latim chamamos-lhe "vontade"[37]; entendem eles que apenas existe no sábio, e definem-na nestes termos: *"vontade é o desejo que se processa de acordo com a razão"*. Quando tem a forma de um impulso muito forte e contrário à razão, trata-se de desejo ou anseio desmesurado[38]; é o que se verifica no caso de todos os insipientes[39]. Igualmente, quando a nossa mente tem a 13
impressão de estar a gozar de algum bem, temos duas possibilidades: se a nossa mente é afectada de uma forma tranquila e equilibrada, conforme à razão, diz-se que sentimos 'alegria'[40]; mas, se a mente se excita de uma forma descontrolada e sem rumo, temos o estado a que se pode chamar "prazer desmesurado, ou excessivo"[41], que <os Estóicos> definem assim: *"uma exaltação da mente sem interferência da razão"*. E assim como nós procuramos por natureza os "bens", igualmente nos afastamos por natureza dos "males"; a este afastamento, se motivado pela razão, damos o nome de "precaução"[42], e devemos

---

[37] Lat. *uoluntas*. – Sobre a definição de βούλησις v. *Stoici antichi*, p. 1178 (= *S. V. F.*, III, 431).

[38] Lat. *libido uel cupiditas effrenata*.

[39] Lat. *stulti*, lit. "estúpidos, insipientes" (todos os seres humanos com excepção do sábio).

[40] Lat. *gaudium*; corresponde ao grego χαρά (*Stoici antichi*, p. 1180 = *S. V. F.*, III, 433).

[41] Lat. *laetitia gestiens uel nimia*.

[42] Lat. *cautio*.

considerar que apenas é apanágio do sábio; se, pelo contrário, não é fruto da razão, mas sim de um estado de prostração e pusilanimidade, toma o nome de "medo", o
14 qual é uma forma de precaução contrária à razão. A presença de um mal não afecta em nada a mente do sábio; no caso dos insipientes toma a forma do 'desgosto', os quais reagem deste modo perante o que consideram como males, <o que se traduz> num estado de abatimento, numa 'contracção' da mente surda à voz da razão. Daqui a primeira definição: o 'desgosto' consiste num 'aperto da alma'[43] em conflito com a razão[44]. As perturbações mentais são, portanto, quatro, mas os 'estados de equilíbrio'[45] são apenas três, porque não há nenhum estado de equilíbrio que seja o contrário do 'desgosto'[46].

VII Todas as perturbações mentais decorrem, segundo <os Estóicos>, de um juízo e de uma opinião. Por isso definem-nas de uma forma exaustiva, para que se perceba, não só até que ponto elas são viciosas, como também em que medida podem ser por nós controladas. Deste modo, o 'desgosto' é uma opinião recente sobre um mal presente, relativamente ao qual a atitude correcta parece ser o abatimento e o aperto da alma; o 'prazer' é uma opinião recente sobre um bem presente, em que a atitude correcta parece ser a exaltação; o 'medo' é a opinião relativa a um mal iminente, que se nos afigura como insuportável; o 'desejo' é a opinião sobre um bem futuro, que gostaríamos de ter já à nossa disposição para dele gozar[47].

---

[43] Lat. *animi ... contractio*.

[44] Cf. *Stoici antichi*, p. 1166 (= *S. V. F.*, III, 412).

[45] Lat. *constantiae* = grego εὐπάθειαι.

[46] Cf. Diógenes Laércio, VII, 115-116.

[47] V. *Stoici antichi*, pp. 1058-1060 (= *S. V. F.*, III, 394).

Mas <os Estóicos> acrescentam que os juízos e as 15
opiniões relativas às perturbações mentais que enumerei não abarcam apenas as perturbações em si, mas igualmente as manifestações que delas decorrem; por exemplo, o 'desgosto' manifesta-se como uma espécie de ferida[48] causada pela dor, o 'medo' como uma espécie de retirada, de fuga da alma, o 'prazer' como uma inesgotável satisfação, o 'desejo' como a avidez insaciável de alguma coisa. <Ainda de acordo com os Estóicos>, a formulação de uma opinião que inserimos em todas as definições precedentes não passa de uma forma débil de assentimento.

Às perturbações mentais subordinam eles as respectivas 16
espécies dentro de cada género.

Assim, <como espécies> de "desgosto" temos: a 'inveja'[49] (por razões de ordem pedagógica recorro a um termo pouco usado, dado que *inuidia* não se emprega apenas em relação àquele que inveja, mas também ao que é objecto de inveja), a 'emulação', o 'ciúme', a 'comiseração', a 'angústia', o 'luto', a 'tristeza', o 'sofrimento', a 'dor', o 'lamento', a 'preocupação', a 'inquietação', a 'aflição', o' desespero', e todas as demais componentes do mesmo género.

Do "medo" temos como espécies: a 'preguiça', a 'vergonha', o 'terror', a 'timidez', o 'pânico', o 'desânimo', a 'desorientação', o 'receio'.

No "prazer"[50] incluem-se a 'malevolência', isto é, o sentir alegria com o mal dos outros, o 'deleite', a 'jactância', e similares.

---

[48] Lit. "mordida" (lat. *morsus*).

[49] Lat. *inuidentia*, criação vocabular do autor para evitar a ambiguidade inerente ao termo corrente, *inuidia*; v. a explicação que o próprio Cícero oferece sobre o assunto, supra, III, 20.

[50] Lat. *uoluptas*.

No "desejo"[51] temos: a 'ira', a 'fúria', o 'ódio', a 'inimizade', o 'rancor', a 'insaciabilidade', a 'obsessão', etc.[52].

Vejamos agora as definições que <os Estóicos> propõem <para "desgosto">.

'Inveja' chamam eles ao desgosto causado pela prosperidade de alguém que em nada prejudica o invejoso.

VIII 17 (Se alguém sofrer com a prosperidade de quem lhe causa algum dano não se pode propriamente falar de inveja, como no caso de Agamémnon relativamente a Heitor[53]; no caso de alguém a quem os sucessos de outrem nada prejudicam se se sentir desgostoso por isso, então sim, temos um caso de inveja).

'Emulação' emprega-se em duplo sentido, com conotação positiva, ou negativa[54]. Pode usar-se a palavra para designar a 'imitação da virtude' alheia, e neste caso tem valor positivo, pelo que não cabe na presente exposição. A 'emulação' torna-se uma forma de desgosto quando alguém deseja ardentemente algo que não consegue obter, mas vê nas mãos <do outro>.

'Ciúme', palavra que eu entendo no sentido do grego ζηλοτυπία, é o desgosto de ver alguém apropriar-se do que desejávamos para nós.

18 'Comiseração' é o desgosto pela miséria de alguém que sofre injustamente (uma vez que ninguém tem pena de ver supliciado um parricida ou um traidor).

---

[51] Lat. *lubido* (variante fonética da forma mais usada *libido*).

[52] V. em Diógenes Laércio, VII, 111-114, os termos gregos que correspondem às várias espécies de perturbações enumeradas por Cícero.

[53] Agamémnon, como comandante das forças gregas, e Heitor, como comandante das forças troianas, são inimigos, mas não há razões para que algum deles tenha inveja do outro.

[54] Neste caso talvez fosse preferível falar em 'rivalidade'.

'Angústia' é um desgosto opressivo; 'luto' é o desgosto causado pela perda cruel de alguém que nos era querido; 'tristeza' é um desgosto que provoca as lágrimas; 'sofrimento' é um desgosto contínuo; 'dor' um desgosto cruel; 'lamentação' um desgosto acompanhado de gritos; 'inquietação' um desgosto que não nos sai do pensamento; 'aflição' um desgosto que provoca sofrimento físico; 'desespero' um desgosto em que não existe qualquer esperança de melhoria.

Das espécies de "medo" são estas as respectivas definições:

'Preguiça' é o medo do esforço que se nos impõe[55]; o 'terror' é um medo que nos abala, e do qual resulta que, 19
tal como a vergonha nos faz corar, assim o terror nos faz empalidecer, além de provocar também calafrios e ranger de dentes; a 'timidez' é o medo resultante da proximidade de um mal; o 'pânico' é o medo que nos faz perder o bom senso, como o descrito por Énio no verso

*O pânico extraiu-me do peito exânime toda a*
*[racionalidade*[56]*;*

o 'desânimo' é o medo subsequente e, por assim dizer, o acompanhante do pânico; a 'desorientação' é uma forma de medo que impede toda a reflexão; o 'receio' é um medo que nunca passa.

---

[55] No § 16 supra, entre a 'preguiça' e o 'terror' figura a 'vergonha', de que falta aqui a definição. Para suprir a lacuna têm sido sugeridas várias possibilidades, mas nenhuma se impõe.

[56] Énio, *Alcméon*, 26 Warmington.

IX 20 Passemos às definições das várias espécies de prazer[57]:

'Malevolência'[58] é o prazer no mal dos outros, mesmo que não nos traga qualquer proveito.

'Deleite'[59] é o prazer que nos encanta o espírito pela suavidade das sensações auditivas; e tal como há um prazer proveniente da audição, outros há que deleitam a vista, o tacto, o olfacto e o gosto; todas estas sensações são do mesmo género e impregnam a alma como se fossem prazeres no estado líquido.

'Jactância'[60] é um prazer delirante, que se manifesta de forma insolente.

21 Seguem-se as definições das espécies de "desejo": 'ira' é o desejo de punir qualquer um que nos pareça ter-nos lesado injustamente[61]; a 'fúria' é a ira no momento em que se origina, acabada de surgir, corresponde ao que em grego se diz θύμωσις[62]; o 'ódio' é uma ira permanente; a 'inimizade' é aquela ira que está à espreita da hora da vingança; o 'rancor' é uma ira muito violenta, que se forma no ponto mais íntimo do sujeito; a 'insaciabilidade' é um desejo nunca satisfeito; a 'obsessão'[63] é o desejo de encontrar alguém que ainda não está presente. Aqui <os Estóicos> introduzem ainda uma outra distinção,

---

[57] Lat. *uoluptas*.

[58] Lat. *maleuolentia* (lit. 'má vontade').

[59] Lat. *delectatio*.

[60] Lat. *iactatio*.

[61] Nesta acepção 'ira' confunde-se com o desejo de 'vingança'.

[62] Lat. *excandescentia* "a emoção que nos faz subir o sangue ao rosto, que nos faz ficar *afogueados*".

[63] O termo latino correspondente, *desiderium*, poderia servir para traduzir o conceito de "saudade" (Gigon, o tradutor alemão, emprega aqui *Sehnsucht*, que outra coisa não é senão a nossa 'saudade'). Mas sucede que Cícero pretende dar aqui ao termo uma conotação muito negativa, daí termos escolhido "obsessão", que transmite uma ideia de excesso e de desequilíbrio.

definindo o desejo como tendo por objecto aqueles predicados que se atribuem a certas coisas ou pessoas, aquilo a que os dialécticos chamam κατηγορήματα "atributos", como por exemplo '*possuir* riquezas', '*receber* honrarias', ao passo que 'insaciabilidade' visa as próprias coisas, como as "honrarias"[64] ou as "riquezas".

Dizem ainda <os Estóicos> que a origem de todas as 22
perturbações está na intemperança; e esta consiste na rebelião assumida pela mente humana contra a justa razão, uma <rebelião> tão radical contra as prescrições da razão que se torna em absoluto impossível dominar e refrear os apetites da alma. Do mesmo modo, portanto, como a temperança acalma esses impulsos, obriga-os a obedecer à justa razão e preserva os juízos ponderados da mente, assim também a sua inimiga, a intemperança, inflama, confunde e excita todo o equilíbrio mental; daqui nascem, por conseguinte, os desgostos, os medos e todas as demais perturbações mentais.

O sangue contaminado, o excesso de mucosidades e X 23
de bílis dão origem no corpo a doenças ou enfermidades crónicas; de maneira semelhante a afluência confusa de ideias erróneas, e as próprias contradições entre estas, tudo isto rouba a sanidade à mente, na qual introduz um confuso estado doentio. Das perturbações da mente

[64] Já temos notado por diversas vezes que o termo latino *honores* designa as altas magistraturas da república romana em si mesmas que constituem o *cursus honorum* . Mas Cícero aqui introduz um subtil distinção entre as "honras" propriamente ditas, i. e., os cargos, e a "honra" em que a sua ocupação envolve cada magistrado, aquilo a que poderíamos chamar a "honraria", a distinção, à maneira das personalidades distinguidas com condecorações das chamadas "ordens honoríficas". Em latim a palavra usada é a mesma, *honores*; com o uso do termo "honrarias" pretendemos conciliar num mesmo vocábulo as duas noções.

resultam primeiro as doenças[65], a que <os homens do Pórtico> chamam νοσήματα, depois os estados opostos a estas doenças, caracterizados por uma aversão[66] infundada e um sentimento de rejeição[67] relativa a certas coisas, e por fim as moléstias crónicas [68], ou ἀρρωστήματα, na terminologia dos Estóicos, e bem assim as aversões contrárias opostas a estas <moléstias>. O Estóicos, em especial Crisipo, gastaram demasiadas energias com esta matéria, dada a sua vontade de colocarem em paralelo as doenças do corpo e as doenças da mente que se lhes assemelham [69]. Pela minha parte opto por passar por alto todo este discurso, de resto, tudo menos imprescindível, e vou concentrar-me nos pontos de facto essenciais.

24 Tenhamos presente que o estado de confusão mental causado pela invasão das opiniões está em perpétuo e instável movimento. Quando, porém, toda esta agitação e excitação criar raízes na mente e, por assim dizer, instalar-se nas veias e nas entranhas, surgirão as doenças, as enfermidades crónicas, e também os estados opostos a
XI estas doenças e enfermidades. Estes estados a que me refiro são distintos teoricamente, mas na realidade estão ligados uns aos outros, e têm todos a sua origem no desejo e no prazer. De facto, quando se sente um desejo ávido da riqueza e não intervém de imediato a razão como um tratamento socrático para curar de tal desejo, o mal

---

[65] Lat. *morbi*.

[66] Lat. *offensio*.

[67] Lat. *fastidium*.

[68] Lat. *aegrotationes*.

[69] Sobre este tema, os fragmentos agrupados nos *S. V. F.*, III sob o título *De procliuitate, morbo, aegrotatione* "Sobre a predisposição, a doença e a moléstia crónica", com os números 421 a 430, são, na sua maioria, extraídos das *Tusculanas* de Cícero.

permanece nas veias, fica instalado nas vísceras, dá lugar a uma doença, a uma enfermidade impossível de erradicar quando se torna inveterada: esta doença tem o nome de *avareza*. Observa-se o mesmo com as restantes doenças, 25
a ambição da glória, a queda para as mulheres[70], para traduzir o que os Gregos chamam φιλογυνία, e similarmente nascem as restantes doenças e enfermidades. Os estados opostos a estes, pensa-se que têm origem no medo, como a aversão às mulheres, posta em cena no Μισόγυνος "O Misógino", de Atílio[71], ou a aversão geral ao género humano, de que temos um modelo em Tímon [72], conhecido como o μισάνθρωπος "o misantropo", ou ainda a inospitalidade: todas estas são enfermidades da alma que têm origem num certo medo relativo a situações que se evitam e detestam.

A definição estóica de uma 'enfermidade crónica da 26
mente'[73] é como segue: *"uma convicção <errónea>*[74] *muito forte, gravada e como que enraizada na mente, que nos apresenta como altamente desejável uma coisa na realidade indesejável"*. Os estados anímicos resultantes de

---

[70] Lat. *mulierositas* (criação vocabular de Cícero).

[71] Comediógrafo latino, autor de *palliatae*, i.e., de comédias imitadas dos Gregos, tal como o foram Plauto e Terêncio.

[72] Tímon de Atenas, personagem histórica (teria vivido em Atenas no tempo da Guerra do Peloponeso), mas rapidamente envolta em lenda, que, por despeito pela forma ingrata como os amigos o trataram, se retirou da cidade e se tornou "misantropo". A sua história inspirou a peça de Shakespeare *Timon of Athens*. Na comédia de Aristófanes, *As aves*, há uma alusão à sua figura: Prometeu, que odeia todos os deuses, define-se a si próprio como um Τίμων καθαρός "um puro Tímon".

[73] Lat. *animi aegrotatio*.

[74] Lat. *opinatio* (i.e., uma convicção derivada de uma opinião, e não de um saber).

uma 'rejeição'[75] são definidos nestes termos: *"uma convicção <errónea>*[76] *muito forte, gravada e como que enraizada na mente, que nos apresenta como devendo ser evitada uma coisa que na realidade não devemos evitar"*. A convicção errónea[77] de que falo consiste no convencimento de que se sabe algo que se ignora. São exemplos de espécies da 'enfermidade crónica', entre outras, 'avareza', 'ambição', 'queda para as mulheres', 'obstinação', 'gulodice', 'alcoolismo', 'gula'[78], e similares. A 'avareza' define-se como *"uma convicção <errónea> muito forte, gravada e como que enraizada na mente, que nos apresenta a riqueza*[79] *como algo muito desejável"*. Seguem este modelo as definições das outras espécies do mesmo género.

27 São também similares as definições das espécies de rejeição: por exemplo, a 'inospitalidade' é *"a convicção <errónea> muito forte, gravada e como que enraizada na mente, de que devemos evitar a todo o custo dar hospitalidade a alguém"*. Do mesmo modo se define o ódio às mulheres, como foi o caso de Hipólito, ou ao género humano, como era o de Tímon[80].

XII Passo agora ao paralelismo com a saúde; empregarei por vezes esta analogia, embora mais moderadamente do que costumam fazer os Estóicos. Ora assim como certos homens têm tendência para certas doenças, <e outros

---

[75] Lat. *offensio*.

[76] Lat. *opinio* ('opinião').

[77] Lat. *opinatio*.

[78] Lat. *auaritia, ambitio, mulierositas, peruicacia, liguʳritio, uinulentia, cuppedia*, respectivamente.

[79] Lat. *pecunia* lit. "dinheiro".

[80] Hipólito, filho de Teseu e da rainha das Amazonas, despertou em Fedra, sua madrasta, uma paixão avassaladora, que ele, ou por razões religiosas (na tragédia de Eurípides), ou por misoginia (na versão de Séneca), rejeitou. – Sobre Tímon de Atenas, v. supra § 25 e nota 72.

para outras> – por exemplo, dizemos que uns tendem para as enxaquecas, outros para as cólicas abdominais, não porque neste momento estejam sofrendo, mas porque sofrem destes males com alguma frequência –, do mesmo modo alguns há com propensão para o "medo" ou para qualquer outra 'perturbação mental'. Assim, há homens em que domina a 'ansiedade' (chamamos-lhes 'ansiosos'), enquanto outros são 'irascíveis'[81]. Ora este estado difere da 'ira', uma vez que não é a mesma coisa 'ser irascível' ou 'estar irado'[82], tal como a 'ansiedade' difere da 'angústia' (nem são sempre 'ansiosos' os que ocasionalmente estão 'angustiados', nem os que são 'ansiosos' estão 'angustiados'[83] sempre), ou como não significam o mesmo "embriaguez" e "alcoolismo"[84], nem é a mesma coisa 'ser obcecado por mulheres' ou 'estar enamorado'[85]. Esta tendência de uns para estas, outros para aquelas

---

[81] Lat. (noutros predomina a) *iracundia*, são propensos à ira, logo, são 'irascíveis'.

[82] Nota-se bem a diferença se repararmos na repartição entre estes adjectivos dos verbos copulativos "ser" e "estar": X É irascível (é potencialmente irascível), mas X ESTÁ irado (neste momento o atributo que existia em potência passou a existir em acto).

[83] Este paralelismo sublinhado por Cícero é transparente em latim: *anxius anxietas* (pronúncia: *anKSius, anKSietas*) tem a mesma raiz que *anGor* (1: *angor, oris* nome; 2: *angor* verbo na voz passiva). A consoante velar *K/G* realiza-se como sonora antes de vogal (*anGor*), mas como surda antes da sibilante surda *S* (*anK-Sii, anK-Sietas*). Em português, porém, já o paralelismo não é imediatamente visível entre *anSiedade* e *anGústia* (cf. ainda outra realização fonética possível: *anGina*).

[84] "Embriaguez", estado ocasional de alguém que "bebeu demais", "alcoolismo", tendência que alguém tem para "estar sempre a beber demais". Em latim os dois termos correspondentes têm a mesma derivação morfológica: *ebrietas* e *ebriositas*, respectivamente.

[85] Percebe-se melhor a diferença se recorrermos aos dois verbos copulativos "ser" e "estar": 'ser obcecado por mulheres' = ser um "donjuan", um "casanova" <> "estar enamorado" = estar *neste momento* apaixonado por alguém. Em latim: *amator (esse)* = estado permanente <> *amans (esse)* = estado ocasional.

'enfermidades' tem um alcance muito vasto, uma vez que
28 diz respeito a todas as 'perturbações mentais'. Verifica-se o mesmo ainda no caso de muitos vícios que carecem de um nome específico. Assim é que damos os nomes de 'invejosos', 'malévolos', 'devassos'[86], 'timoratos', 'compassivos' aos que têm tendência para estas perturbações, não a quem está sempre sob o seu efeito. Chamemos assim a esta tendência cada qual para o seu género 'enfermidades crónicas', à semelhança do que se passa com o corpo, desde que tenhamos presente que se trata de uma tendência para a enfermidade. No contexto dos 'bens', como uns <homens> são mais aptos para alguns deles, e outros para outros, podemos empregar o termo de "inclinação"[87], e reservamos "propensão" para o caso dos 'males', para sugerir a ideia de que se trata de uma 'queda'[88]; em contexto neutro empregaremos o termo inicial[89].

---

[86] Traduz o termo latino *libidinosi*, que é uma conjectura de Pohlenz para substituir a lição dos mss., *liuidi* "invejosos, ciumentos". Fohlen-Humbert, J. F. King, Zuccoli Clerici imprimem *[et liuidi]*, que traduzem por "jaloux", "jealous", "gelosi", respectivamente. Gigon aceita a proposta de Pohlenz (= Zuchtlosen), que também seguimos.

[87] Lat. *facilitas*.

[88] Nos parágrafos precedentes Cícero referiu-se muitas vezes ao que ele chama a "tendência" para esta ou aquela 'enfermidade'. O termo genérico que traduzimos por "tendência" tem sido sempre *procliuitas*. Sucede que até agora Cícero tem estado a teorizar apenas sobre as enfermidades, que, obviamente, só podem ser classificadas como 'males'. Neste ponto, porém, sentiu a necessidade de distinguir terminologicamente a 'tendência para o mal' e a 'tendência para o bem'. Assim propõe reservar para a 'tendência para o mal' o termo *procliuitas*, lit. "plano inclinado, inclinação" **porque nele se contém a ideia de 'queda', 'perda de equilíbrio'** (lat. *lapsio = lapsus*) , e sugere o termo *facilitas* para designar a 'tendência para o bem'. Contrariando a etimologia, dado que Cícero ainda não tinha manifestado a sua vontade de dar a "tendência" uma conotação negativa, decidimos continuar a empregar "tendência" quando o nome tem uma conotação neutra, especializar "propensão" para a tendência negativa, e introduzir "inclinação" quando o contexto implica uma conotação positiva.

[89] Esta distinção de contextos remete para a teoria estóica dos indiferentes.

Do mesmo modo como a respeito do corpo podemos **XIII**
distinguir entre 'doença', 'enfermidade crónica' e 'deficiência'[90], <uma distinção similar> deve fazer-se a respeito da mente. Chama-se [91] "doença" a uma alteração generalizada da totalidade do corpo, "enfermidade crónica" a uma doença acompanhada de um estado enfermiço permanente, e "deficiência" quando há uma desarmonia entre as várias partes do corpo que tem por resultado a malformação, a distorção ou até a fealdade dos membros.

Os dois primeiros estados, ou seja, a doença e a enfer- **29**
midade crónica, surgem quando ocorre alguma causa que abala e confunde o equilíbrio de todo o corpo; a deficiência é, em si, detectável à vista e independente da saúde.

Pelo que diz respeito à mente apenas em teoria podemos distinguir a doença e a enfermidade crónica; o 'estado deficiente'[92], pelo seu lado, consiste num certo modo, numa dada disposição inconstante ao longo da vida e sempre em desacordo consigo mesma. Daqui resulta que, num primeiro tipo de degradação das opiniões, as consequências são a doença e a enfermidade crónica, enquanto num segundo tipo são a incongruência e a contradição[93]. Nem

---

[90] Empregamos "deficiência" para traduzir o termo latino *uitium*; deste provém o português "vício", que não é possível usar por possuir uma conotação exclusivamente "moral": ninguém chama 'vício', por exemplo, a uma patologia como a perda da visão, ou da audição.

[91] Lit. "eles (= os Estóicos) chamam".

[92] Empregamos a expressão 'estado deficiente' para traduzir o termo latino *uitiositas*, lit. 'tendência para a deficiência' (cf. supra os dois termos empregues por Cícero: *facilitas* e *procliuitas*).

[93] Todas as paixões da alma resultam de uma degradação das opiniões. Atendendo a que, em paralelismo com as moléstias do corpo, deveríamos distinguir no caso das 'moléstias da alma' também três modalidades – a doença, a enfermidade crónica e a deficiência – causadas por outras tantas degradações das opiniões, mas como apenas em teoria é possível distinguir entre doença

todas as deficiências, contudo, conhecem idênticas formas de contradição; por exemplo, no caso daqueles que já estão assaz próximos da sabedoria, existe sem dúvida uma certa discrepância consigo mesmos dado o facto de serem ainda 'insipientes', mas é <uma discrepância> que não atinge o nível da distorção ou da perversidade. As doenças e as enfermidades crónicas são partes do 'estado deficiente', mas põe-se em dúvida se as perturbações <mentais> também são partes deste estado.

30 As 'deficiências'[94] são modos de estar permanentes, as 'perturbações mentais' são transitórias, por isso não podem ser partes dos modos de estar permanentes. Assim como, no caso dos 'males', a semelhança com o corpo afecta igualmente a natureza da mente, assim o mesmo se passa no caso dos 'bens'. As qualidades principais são, no corpo a beleza, a força, a saúde, a energia, a velocidade, e na mente, as correspondentes a estas. E assim como a sanidade do corpo é o estado de equilíbrio recíproco entre <as partes> de que somos formados <a que chamamos> harmonia[95], o mesmo se diz, a propósito da mente, quando

---

e enfermidade crónica, conclui-se que bastam **dois** tipos de degradação das opiniões para dar conta das **três** 'moléstias da alma', um tipo para as duas primeiras e outro tipo apenas para a terceira.

[94] Não esquecer que 'deficiências' = *uitia* lit. 'vícios'.

[95] "Harmonia", correspondente aqui ao lat. *temperantia*, que, em outros contextos, pode ser vertida por (virtude) da temperança. No contexto presente *temperantia* tem por referente o estado de equilíbrio entre as partes correspondentes à noção musical da 'afinação' do instrumento (cf. os estudos de Bach sob o título de *O cravo bem* ***temperado***, ou o verso de Camões *a lira tenho* ***destemperada*** i.e., desafinada). Cf. ainda a análise física deste equilíbrio em Ario Dídimo (= Estobeu, II, 7, 5 a 4): "*Assim como a saúde do corpo é a combinação equilibrada entre o quente e o frio, o seco e o húmido, assim também a saúde da alma consiste na combinação equilibrada das opiniões nesta contidas*" (v. Arius Didymus, *Epitome of Stoic Ethics*, edited by Arthur J. Pomeroy, 1999, p. 18).

desta são concordes entre si os juízos e as opiniões; é esta a virtude da mente, a que uns chamam a 'temperança' <propriamente dita>, e outros aquela <qualidade que consiste> na obediência aos preceitos da temperança e em ser um seu complemento, mas que não tem <nenhuma> característica <específica>, e que, em qualquer dos casos, apenas se encontra no sábio. Existe ainda uma outra forma de sanidade <mental> que é aquela que se encontra nos insipientes quando, em virtude dos curativos e dos tratamentos médicos[96], é eliminada a sua perturbação <mental>.

E assim como no corpo se verifica o que chamamos 31
'beleza' <quando a> uma certa disposição adequada dos membros se junta uma cor agradável <da pele>, assim também se dá o nome de 'beleza da alma' <ao equilíbrio> entre, por um lado a constância e a coerência e, por outro, uma certa firmeza e estabilidade nas opiniões e nos juízos[97], que, ou decorrem da virtude, ou contêm em si a essência mesma da virtude. De modo similar, as forças da mente são designadas pelos mesmos termos que servem para referir as forças, o vigor e a capacidade do corpo. À velocidade física equipara-se a agilidade[98] mental, termo que serve também para enaltecer o talento devido à facilidade com que a mente percorre, num breve espaço de tempo, uma grande quantidade de matérias.

---

[96] Tradução correspondente ao texto adoptado por Pohlenz: *cum curatione et purgatione medicorum* (nos mss.: *curatione et perturbatione medicorum*).

[97] "*Assim como a beleza do corpo é a simetria dos membros que o compõem em relação uns com os outros e com a totalidade <do corpo>, assim também a beleza da alma é a simetria entre o raciocínio e as suas partes em relação ao todo e a cada uma das suas partes*" (Ario Dídimo = Estobeu, II, 7, 5 a 4).

[98] Lat. *uelocitas* "velocidade (física)" – *celeritas* "agilidade (mental)".

XIV A grande diferença que se dá entre o plano mental e o plano físico está em que uma mente sólida não está sujeita à doença, mas um corpo está; em contrapartida, as maleitas do corpo podem ocorrer sem que nós tenhamos qualquer culpa, ao passo que as da mente, sejam doenças sejam perturbações mentais, decorrem, todas elas, do desprezo pela razão. Por isso apenas se verificam no homem; os animais podem, por vezes, ter comportamentos semelhantes, mas não sofrem de perturbações mentais.

32 Entre as pessoas argutas e as obtusas existe esta diferença: as inteligentes são como os bronzes de Corinto que suportam melhor a oxidação, isto é, resistem mais tempo à doença e curam-se mais depressa, com as obtusas passa-se o contrário. Além disso a mente de um homem inteligente não está sujeita a toda a espécie de doença ou de paixão, nomeadamente as de natureza cruel e desmesurada[99]; há, aliás, muitas <paixões> que, à primeira vista, parecem decorrer de <um sentimento> de humanidade, como é o caso da 'comiseração'[100], do 'desgosto'[101], ou do 'medo'. Pensa-se que seja mais difícil erradicar as enfermidades crónicas e as doenças da alma do que os vícios mais importantes e contrários às virtudes. De facto, ainda que as doenças persistam, as deficiências podem ser erradicadas, porquanto estas podem mais depressa ser curadas do que <podem> aquelas <ser> eliminadas[102].

---

[99] Texto alterado: mss. *non enim multa ecferata et immania;* Pohlenz propõe a emenda seguinte: *non enim <ad omnia uitia aeque propensa est natura humana; sunt enim multa> ecferata et immania* "<a natureza humana> não é <propensa por igual a todos os vícios; há de facto> muitos...

[100] Lat. *misericordia*.

[101] Lat. *aegritudo*.

[102] As "deficiências" mentais podem ser erradicadas rapidamente com o emprego de terapias de choque, enquanto as enfermidades mentais crónicas exigem um tratamento menos violento mas mais prolongado.

Aqui tens explicada com minúcia a teoria <desta 33
Escola> acerca das perturbações mentais por meio de <proposições> a que os Estóicos chamam λογικά[103], dada a sua concatenação rigorosa. Mas como o meu discurso já navegou para fora desta zona de <silogismos> que mais perecem aguçados recifes, poderei manter o rumo no resto da discussão, desde que tenha sido claro quanto baste na exposição de uma matéria tão obscura.

A. – Foste o mais possível claro! Mas se alguma questão necessitar de ser estudada mais em profundidade, na altura própria pôr-te-ei as minhas perguntas. Espero agora que ices as velas e prossigas a viagem de que falavas.

M. – Uma vez que, como em outros lugares já disse XV 34
acerca da virtude e muitas vezes terei ainda de dizer – muitas são de facto as questões respeitantes à vida moral[104] que decorrem dessa fonte que é a virtude – uma vez que, dizia eu, a virtude é uma disposição da mente bem temperada e coerente que torna dignos de apreço aqueles que a possuem, e que só por si merece ser valorizada independentemente da sua utilidade, é dela que decorrem as nossas vontades, opiniões e actos conformes à moral, e, dum modo geral, a justa razão (até porque, em síntese, a própria virtude pode ser definida como 'a justa razão'). O contrário da virtude assim definida é o 'estado deficiente'[105] (prefiro empregar este termo em vez de 'maldade'[106],

---

[103] Λογικά, i.e., "proposições lógicas", agrupadas em silogismos construídos com rigor.

[104] Lat. *quae ad uitam moresque pertinente* "(questões) que dizem respeito à vida e aos costumes".

[105] V. supra § 29 e nota 92.

[106] *Malitia* "má qualidade, maldade", correspondente exacto em latim do grego κακία.

para denotar o que em grego se diz κακία; "maldade" denota uma 'deficiência' bem determinada, enquanto "estado deficiente" tem por âmbito todas as 'deficiências' possíveis[107]); <a partir do 'estado deficiente'> originam-se as perturbações <mentais>, as quais, como acima disse[108], são movimentos mentais confusos e desordenados, contrários à razão e o mais possível opostos a uma mente e a uma vida tranquilas. <Tais perturbações> trazem consigo desgostos plenos de ansiedade e amargura, deprimem o ânimo e debilitam-no através do medo; além disso inflamam-no de desejos excessivos[109], a que chamei 'desejo ou anseio desmesurado', uma incapacidade de autocontrolo o mais
35 possível contrária à temperança e à moderação. Se porventura se chega a obter o objecto dos nossos desejos, então a pessoa fica excitada de tal maneira que *"nem sequer tem consciência"* daquilo que faz, como diz <o poeta quando afirma que>

*Um excessivo prazer da alma é o maior dos erros*[110].

Para este tipo de males a única possibilidade de cura está na virtude.

XVI O que há, não só de mais triste, mas mesmo de mais indigno e repugnante do que ver alguém acabrunhado, debilitado, incapaz de mover-se com um desgosto? Pouco

---

[107] 'Estado deficiente' traduz o latim *uitiositas*, termo que propriamente denota "tendência para a deficiência (moral)", usando 'deficiência', conforme temos feito, para traduzir *uitium*.

[108] Cf. supra § 11.

[109] Cf. supra § 12: *libido uel cupiditas effrenata*, correspondente ao grego ἐπιθυμία.

[110] V. do poeta cómico Q. Trábea (Ribbeck, *C.R.F.*, 252), que Cícero cita por mais do que uma vez, se não o verso inteiro, pelo menos uma parte, cf. *De fin.*, II, 13, *ad Fam.*, II, 9. 2.

menos miserável é o estado de quem está com medo de um mal que se avizinha e está paralisado de terror. É para denotar a força deste 'mal' que os poetas representam Tântalo nos Infernos com um rochedo suspenso sobre a sua cabeça <como castigo>

*Dos seus crimes, do seu ânimo incontrolável, da sua*
*[linguagem cheia de soberba*[111].

É esta a pena a que estão condenados todos quantos sofrem de estultícia[112], pois todos quantos têm a mente apartada da razão têm sempre qualquer coisa terrífica sobre eles impendente. A par de perturbações que destroem 36
a mente, quero eu dizer, do desgosto e do medo, há outras de aparência menos graves: a 'ganância'[113], sempre insaciável em busca de qualquer coisa, a excitação gratuita, isto é, o 'prazer delirante'[114], mas que na realidade pouco diferem da loucura. Daqui se deduz, por comparação, qual o carácter do homem que descrevi umas vezes como moderado, outras como modesto e razoável, outras como senhor de si e contido[115]; por vezes achei por bem sintetizar todos estes sentidos num único termo, 'frugalidade', a palavra que oferece o significado básico[116]. Se não se desse o caso de por este termo se entenderem as virtudes, decerto não se teria divulgado tanto aquele dito, transformado em

---

[111] Verso de uma tragédia de autor desconhecido (v. Warmington, *Remains*, II, p. 610).

[112] Ou, dito de outra forma, todos os não-sábios (lit. "os estúpidos, os insipientes").

[113] Lat. *cupiditas*.

[114] Lat. *laetitia gestiens*.

[115] Lat. *moderatus, modestus, temperans, constans, continens*, respectivamente.

[116] Lat. *frugalitas*. – Cf. supra, III, §§ 16-17.

provérbio, segundo o qual *"o que o homem frugal faz é <sempre> bem feito!"* No entanto, quando os Estóicos se referem ao sábio nestes mesmos termos, o comum das pessoas acham-nos exagerados e paradoxais.

XVII 37 Em suma, todo o homem, quem quer que ele seja, que alcançou a tranquilidade de espírito graças à moderação e ao autodomínio, que está em paz consigo mesmo, a ponto de não se deixar corroer pelas maleitas nem abater pelo temor, que não busca nada com tanta avidez que o faça arder de desejo nem se deixa entusiasmar tanto que caia no delírio descontrolado – esse homem é o sábio que procuramos, é o <homem perfeitamente> feliz[117], para o qual nenhuma das coisas humanas é tão insuportável que o faça perder o ânimo nem tão empolgante que o leve à beira da loucura. Que grandeza, aliás, poderá encontrar ao nível humano um homem que tem a noção da eternidade e da grandiosidade do universo inteiro? Sim, o que há nos empreendimentos humanos ou nesta nossa vida tão exígua que possa parecer grande a um sábio, cuja mente está sempre alerta, e a quem, portanto, nada pode acontecer de imprevisto, de inesperado, numa palavra, absolutamente
38 nada de novo? Para além disso ele lança um olhar tão penetrante em todas as direcções que sempre descobre um local onde possa habitar sem sofrimento ou angústia, um sítio adequado e calmo onde refugiar-se sejam quais forem as circunstâncias que a Fortuna lhe proporcionar, o que, de resto, ele fará sem sentir desgosto nem qualquer outra espécie de paixão. Ter a mente liberta de paixões é a condição indispensável para obter uma perfeita e absoluta felicidade, tê-la agitada e afastada da plena e justa razão

[117] Lat. *beatus*.

significa perder, não só o equilíbrio, como a própria sanidade <mental>.

Por este motivo devemos considerar como débil e falha de energia a posição e as palavras[118] dos Peripatéticos que entendem ser necessária à mente uma certa perturbação, embora com limites que não devem ser ultrapassados[119]. O quê? Impor um limite ao estado deficiente? Será 39
que não obedecer à razão não é só por si uma deficiência? A razão não demonstra de forma capaz que não é um 'bem' o objecto que desperta em nós um ardente desejo e que, se o obtemos, nos torna soberbos de insolência, e <não consegue demonstrar também> que é um 'mal' o que nos faz entrar em depressão, ou que, para não ficarmos abatidos de todo, quase nos faz perder o equilíbrio mental? <A razão não nos prova> que todas as situações demasiado tristes ou demasiado alegres são assim devido a um erro de apreciação? Que este erro, no caso dos insipientes, se vai atenuando com o tempo, de modo a que os mesmos factos sejam diferentemente julgados conforme forem remotos ou recentes, enquanto no caso do sábio nem sequer o aflora? E que espécie de limite <se impõe>? Vejamos qual o limite 40
a pôr ao desgosto, já que é esta a perturbação que exige mais atenção. Fânio[120] deixou escrito que P. Rupílio suportou muito mal a rejeição do irmão nas eleições para o consulado. Parece mesmo ter ultrapassado os limites, já que

---

[118] Lat. *ratio et oratio*, lit. "a razão e a oração (discurso)" (jogo de palavras intraduzível).

[119] Uma longa reflexão crítica sobre esta tese do Perípato encontra-se no ensaio de Séneca consagrado à cólera (*De ira libri III*). V. sobretudo o Livro I deste diálogo senequiano: *De ira* I, 3, 3; 9. 2; 17, 1; cf. III,, 1, 5; 17, 1.

[120] C. Fânio (séc. II a. C.), historiador, autor de *Annales* (v. os poucos fragmentos conservados em H. Beck-U. Walter, *Dir Frühen Römischen Historiker*, I, pp. 340-346 (o passo de Cícero constitui o fr. 6 = Peter, *H.R.R.*, 6).

morreu em consequência do desgosto. Deveria, pois, ter sido mais moderado. Mas supondo que ele tivesse sido mais comedido, o que sucederia se lhe anunciassem a morte dos filhos? *"Teria surgido uma nova causa de desgosto, mas moderado."* Mas com um acrescento muito agravante! E se depois começasse a ter um doloroso sofrimento físico, se perdesse os seus bens, se ficasse cego, se fosse exilado? Se a cada desgraça se fossem sempre acrescentando novos desgostos, a soma de todos eles acabaria por ser insustentável.

XVIII 41 Quem acha que pode pôr-se um limite ao estado deficiente age como se fosse possível a alguém atirar-se da rocha Leucatas[121] ao mar mas, se o quisesse, interromper a queda a meio caminho. Claro que isto não é possível, como é também impossível a uma mente perturbada e fora de si refrear-se e parar quando quiser. Dum modo geral, tudo quanto ao crescer dá mostras de ser pernicioso é
42 porque já é vicioso ao nascer; o desgosto, bem como as demais perturbações mentais, quando se desenvolvem, tornam-se inevitavelmente destruidoras; uma vez contraídas, elas contêm em si desde logo uma grande parte da sua capacidade nociva. A partir do momento em que nos afastamos da razão elas ganham velocidade por si mesmas, a nossa fraqueza abstém-se de reagir – e a <perturbação> avança imprudente para o largo sem encontrar um ponto onde deter-se[122]. Aceitar a existência de 'perturbações mo-

---

[121] Promontório da ilha de Lêucade, no mar Jónio, associado à lenda que diz ter-se a poetisa Safo aí suicidado em consequência de um desgosto amoroso.

[122] O. Gigon, 1998, p. 540, chama a atenção para a circunstância de, enquanto Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1107 a 8-12, admite que apenas certas paixões (e também certas acções) carecem de um ponto intermédio, μεσότης, como a desfaçatez, o sadismo, a inveja (ou, de entre as acções, o adultério, o roubo,

deradas' é o mesmo que aceitar uma 'injustiça moderada', uma 'cobardia moderada', ou um 'destempero moderado'. Quem atribui um limite aos vícios está a considerá-los aceitáveis até um certo ponto, procedimento só por si condenável, e tanto mais prejudicial quanto os vícios actuam em terreno escorregadio e, uma vez excitados, como que rolam por um plano inclinado sem encontrar obstáculo que os detenha.

Como haveremos então de apreciar o juízo dos **XIX 43**
Peripatéticos que consideram aquelas perturbações, dignas, em nosso entender, de ser por completo extirpadas, como faculdades, não apenas naturais, mas também úteis proporcionadas pela natureza[123]? Eles pronunciam-se nestes termos: primeiro enaltecem copiosamente a cólera, que definem como a pedra de amolar da coragem, graças à qual se torna muito mais enérgico o ataque de um homem encolerizado contra os inimigos ou os cidadãos desonestos; em contrapartida são ineficazes os raciocínios tímidos de quem pensa assim: *"Entrar neste combate é de justiça, tal como é nosso dever lutar em defesa das leis, da liberdade, da pátria!"*, meras fórmulas destituídas de vigor, a menos que a coragem seja estimulada pela ira. Mas eles não se referem apenas aos militares: as ordens mais

---

o homicídio), para o estóico tudo quanto seja "paixão" (perturbação mental) carece em absoluto de um ponto intermédio onde fixar-se, o que equivale a uma generalização da posição aristotélica.

[123] Sobre a posição de Aristóteles quanto a esta matéria v. *Ética a Nicómaco*, 1125 b 26 – 1126 b 10 (em especial 1125 a 31-32 sobre a cólera natural e digna de aprovação). V. ainda Aristóteles, o.l., übersetzt und kommentiert von Franz Dirlmeier, Berlin, Akademie Verlag, 1999, pp. 383 ss. E U. Wolf, *Aristoteles' 'Nikomachische Ethik'*, Darmstadt, 2008 (2.te Auflage), pp. 86-87 e 184. Interessante comparar a tomada de posição de Cícero com a que Séneca assumirá um século mais tarde, *De ira*, I, 5. 1 ss.: *nunc quaeramus an ira secundum naturam sit et an utilis atque ex aliqua parte retinenda*, etc.

severas não obtêm efeito se não forem temperadas com o tom amargo da ira; também não têm por bom um orador que não possua, quer para acusar quer para defender, uma certa dose de iracúndia; e se esta não for real, ao menos deverá ser simulada, quer nas palavras quer nos gestos, para que a gesticulação do orador consiga suscitar a ira da assistência. Chegam ao ponto de nem sequer considerarem homem o que não for capaz de encolerizar-se, e àquele estado de alma a que nós chamamos "'brandura' chamam
44 eles, pejorativamente, 'moleza'. E não é só este tipo de desejo[124] que eles apreciam – sim, porque, de acordo com a minha definição, a cólera consiste no 'desejo de vingança'[125] – mas, dum modo geral, este tipo de 'desejo', ou de 'apetite', consideram eles ter-nos sido dado pela natureza para extrema utilidade nossa, uma vez que ninguém pode praticar uma acção relevante a não ser que o deseje muito. Temístocles, quando sentia dificuldade em adormecer, punha-se a deambular pelas ruas, e se alguém lhe perguntava o motivo ele respondia *"que os troféus conquistados por Milcíades tiravam-lhe o sono"*[126]. E quem é que nunca ouviu falar nas vigílias de Demóstenes[127], que dizia ficar desgostoso se soubesse que havia artífices mais madrugadores do que ele? Também os grandes mestres no domínio da filosofia nunca poderiam ter feito tantos progressos na suas investigações se não sentissem uma tão ardente

---

[124] "Desejo" é a tradução corrente do lat. *libido*, lit. "paixão violenta, desejo sexual imoderado".

[125] Cf. supra § 21.

[126] V. Valério Máximo, VIII, 14 ext. 1: a glória obtida por Milcíades na Batalha de Maratona serviria de incentivo a Temístocles para o seu triunfo na batalha naval de Salamina.

[127] Plutarco, *Demóstenes*, XI, 6: breve referência às vigílias de Demóstenes quando preparava os seus discursos.

paixão pelo estudo. É do conhecimento geral que Pitágoras, Demócrito, Platão viajaram até remotas paragens. Entendiam eles que deviam visitar todos os locais onde pudessem aprender algo de novo[128]. Seria isto possível se eles não fossem movidos por um ardente desejo de conhecer[129]? O próprio desgosto, que acima disse devermos **XX 45**
procurar evitar como se de uma fera temível e cruel se tratasse[130], dizem eles que foi criado pela natureza com um fim de grande utilidade: fazer com que sinta a dor da punição, da censura, da vergonha pública todo o homem que cometeu um crime. De facto, não sentir rebates de consciência em resultado da ignomínia e da desonra pública equivale a gozar de impunidade, pelo que é preferível sentir algum remorso. Daqui resulta aquele exemplo de vida notado por Afrânio, em que ao ouvir o filho devasso <exclamar>:

*Ah! Desgraçado de mim!*

o pai severo <comenta>:

*É bom que sinta algum desgosto, seja qual for o motivo!*[131]

Também as restantes formas de desgosto dizem <os **46**
Peripatéticos> ter a sua utilidade, por exemplo a compaixão, que nos move a prestar auxílio e a procurar aliviar as

---

[128] Sobre as viagens, algumas lendárias, atribuídas a importantes filósofos, v. Diógenes Laércio, VIII, 1-3 (Pitágoras); IX, 35 (Demócrito); III, 6 (Platão).

[129] Deste tipo de homens, que não do comum dos mortais, pode afirmar-se o que Aristóteles diz do género humano: Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει "todos os homens têm por natureza o desejo de saber" (*Metafísica*, 980 a 21).

[130] V. supra III, 25.

[131] Lúcio Afrânio (séc. II-I a. C.), comediógrafo, autor de *fabulae togatae*, comédias em que as personagens vêm vestidas com a toga à moda romana.

desgraças de pessoas que as não merecem; também a rivalidade e a inveja terão a utilidade de nos fazer ver, ou que não conseguimos os mesmos resultados que um outro, ou que um outro teve o mesmo proveito que nós[132]. O próprio medo, se fosse eliminado, libertaria o homem da obrigação de bem se comportar, <obrigação> que sobretudo se nota nos que temem as leis, o poder dos magistrados, a pobreza, a ignomínia, a morte, o sofrimento. A sua argumentação vai, pois, no sentido de admitir que as paixões devem ser restringidas, mas nem podem ser erradicadas por completo nem seria desejável que o fossem; como em tudo o mais, o melhor é um ponto de equilíbrio[133]. O que achas desta exposição, parece-te não ter nenhum valor, ou pensas que te diz alguma coisa?

A. – Parece-me interessante, por isso estou desejoso de ouvir se tens algum comentário a acrescentar-lhe.

**XXI 47** M. – Talvez encontre alguma objecção a fazer-lhe, mas há um ponto prévio <a esclarecer>. Pergunto-te: não te dás conta do discernimento revelado pelos Académicos quando se limitam a discutir as questões pertinentes para a argumentação, ao contrário do que fazem os Estóicos, que argumentam contra os Peripatéticos ponto por ponto? Por mim podem digladiar-se à vontade, pois não tenho outro objectivo senão investigar qual a solução mais verosímil. No que concerne a este problema o que encontramos nós

---

[132] Cf. supra, § 17, as considerações de Cícero sobre a *aemulatio* "rivalidade" e a ζηλοτυπία "inveja".

[133] No original latino, o termo que corresponde a "ponto de equilíbrio" é *mediocritas* "mediania", no sentido de ausência de excessos e defeitos (μεσότης, termo de Aristóteles, aquele ponto em que nem há excesso – ὑπερβολή – nem carência – ἔλλειψις, v. *Ética a Nic.*, 1107 a 2 ss.), antecipação da *aurea mediocritas* defendida por Horácio.

que sirva de ponto de partida para a busca do verosímil, o máximo resultado a que a mente humana pode aspirar[134]? <Encontramos> a definição de perturbação mental, que penso ter sido correctamente dada por Zenão. Diz ele que a perturbação é *"uma movimentação da mente oposta à razão, e contrária à natureza"*[135], ou, mais concisamente, que a perturbação é *"um desejo muito intenso"*, entendendo "muito intenso" como algo que está muito afastado do estado de equilíbrio natural[136]. Que tenho eu a objectar 48
a definições deste tipo? O facto é que elas são apanágio de quem discute as questões com discernimento e penetração[137], enquanto outros[138], com os seus 'ardores da alma, a pedra de amolar a coragem', preferem recorrer à decoração da retórica. Será que um homem forte não pode ser forte se não estiver encolerizado? Isso valerá talvez para os gladiadores. E, no entanto, mesmo entre estes encontram-se alguns que mostram a maior calma:

> *Trocam palavras, aproximam-se, perguntam ou pedem [algo <um ao outro>*[139].

Parecem, em suma, mostrar mais tranquilidade do que cólera. Mas isto não quer dizer que entre eles não possa

---

[134] Note-se como Cícero reafirma a sua posição de seguidor da Academia céptica, e como tal não lhe interessa discutir a posição global dos Peripatéticos, uma vez que a verdade é inatingível e o máximo que a mente pode alcançar é a verosimilhança; rejeita, portanto, o propósito dos Estóicos, que têm a convicção de ser possível chegar à verdade.

[135] V. supra, § 11, e as notas respectivas.

[136] Não esquecer que "perturbação" corresponde ao termo grego πάθος usado por Zenão, e que correntemente pode traduzir-se por "paixão".

[137] Entenda-se: os Académicos, como o próprio Cícero.

[138] Entenda-se: os Peripatéticos, cf. supra § 43.

[139] Verso extraído talvez de alguma comédia ou sátira não identificada.

aparecer algum que se comporte como o Pacideiano de que fala Lucílio:

*"Vou dar cabo dele, vou derrotá-lo, se quereis saber!"*
*[– disse.*
*"Creio que para começar receberei no rosto um golpe seu,*
*Mas depois enfio-lhe o gládio pela garganta até aos*
*[pulmões.*
*Odeio este homem, luto com cólera, e apenas me custa*
*Esperar que ele se decida a empunhar o gládio,*
*Tal é a rivalidade e o ódio que a cólera em mim*
*[desperta*[140].

**XXII 49** Mas é sem estas cóleras de gladiador, antes com mostras de boa disposição, que vemos, em Homero[141], Ájax preparar-se para ir bater-se em duelo com Heitor. A sua entrada no campo, já armado, encheu os seus companheiros de alegria, mas de terror os inimigos, até o próprio Heitor, que, segundo a descrição do Poeta, sente bater o coração de tal modo que se arrependeu de o ter desafiado. Mas os dois guerreiros[142] trocaram palavras um com o outro antes de iniciarem a luta, e mesmo durante o combate mostraram calma e tranquilidade, sem nada fazerem sob o impulso da cólera ou da raiva. Não consigo imaginar também que Torquato, o primeiro romano a usar este cognome, despojou do seu torque o chefe gaulês[143],

---

[140] Lucílio, *Sátiras*, vv. 155-160 Krenkel (= 153-158 Marx). Este Pacideiano, segundo Lucílio, era o melhor gladiador que jamais havia existido (153-154 Krenkel = 151-152 Marx).

[141] *Ilíada*, VII, 206 ss.

[142] Ájax e Heitor.

[143] T. Mânlio Torquato, em 361 a. C., venceu em combate um gaulês a quem despojou, como troféu de guerra, do torque de ouro que este usava ao pescoço, donde o cognome que lhe foi atribuído.

nem que Marcelo se comportou como um herói em Clastídio movidos pela cólera[144]. Pelo que respeita a 50
<Cipião> Africano[145], dado que ele viveu numa época melhor conhecida, porque menos remota, posso jurar que ele não estava inflamado pela cólera quando, durante um combate, protegeu com o escudo M. Aliénio Peligno e enterrou o gládio no peito do adversário. Já ponho em dúvida se L. Bruto não terá atacado com tanta violência Arrunte levado pelo seu intenso ódio contra o tirano[146], pois vejo que ambos caíram mortos sob os golpes um do outro[147]. Terá sido a essa coragem, que quereis identificar com a cólera, que Hércules ficou a dever a sua entrada no céu, ou foi porventura a cólera que o moveu a lutar contra o javali de Erimanto ou o leão de Némea[148]? Terá sido sob

---

[144] M. Cláudio Marcelo, em 222 a. C., notabilizou-se na Batalha de Clastídio, contra os Gauleses. Este episódio foi tratado pelo poeta Névio numa tragédia pretexta intitulada *Clastidium* (v. E. V. Marmorale, *Naeuius poeta*, 1967, pp. 152-4 e 202).

[145] Trata-se de P. Cornélio Cipião Emiliano Africano II, figura apreciada por Cícero. Este episódio não é referido por mais nenhum outro autor. Em todo o caso recorde-se que O. Gigon, 1998, 543, põe como hipótese, bastante plausível, que a cena tenha ocorrido durante o cerco de Numância (134-133 a. C.), pelo que o acto de Emiliano poderia ter sido registado nas *Histórias* de Rutílio Rufo, testemunha presencial dos acontecimentos (*F. R. H.*, II, p. 100).

[146] L. Júnio Bruto, depois de expulsar de Roma Tarquínio o Soberbo, morreu em combate para impedir a tentativa de Arrunte, filho do Soberbo, de regressar a Roma e reocupar o trono ( 509 a. C.).

[147] A tradução *"pois **vejo** que..."* corresponde literalmente ao original latino *uideo enim...*. O uso do verbo "ver" implica, portanto, que Cícero, ou contemplou alguma pintura que representasse o duelo dos dois adversários, ou que leu alguma descrição épica de um duelo à moda homérica, talvez, como sugere Gigon, o.l., p. 543, um episódio dos *Anais* de Énio, um dos seus poetas favoritos. Em vez de *"pois vejo que..."* deveríamos assim entender que Cícero queria dizer *"tenho lido que..."*.

[148] V. supra II, 20 uma longa citação das *Traquínias* de Sófocles em que são enumerados alguns dos "trabalhos de Hércules", a que Cícero acrescenta uma referência à luta de Teseu contra o touro de Maratona.

o império da ira que Teseu dominou os cornos do touro de Maratona? Pensa antes se não se dará o caso de a coragem nada ter a ver com a raiva e de a cólera ser toda motivada por uma causa frívola. O facto é que nunca existe coragem quando está ausente a razão.

**XXIII 51** *"Há que sentir desprezo pela condição humana, não dar importância à morte, considerar como suportáveis todas as penas e trabalhos"*: uma vez assimilados estes princípios através de um juízo bem fundamentado estaremos na posse de uma coragem firme e constante, a menos que imaginemos que todas as nossas acções feitas com entusiasmo, empenho e bravura sejam inspiradas pela cólera. Nem sequer Cipião Nasica, o famoso Pontífice Máximo que comprovou até que ponto era válida a tese estóica de que *"o sábio nunca é <apenas> um cidadão privado"*[149], aparenta ter agido por ódio contra Tibério

[149] Entenda-se: o sábio nunca pode viver apenas para si mesmo, tem o dever de participar activamente na vida pública, o que inclui a capacidade de substituir-se a um magistrado incompetente e comandar "as operações" que este não se mostra capaz de assumir. Foi este o caso de P. Cornélio Cipião Nasica Serapião, que, quando em 133 a. C. Tibério Graco se preparava para ser pela terceira vez eleito tribuno da plebe, e dada a inacção do cônsul em exercício no sentido de impedir essa eleição (desfavorável aos aristocratas conservadores de que Cipião fazia parte), apelou ao povo para que o apoiasse na defesa da República. Em consequência da revolta que se seguiu Tibério Graco foi assassinado, e Cipião teve que exilar-se de Roma para escapar à vingança das camadas populares. – Sobre este sucesso v. Cícero, *Brutus*, 107, 212, *In Catilinam*, I, 3 (em todos estes passos Cícero escreve que Cipião chefiou a revolta contra Tib. Graco como *priuatus*, ou seja, como um cidadão que não exercia qualquer cargo público). Sobre a tese estóica que defende a participação do sábio na vida pública, v. Séneca, *De otio*, 1: *"Devemos participar sempre até ao fim da nossa vida, nunca deixamos de contribuir para o bem público, auxiliar todas as pessoas, e ajudar até os nossos inimigos até ao termo da velhice"*; mas também *ibidem*, 3, em que enuncia uma restrição proposta por Zenão: *"o sábio deve participar na vida pública, salvo se encontrar algum impedimento"*, a saber, *"se o poder político estiver demasiado corrupto para poder ser ajudado, se os altos cargos*

Graco quando, afastando-se de um cônsul que se recusava a agir, ele, <simples cidadão> privado, convidou, como se fosse ele o cônsul, que o seguissem todos quantos quisessem salvar a República. É possível que eu próprio tenha 52
mostrado alguma coragem na chefia da República[150], mas tudo quanto fiz, fi-lo sem estar encolerizado. Haverá alguma coisa que mais se pareça com a loucura do que a cólera? <A esta> muito bem chamou Énio *"o princípio da loucura"*[151]. A cor, a voz, os olhos, a respiração, as incoerências das palavras e dos gestos, até que ponto conservam <num homem irado> a sanidade <mental>? O que há de mais vergonhoso do que os insultos que lançam um ao outro Aquiles e Agamémnon <na *Ilíada*> homérica[152]? Foi também a ira que levou Ájax à demência e ao suicídio[153]. Não, a coragem não precisa para nada do patrocínio[154] da cólera, por si só já possui todos os recursos, toda a preparação, todas as armas de que necessita. Por esta ordem de ideias também poderíamos considerar a embriaguez útil para <despertar> a coragem, e útil também a loucura, atendendo a que os dementes e os ébrios muitas vezes cometem actos de grande bravura. Ájax era um homem corajoso, mas foi quando estava louco que a sua coragem atingiu o auge, porquanto

---

*estiverem todos ocupados por gente sem moral, nessa altura o sábio não fará esforços condenados ao insucesso e destituídos de qualquer utilidade."*

[150] Alusão à enérgica acção do cônsul Cícero aquando da conjura de Catilina em 63 a. C.

[151] Énio, fragmento não identificado (*Varia*, 32: Warmington, p. 444).

[152] Recorde-se que a primeira palavra do poema é μῆνιν, a 'cólera' (de Aquiles), dada assim como tema central do poema.

[153] Tema da tragédia Ájax de Sófocles. Na literatura latina, v. os fragmentos da peça de Pacúvio *Armorum iudicium*, os de uma peça de Ácio com o mesmo título, e um episódio das *Metamorfoses* de Ovídio (XIII, 1 e ss.).

[154] Lit. "não carece de ter a cólera como sua advogada".

*Cometeu um feito extraordinário: os Dânaos*[155] *já*
*[retiravam,*
*Ele sozinho, porém, assegurou a vitória*[156].

**XXIV 53** Reequilibrou o combate quando estava louco: vamos dizer por isso que a loucura é útil? Analisa as definições de "coragem" e ficarás a perceber que ela não necessita da cólera. Pode dizer-se que a coragem é *"um estado de espírito que nos permite afrontar as adversidades sem deixar de obedecer à lei suprema"*, ou *"a capacidade de fazer frente e repelir aquelas situações que parecem terríveis mantendo estável a faculdade de julgar"*, ou ainda *"a ciência das coisas que provocam terror, ou as suas contrárias, ou as por completo negligenciáveis, conservando estável a facultade de julgar essas mesmas coisas"*, ou, mais sintética, a <definição> de Crisipo (as definições que citei pertencem a Esfero[157], autor especialmente hábil, no dizer dos Estóicos, em formular definições; no seu conjunto todas as definições são bastante similares, embora umas expressem o conceito comum de forma mais clara do que outras) ... Mas qual é então a definição de Crisipo? *"A coragem"*, diz ele, *"é o conhecimento <das situações> que teremos de suportar, ou a disposição de espírito <que nos permite> suportá-las e enfrentá-las obedecendo à lei suprema e sem sentirmos medo."*[158] Claro que podemos criticar <os Estóicos>, como Carnéades costumava fazer,

---

[155] I. e., os Gregos.

[156] Verso de tragédia de autor desconhecido, cf. Warmington, *R. O. L.*, II, p. 608.

[157] Estóico (séc. III a. C.), natural de Borístenes, foi discípulo de Zenão e de Cleantes. V. os seus fragmentos em Radice, *Stoichi Antichi*, pp. 272-278 (= *S. V. F.*, I, pp.139-142. – Observe-se como este parênteses preenche a função que hoje em dia cabe às notas de rodapé.

[158] Este passo constitui o fr. *S. V. F.* III, 285 (Radice, o. c., p.1108).

mas receio bem que talvez sejam estes os únicos filósofos a sério. Qual destas definições, afinal, não esclarece a noção que todos temos do que seja a coragem, ainda que de forma obscura e pouco explícita? E bem explicada ela, quem exigiria outra coisa de um soldado, de um general ou de um orador, quem pensa que qualquer destes homens só será capaz de um acto de bravura se estiver dominado pela raiva? Não será, porventura, a afirmação estóica de que 54
*"todos os insipientes são loucos"*[159] comprovada por estas considerações? Elimina <da noção de loucura> as perturbações mentais, sobretudo a cólera: as palavras dos Estóicos parecer-te-ão absurdas. A afirmação deles de que *"todos os insipientes são loucos"* faz lembrar a voz corrente de que todo o lodo cheira mal. Dir-se-á: *"Nem sempre se nota o mau cheiro."* Agita o lodo e verás se não o sentes! Um homem colérico não está sempre encolerizado. Mas provoca-o, e vê-lo-ás enfurecer-se num ápice. Mais: quando essa belicosa predisposição para a cólera regressa a casa, como se comporta com a mulher, com os filhos, com o pessoal doméstico? Também aí ela se mostra útil? Existe alguma coisa, por acaso, que uma mente perturbada possa realizar melhor do que uma <mente> equilibrada? É possível alguém encolerizar-se sem que a sua mente fique alterada? Tinham toda a razão os nossos maiores quando, ao verificarem que toda a nossa vida depende do carácter <de cada um>, e que nenhum <carácter> é mais nocivo do que o propenso à cólera, reservaram o epíteto de *morosi*[160] para os homens propensos à cólera.

---

[159] V. Cícero, *Paradoxos*, IV.

[160] *Morosi* = "de mau carácter, de mau feitio, quezilento, caprichoso, mal-humorado", de *mores* "costumes, maneira de ser, carácter" (donde provém "moral").

**XXV 55** Em nenhuma circunstância fica bem ao orador deixar-se levar pela cólera, mas é aceitável que a simule. Ou tu pensas que quando eu falo num processo em tom mais vigoroso e apaixonado estou[161] sob o domínio da cólera? E quando, depois de já terminado e decidido o processo, me ponho a passar a escrito os meus discursos, também estarei encolerizado?

*Não há ninguém que veja isto? Prendei-o!*[162]

Não achas que Esopo[163] estava encolerizado ao declamar <este verso>, ou que Ácio estava encolerizado quando o escreveu, pois não? Versos destes são óptimos para declamar, e um orador, se for de facto um orador, declamá-lo-á ainda melhor do que qualquer actor, mas declama-os com calma, e com toda a tranquilidade de espírito.

E que espécie de 'desejo' é que pode levar alguém a enaltecer <o valor> do desejo[164]? Citais, alguns de vós, os exemplos de Temístocles e de Demóstenes, acrescentais depois os de Pitágoras, Demócrito, Platão. E então? Chamais 'desejo' ao interesse veemente pelo estudo?

---

[161] Lit. no texto de Cícero a frase está no plural: "*Ou tu pensas que* ***<nós, os advogados>***, *quando* ***falamos*** *num processo [...]* ***estamos*** *sob o domínio da cólera?*" Pode, por conseguinte, ser interpretada de duas maneiras: ou Cícero refere-se à sua prática pessoal – **eu** –, mas usa o plural majestático (como faz King), ou pensa na atitude normal de todos os advogados e emprega **nós,** em sentido próprio (opção de Gigon, Humbert, Clerici). Dada a tendência de Cícero, nas *T. D.*, para privilegiar a sua experiência particular preferimos a primeira interpretação.

[162] Tradução de um verso da tragédia *Atreus* de Ácio (Segurado e Campos, *Séneca: Tiestes*, p. 23, cf. Warmington, *R. O. L.*, Accius, v. 198). Este mesmo verso já fora citado por Cícero no *De oratore*, III, 217.

[163] Actor, amigo de Cícero, cf. supra II, 39.

[164] Cf. supra §§ 44 e 45, e as notas respectivas. Não esquecer que "desejo", neste contexto, corresponde ao termo latino *libido*, que conota um desejo exacerbado e, como tal, condenável.

O interesse, mesmo quando visa as actividades mais elevadas, como no caso dos vossos exemplos, deve manifestar-se de uma forma calma e tranquila. Quanto ao desgosto, sentimento o mais detestável possível, que filósofos há que o apreciem? Citais-me o verso de Afrânio:

*É bom que sinta algum desgosto, seja qual for o motivo!*[165]

Mas este verso aplica-se a um adolescente devasso e libertino, enquanto a nossa investigação respeita ao homem equilibrado e sábio. E quanto à famosa cólera[166], deixemo-la manifestar-se num centurião, num porta-estandarte, e em outros sujeitos de que não vale a pena falar[167], para não desvendarmos os segredos da retórica. Para quem não é capaz de recorrer à razão pode ser útil recorrer à emoção. Mas nós, volto a sublinhá-lo, estamos a indagar o que é um sábio.

Alegareis, talvez, que podem ser úteis o ciúme, a **XXVI 56**
inveja, a comiseração. Mas porquê sentir comiseração <por alguém> em vez de lhe prestar auxílio, se isso nos for possível? Não podemos, porventura, ser generosos sem sentirmos piedade? A verdade é que nós não devemos fazer nossos os desgostos dos outros, mas sim, se pudermos, aliviá-los do seu desgosto. Sentir inveja de outro e competir com ele no mau sentido do termo 'competição', ou seja, a que se assemelha à rivalidade, que espécie de utilidade pode ter, uma vez que o ciumento sente desgosto porque um bem que ele não possui pertence a outro, e o invejoso sente desgosto porque um outro possui o mesmo

[165] Cf. supra § 45.
[166] Famosa, isto é, celebrada como meritória por certos Peripatéticos.
[167] Os oradores.

bem que ele próprio? Como podemos nós achar útil sentir desgosto em vez de tentar obter o que desejamos? Pretendermos ser os únicos a possuir <uma determinada coisa> é o cúmulo da insensatez.

57 Quem poderá legitimamente aprovar a teoria do meio termo[168] aplicada aos males? Quem pode, se na sua mente existir o desejo e a avidez, não ser um homem libidinoso e ávido? Se <existir nele> a cólera, quem não será colérico? Se a angústia, quem não será ansioso? Se o medo, quem não será medroso? Acaso um homem que seja libidinoso, colérico, ansioso, timorato, pode ser considerado um sábio? Sobre a excelência do sábio é possível dissertar ampla e pormenorizadamente, mas de uma forma concisa podemos dizer que *"a sabedoria* é a ciência *das coisas divinas e humanas, e o conhecimento da causa de cada uma delas"*[169]; daqui decorre que <a sabedoria> procura imitar os deuses, e considera todo o humano como inferior à virtude[170]. E disseste tu que esta <sabedoria> te parece poder estar sujeita às perturbações mentais, tal como o mar está sujeito <à força> dos ventos? Que facto

---

[168] Sobre a teoria do meio termo dos Peripatéticos, v. supra, III, § 22.

[169] Cf. *S. V. F.*, II, 35 (= Radice, o. l., p. 306): "Os filósofos estóicos definem a sabedoria (σοφία) como sendo a ciência (ἐπιστήμη) das coisas divinas e humanas, e a filosofia como a prática da arte correspondente"; II, 36: "a sabedoria (dizem os estóicos) é a ciência das coisas divinas e humanas"; cf. Cícero, *De finibus*, III, 29; Vergílio, *Geórgicas*, II, 490: *felix qui potuit rerum cognoscere causas* "feliz aquele que pôde conhecer as causas das coisas"; Séneca, *Questões Naturais*, I, praefatio 1: *Quantum inter philosophiam interest ... et ceteras artes, tantum interesse existimo in ipsa filosofia inter illam partem quae ad homines et hanc quae ad deos pertinente* "A distância que separa a filosofia das restantes artes é, em meu entender, idêntica àquela que, na própria filosofia, separa a parte que diz respeito aos homens e aquela que diz respeito aos deuses."

[170] Séneca, *ibidem*, 5: *O quam contempta res est homo, nisi supra humana surrexerit* "Oh, que coisa desprezível é o homem se não se elevar acima da sua condição!"

haverá que perturbe a profunda gravidade e a coerência <do sábio>? Que lhe aconteça algo de imprevisto, de repentino? Mas como pode tal coisa acontecer a quem <meditou previamente>[171] sobre tudo quanto pode acontecer a um homem?

Quanto àquela[172] afirmação de que convém podar o que seja excessivo mas deixar o que for natural, <eu pergunto:> como é que uma coisa pode ser natural e excessiva ao mesmo tempo? Todas estas ideias provêm da raiz errada <da teoria peripatética>, pelo que devem ser extirpadas e arrancadas, e não apenas aparadas e podadas.

Mas suspeito que tu, mais do que inquirir acerca do **XXVII 58**
sábio, estás interessado em analisar-te a ti, pois sabes que, enquanto este já está por completo liberto das paixões, tu ainda estás em via <de o conseguires>. Avaliemos então a eficacidade dos remédios que a filosofia recomenda contra as perturbações da mente[173]. Existe efectivamente uma terapêutica adequada, a natureza não foi tão adversa, tão inimiga do género humano a ponto de ter tantos bons tratamentos para o corpo e não ter descoberto nenhum para a mente. Ora quanto a esta, a natureza ainda foi mais generosa, na medida em que os medicamentos para o corpo provêm do exterior, ao passo que a cura da mente depende apenas de si mesma. Mas quanto mais excelente e aparentada ao divino é <a mente>[174], tanto maiores são os cuidados de que carece. Assim, se a razão utilizada correctamente sabe descobrir o melhor <remédio>, se negligenciada

[171] Expressão não constante dos mss., conjecturada na edição de Bouhier 1560.

[172] Isto é, dos Peripatéticos, responsáveis da concepção do 'meio termo'.

[173] Neste passo, ao contrário do habitual, Cícero escreve "doenças da mente".

[174] Ou "a alma".

59 vê-se enredada em mil e um problemas. Serás tu, portanto, a partir de agora o objecto do meu discurso, pois, conquanto aparentes inquirir a questão do sábio, é talvez o teu caso <que desejas investigar>.

São diferentes os tratamentos apropriados para aquelas perturbações que acima descrevi[175]. Por exemplo, nem todos os desgostos são acalmados segundo o mesmo método (será diverso o remédio a ministrar a quem está de luto, ou a quem sofre de comiseração ou de inveja); a respeito de todas as quatro perturbações há que distinguir se <o discurso> deve visar o conceito geral de perturbação como sendo ou rejeição da razão ou uma forma exagerada de desejo, ou se, pelo contrário, deve ter por objecto a perturbação individual, por exemplo, o medo, o desejo, e as demais; pode discutir-se também se é o caso concreto que originou o desgosto que não parece merecer tamanha aflição, ou se deve antes eliminar-se o desgosto em geral, <independentemente da causa>, por exemplo, se alguém mostra desgosto por ser pobre, pode argumentar-se ou que a pobreza não é um mal, ou então que o homem não deve mostrar desgosto seja pelo que for. Este método é preferível, porque, se não se consegue persuadir <o paciente> acerca da pobreza[176], terá de admitir-se o desgosto, ao passo que se o desgosto for erradicado pelos métodos adequados, como os que referi no diálogo de ontem[177], de alguma forma erradica-se a ideia de que a pobreza é um mal[178].

---

[175] Sobre os vários tipos de perturbações existentes, v. supra § 11.

[176] Isto é, se não conseguimos convencê-lo de que a pobreza não é, em si, um mal.

[177] Cf. III, 76 e ss.

[178] O desgosto causado pela pobreza está contido no conceito geral de 'desgosto', logo, se se erradicar da mente o desgosto, em geral, erradica-se também em especial o desgosto causado pela pobreza.

Pode, por conseguinte, conseguir-se uma acalmia da **XXVIII 60**
mente no caso de uma perturbação deste tipo se se demonstrar que nem é um "bem" aquilo que origina o prazer ou o desejo, como não é um "mal" o que dá origem ao medo ou ao desgosto. Mas a cura mais segura e apropriada consiste em demonstrar que as perturbações são, em si mesmas, viciosas, que não têm em si nada de natural ou de necessário[179]; podemos assim ver como o desgosto acaba por se acalmar quando expomos ao paciente a fraqueza que caracteriza uma mente efeminada, ou quando enaltecemos a dignidade e a firmeza demonstrada pelos que aceitam as vicissitudes humanas sem se deixarem perturbar. Esta atitude, aliás, costuma verificar-se até no caso de pessoas que consideram essas vicissitudes como males, mas que entendem que devem ser suportadas com grandeza de alma. Este indivíduo considera o prazer como um 'bem', este outro pensa o mesmo do dinheiro; todavia o primeiro pode ser desviado da devassidão, tal como o segundo o pode ser da avareza. A primeira metodologia[180] que referi, e que procura simultaneamente libertá-lo de uma falsa opinião e eliminar o desgosto que o afecta, é sem dúvida mais útil[181], mas raramente é bem sucedida, e não deve aplicar-se ao comum dos homens. Existem certos desgostos **61**
que não podem ser sanados por este método, por exemplo

---

[179] Cf. supra III, 76, 79.

[180] "Metodologia" = lat. *ratio et oratio*, lit. "o método e o discurso", i. e., o método discursivo (cf. supra § 38). Cícero está a referir-se ao método que consiste em persuadir o paciente de que, por exemplo, a pobreza não é em si um mal (supra § 59).

[181] Pode considerar-se mais útil na medida em que obtém dois resultados, mas só resulta em pessoas com alguma predisposição para a filosofia; a uma pessoa comum já é mais difícil convencê-la, para usar o exemplo de Cícero, de que a pobreza não é em si um mal.

quando alguém sente com desgosto que não possui nem um grão de virtude, de coragem, de sentido do dever, de honestidade; é um desgosto ocasionado por males verdadeiros mas que exige para ser sanado um outro método, <um método> de natureza tal que possa ser aceite por todos os filósofos, por muito grande que seja o seu desacordo em todas as demais questões. Importa que todos eles concordem em que as emoções contrárias ao uso justo da razão que afectam a mente são, em si, viciosas, de modo que, embora sejam 'males' as causas do medo ou do desgosto, ou sejam 'bens' <as causas> do desejo ou do prazer, ainda assim a emoção, em si mesma, será viciosa. Queremos formar alguém que seja firme, tranquilo, digno, que despreze todas as vicissitudes humanas – alguém a quem possamos chamar magnânimo e valoroso. Ora estas qualidades não podemos encontrá-las em quem seja sujeito à tristeza ou ao medo, ao desejo ou à excitação do prazer, ou seja, em indivíduos persuadidos de que as contingências humanas são mais poderosas do que a força das suas mentes.

**XXIX 62** É por este motivo que todos os filósofos, como atrás disse, empregam o mesmo método de tratamento que consiste em analisar, não a perturbação concreta que afecta a mente, mas sim a perturbação mental em si mesma. Assim, tomando como exemplo a avidez, quando o objectivo consiste apenas em erradicar essa perturbação, não é preciso começar por indagar se o que provoca o desejo é ou não é um 'bem', é o desejo em si que deve ser erradicado, de modo que, quer se considere que o sumo bem consiste no 'bem moral'[182], quer no 'prazer', quer na com-

[182] O termo latino que traduzimos habitualmente por "bem moral" é aqui

binação de ambos, ou nos conhecidos três géneros de bens[183], ainda que o desejo mais intenso tenha por objecto a própria virtude, deve em todos os casos empregar-se o mesmo discurso no sentido de erradicar <o desejo>. Tudo quanto proporciona tranquilidade à mente encontramo-lo na observação da natureza humana, e para desta termos uma noção completa há que analisar a condição e a lei da vida comuns a todos os homens.

Não é sem motivo que, quando Eurípides pôs em cena 63
a tragédia *Orestes*, Sócrates, ao que se conta, pediu que se repetissem os três primeiros versos:

> *Não existe notícia tão terrível de transmitir pela palavra,*
> *Nem fatalidade ou desgraça causada pela ira dos deuses*
> *Que a natureza humana não seja capaz de suportar!*[184]

Para persuadir alguém de que as desgraças podem e devem suportar-se vale a pena enumerar casos de pessoas que as suportaram. De resto, o modo de acalmar o desgosto já o expus no nosso diálogo de ontem, e também na *Consolação*, o livro que redigi quando estava mergulhado – pois não era um sábio! – na tristeza e na dor[185]; fiz então

---

*honestum;* Cícero, e outros autores, usam com a mesma função também *honestas;* estes termos têm um alcance mais vasto do que o correspondente português "honestidade", daí a nossa preferência: o bem moral, o bem em si, a virtude.

[183] Os 'bens da alma' (como o bem moral, tese dos Estóicos), os 'bens do corpo' (como o prazer, tese dos Epicuristas) e os 'bens exteriores' (como a riqueza, tese dos Peripatéticos); v. infra V, 85. Todo o tratado de Cícero *De finibus* consagra os dois primeiros livros à discussão do bem supremo segundo os Estóicos, os dois seguintes à tese de Epicuro, o quinto e último à posição dos Peripatéticos.

[184] Eurípides, *Orestes*, vv. 1-3. A tradução latina de Cícero é um tanto livre: enquanto Eurípides pretende sublinhar como a natureza humana está sujeita às mais terríveis vicissitudes, a ideia que Cícero transmite é que o homem é capaz de suportar todos os males que o possam afectar.

[185] Isto é, quando Cícero tinha acabado de sofrer o falecimento da filha.

aquilo que Crisipo desaconselha, isto é, aplicar o remédio quando as feridas da mente ainda estão inflamadas[186], forcei a natureza para que a violência da minha dor fosse vencida pela violência do remédio.

**XXX 64** Vizinho do desgosto, que já discutimos quanto baste, é o medo, sobre o qual há algumas palavras a dizer. Enquanto o desgosto se refere ao <mal> presente, o medo tem por objecto um mal futuro[187]. Por isso alguns autores consideram que o medo constitui uma parte do desgosto, enquanto outros chamam-lhe um 'pré-sofrimento'[188], como se ele fosse a vanguarda do sofrimento que vai seguir-se. Os mesmos métodos, portanto, que servem para <os males> presentes também servirão para os futuros. Em ambos os casos há que tomar atenção em não tomar atitudes rasteiras, fracas, tímidas, efeminadas, resignadas, desprezíveis. E conquanto haja algo a dizer sobre a inconstância, a debilidade e a frivolidade <de carácter> que o medo em si implica, é também proveitoso desvalorizar as próprias causas do medo.

Deste modo, acabou por ser vantajoso o facto, ou devido ao acaso, ou a algum propósito, de nos dois primeiros dias de diálogo termos discutido as duas principais causas do medo, a morte e a dor. Se os argumentos nos persuadiram, teremos em grande parte ficado livres do medo.

---

[186] Cf. supra III, 76. Este passo é recolhido por von Arnim como o fragmento III, 484 dos *S. V. F.*

[187] Cf. supra § 11.

[188] Neologismo, tanto quanto sabemos, formado segundo o modelo de u.g. *pré-socrático* (v. Rebelo Gonçalves, *VOC.*, s. u. *pré-* , e paralelo ao latim de Cícero, também neologismo, talvez criado pelo orador, *praemolestia*. Em todo o caso refira-se que Platão, *A República*, emprega o verbo προλυπεῖσθαι = "pré-sofrer" (584 b) e o nome προλυπήσεις = "pré-dores" (584 c).

Até agora tratámos das crenças relativas aos "males"; **XXXI 65**
vejamos agora as relativas aos "bens", isto é, o "prazer" e o "desejo"[189]. Em meu entender, a totalidade da teoria respeitante às perturbações da mente resume-se a uma única questão: todas elas estão sujeitas ao nosso poder, todas são acolhidas deliberadamente, todas são voluntárias. É este, portanto, o erro a ser eliminado, esta a crença a ser apagada; e assim como nos males derivados da crença devemos torná-los toleráveis, assim também no caso dos bens, os que nos parecem importantes e causadores de satisfação devem ser reduzidos às devidas proporções[190]. Existe um ponto comum aos "males" e aos "bens": ainda que seja difícil persuadir outrem de que nenhuma daquelas coisas que causam perturbações na mente se inclui realmente entre os bens ou entre os males, não devemos renunciar a aplicar um tratamento específico a cada caso individual, usando um método para combater a malevolência, outro para a obsessão pelas mulheres, outro ainda para quem sofre de ansiedade ou para quem é timorato. Seria, aliás, fácil para quem adoptasse a doutrina **66**
acerca do bem e do mal que goza de maior aceitação[191], afirmar que o não-sábio nunca pode sentir o verdadeiro prazer, dado que não sabe o que é o bem[192]; mas nós aqui

---

[189] Aqui "desejo" traduz o latim *cupiditas* "avidez". Em outros passos, para a noção de "desejo" Cícero emprega *libido*.

[190] Ou seja, os "males de opinião", se devidamente considerados, acabam por tornar-se suportáveis; aos "bens de opinião", o que há a fazer é não lhes atribuir maior importância do que a que merecem.

[191] A doutrina estóica, segundo a qual apenas existe um único bem, o "bem moral" (*honestum*), e um único mal, o *uitium*, i. e., tudo quanto for moralmente condenável.

[192] O não-sábio, o insipiente segundo os Estóicos, não possui na realidade o conhecimento de coisa nenhuma, apenas tem opiniões sobre as coisas, e a opinião equivale a um não-saber.

usamos a linguagem de toda a gente. Admitamos então que são de facto "bens" aqueles a que damos este nome, como os altos cargos, as riquezas, os prazeres, etc.; mesmo assim os excessos delirantes de alegria por os possuirmos são condenáveis, do mesmo modo que consideramos censurável rir às gargalhadas mesmo em circunstâncias em que o riso é admissível. Uma pessoa cuja mente dá largas ao sentimento do prazer sofre do mesmo vício que uma pessoa que se deixa abater pela dor, a sofreguidão com que se deseja sofre da mesma frivolidade que a alegria com que se desfruta, pelo que são considerados gente sem carácter tanto os que se deixam abater demais pelo sofrimento como os que se excitam demasiado com o prazer; enquanto a inveja é uma causa de desgosto, o gozo com os males alheios é um motivo de prazer, mas ambos são perturbações que em geral se corrigem pondo em relevo o que nelas há de bestialidade e crueza; assim como é aceitável tomar precauções mas já não o é sentir medo, também sentir alegria é aceitável mas é censurável o prazer desmesurado; assim, por razões expositivas, distingo na terminologia a "alegria" do "prazer excessivo"[193].

67 Há um ponto que já acima deixei referido, que o abatimento da mente nunca é razoável, mas que o contentamento pode sê-lo[194]. Veja-se o contraste entre as formas de satisfação manifestadas pelo Heitor da tragédia de Névio:

*Alegra-me ser louvado por ti, meu pai, um homem digno*
*[de louvor;*

---

[193] "Sentir alegria" = *gaudere;* "(sentir) prazer desmesurado" = *laetari;* "alegria" = *gaudium;* prazer excessivo" = *laetitia*.

[194] Sobre as questões terminológicas e as ideias gerais deste passo, v. supra §§ 13 e 14.

e as de um "herói" de uma comédia de Trábea:

*A alcoviteira, amansada pelo dinheiro, observará os*
*[meus sinais,*
*O que desejo, o que me interessa. Ao chegar baterei*
*[com os dedos na porta,*
*Que se abrirá de par em par. Quando Crísis, sem o*
*[esperar, der pela minha presença*
*Virá ao meu encontro toda contente, desejosa que eu*
*[a abrace,*
*Será toda minha!* [195]

Até que ponto este julga digna a cena, ele próprio o declara:

*A minha fortuna suplantará a própria deusa Fortuna.*

Basta prestar alguma atenção a estas palavras para se perceber quanto de vergonhoso existe nesta forma de alegria. **XXXII 68**

E assim como são uns desavergonhados aqueles que se entusiasmam em excesso no próprio momento em que desfrutam dos prazeres de Vénus, são uns devassos os que se excitam de desejo quando neles pensam. Todo este sentimento a que correntemente se chama "amor" (e eu confesso que ignoro por que outro nome poderei

[195] O primeiro verso, pertencente à tragédia *Hector proficiscens* "Heitor partindo (para o combate)", de Névio (séc. III a. C.), mostra da parte do herói uma forma aceitável de contentamento: o de alguém que se sente honrado por merecer a admiração da parte de quem é, ele mesmo, digno da admiração do povo. Com este contrasta o passo extraído de uma comédia de Trábea (séc. III-II a. C.), em que vemos um *adulescens*, um jovem dissoluto que recorre aos serviços de uma alcoviteira para obter as boas graças de Crísis, certamente uma *meretrix* a quem ele vai visitar, antegozando em pensamento a volúpia do encontro, numa manifestação de alegria que nada tem a ver com a alegria "heróica" de Heitor.

chamá-lo!) é de uma tal superficialidade que não vejo outro que lhe seja comparável. Cecílio pensa que

*Quem não acha <o amor> o deus supremo*
*Ou é estúpido, ou não conhece a vida,*

<esse deus>

*Que dispõe do poder de, a quem lhe aprouver, enlouquecer,*
*Ou tornar razoável, ou dar por curado, ou cair doente,*
.....
*Ou, pelo contrário, fazer com que seja amado, desejado,*
*[procurado!*[196]

69 Oh! Que bela educadora da vida é a arte poética! Com que discernimento propõe que se coloque no concílio dos deuses o amor, conselheiro da devassidão e da frivolidade! Mas isto digo eu da comédia, género que, se estas devassidões não gozassem de apreço, nem sequer existiria! Mas vejamos o que diz numa tragédia o grande príncipe dos Argonautas:

*O amor, mais do que a honra, é que te incitou*
*[a salvar-me!*[197]

Bom! Quantos incêndios não foram ateados pelo amor de Medeia! Esta heroína, segundo um outro poeta, até se atreveu a dizer ao próprio pai que teve por esposo

*O homem que Amor lhe deu, <esse deus>*
*Mais poderoso e forte do que um pai!*[198]

---

[196] Versos de uma comédia não identificada de Cecílio, Warmington, *R. O. L., Caecilius*, vv. 238-42.

[197] Verso da tragédia *Medea*, de Énio (Warmington, *R. O. L.*, I, *Tragedies*, v. 286).

[198] Verso da tragédia *Medus de* Pacúvio (Warmington, *R. O. L.*, II, *Pacuvius*, v 260).

Mas deixemos os poetas entregues às suas fantasias, graças a cuja imaginação até o próprio Júpiter nós vemos entregar-se à devassidão! Passemos aos filósofos, mestres da virtude, que negam a identificação do amor com o sexo, e contradizem a este respeito Epicuro, que, neste aspecto, não está, segundo penso, muito longe da verdade. Onde querem eles chegar com o seu 'amor pela amizade'? E porquê não sentir amor por um moço feio ou por um velho ainda formoso[199]? Parece-me ser este um costume nascido nos ginásios dos Gregos, em que este tipo de amor é livre e geralmente aceite. Mas Énio tem razão quando diz: XXXIII 70

*O princípio da devassidão está em mostrar-se nu*
*[em público*[200].

Admito que seja possível tais pessoas serem decentes, mas não deixam de sentir-se ansiosos, pouco à vontade, porque apenas contam consigo próprios para se dominarem e controlarem. Mas para já não falar dos amores inspirados por mulheres, caso em que é maior a liberdade permitida pela natureza, quem é que não percebe as intenções dos poetas quando falam no rapto de Ganimedes, quem é que não compreende as palavras e os desejos de Laio no drama de Eurípides[201]? E quantos homens de enorme cultura e talento poético não fizeram de si o tema 71

[199] Cícero alude a uma doutrina dos Estóicos conservada numa citação de Estobeu, v. *S. V. F.*, III, 650: *"O amor é um impulso para contrair amizade despertado pela contemplação da beleza de jovens perfeitos; o sábio, portanto, será sensível ao amor e amará os <jovens> dignos do seu amor pela nobreza do seu nascimento e pelas suas qualidades inatas."* Cf. infra.

[200] Énio, peça não identificada (Warmington, *R. O. L.*, I, Scenica, 407).

[201] A tragédia de Eurípides, *Crisipo*, punha em cena a paixão de Laio, rei de Tebas, por Crisipo, filho bastardo de Pélops (cf. Higino, *Fábulas*, 85).

de poesias e cantos de sua autoria? Veja-se Alceu, tão famoso na sua pátria em resultado da sua acção política, quantos versos escreveu sobre o amor pelos adolescentes, ou Anacreonte, cuja produção poética é toda ela consagrada ao amor. Mas de entre todos os líricos nenhum vibrou tanto com o amor do que Íbico de Régio, como se vê pelos seus escritos[202].

**XXXIV** Em todos estes autores vemos tratados amores de natureza sensual. E chegamos assim ao nosso caso, o dos filósofos, que nos pronunciamos sobre o tema no seguimento do exemplo de Platão[203], com alguma razão acusado por Dicearco[204] de ter garantido a respeitabilidade ao amor. Quanto aos Estóicos, não só afirmam que o sábio pode entregar-se ao amor, mas também definem este como *"um impulso para contrair amizade derivado da contemplação da beleza"*[205]. Um tal amor, se existe na natureza um amor imune à ansiedade, ao desejo, ao cuidar e suspirar, admito que seja possível, mas nada tem a ver com o desejo sensual. Ora o que estamos a discutir é o desejo. Mas existe talvez

---

[202] Três grande nomes da lírica grega são enumerados por Cícero como exemplos de como a poesia se interessa pela questão amorosa, em especial, a julgar pelos poetas citados, pelo amor homossexual: Alceu de Mitilene (séc. VII-VI a. C.), Anacreonte de Téos, na Jónia (séc. VI a. C.), Íbico de Régio (também do séc. VI). A lenda da morte violenta deste e do castigo dos assassinos inspirou a Friedrich Schiller a famosa balada *Die Kraniche des Ibykos*.

[203] Entre os diálogos de Platão que tratam do problema do amor salientam-se o *Banquete* e o *Fedro*.

[204] Acerca de Dicearco, cf. supra I, § 21. Diógenes Laércio, III, 4 atribui-lhe uma obra intitulada *Sobre os géneros de vida*.

[205] V. supra, n. 199. Com ligeiras variantes a mesma definição ocorre ainda, atribuída a Zenão, em *S. V. F.*, I, 248: *"O sábio sentirá amor pelos adolescentes cuja beleza denote uma propensão inata para a virtude"*; cf. *S. V. F.*, III, 718: *"Como escreve Crisipo, no seu tratado* Sobre o amor, *o amor é uma variante da amizade, pelo que não incorre em desaprovação nenhuma; a beleza, aliás, é como que uma flor nascida da virtude."*

um outro tipo de amor, como de facto parece que existe, que em nada ou em muito pouco difere da loucura, semelhante ao que se encontra em *A rapariga de Lêucade* [206]:

*Se ao menos existisse um deus que se preocupasse*
*[comigo!....*

Ora aqui está o que devia preocupar todos os deuses: como 73
fazer com que <o jovem da peça>[207] saboreasse o prazer amoroso?!

*Oh, como sou desgraçado!*

Absolutamente verdade. E tem toda a razão o interlocutor:

*Estás no teu juízo, a lamentares-te assim sem razão?*

Como se vê, até os amigos o consideram maluco. E com que tom de tragédia ele fala:

*Socorro, divino Apolo, peço-te; a ti invoco, omnipotente*
*[Neptuno,*
*E a vós também, ó Ventos!*

Imagina ele que convencerá o universo a ajudá-lo a satisfazer a sua paixão, com a excepção de Vénus, rejeitada por injusta:

*Para quê apelar para ti, Vénus?*

A paixão, argumenta ele, impede a deusa de dar atenção a tudo o mais, como se não fosse precisamente a paixão que o leva a ele a agir e a falar de modo tão devasso!

---

[206] Comédia de Turpílio, comediógrafo do séc. II a. C. Deve tratar-se de uma versão burlesca da lenda de Safo aludida supra, § 41 (e nota 121).

[207] No original, o sujeito da forma verbal que vertemos por "saboreasse" é apenas o demonstrativo masculino *hic* "este", que entendemos representar o "adolescente apaixonado" que figura em todas as comédias latinas.

XXXV 74 A um indivíduo neste estado mental deve aplicar-se a seguinte terapia: mostrar-lhe como é insignificante o objecto do seu desejo, como é desprezível, destituído de valor, como é fácil obter o mesmo resultado em outro lugar ou de outra maneira, ou ainda que pode perfeitamente desistir dele; o paciente deve ser por vezes desviado para outros interesses, ocupações, tarefas, cuidados, por vezes deve ser-lhe recomendada uma mudança de residência como se faz aos doentes que têm dificuldade em conva-
75 lescer. Há quem pense que, tal como se usa um prego para expulsar outro, se deve suscitar-lhe um novo amor para substituir o amor velho[208]. Mas o principal é fazer-lhe ver a que extremos de loucura pode chegar o amor. Na realidade, não há, entre as perturbações da mente, nenhuma que o iguale em violência, a ponto de, mesmo sem querer levantar a questão de casos como os de violação, sedução, adultério, incesto, enfim, cujo grau de ignomínia está sujeito à justiça penal, sem referir estes casos, repito, a perturbação mental ocasionada pelo amor é por si só algo
76 de indigno. Para já não falar daquelas perturbações que redundam em loucura, mesmo outras que parecem ser mais ligeiras denotam por si só um carácter superficial e frívolo:

*Insultos,*
*Suspeitas, inimizades, depois tréguas,*
*Guerra agora, paz a seguir: se tantas inconstâncias*
*Quisesses tornar constantes, não conseguirias mais*
*Do que se tentasses recorrer à razão para ficares louco*[209].

---

[208] Imagem retomada por S. Jerónimo, *Epistolário*, 125, 14: *"Os filósofos seculares costumam dizer que um amor novo expulsa um anor velho como um prego novo expulsa um prego velho."*

[209] Terêncio, *O eunuco*, vv. 59-63.

Perante tais exemplos de inconsistência e instabilidade, quem não sentiria repugnância por tanta desordem mental? Há que vincar bem esta ideia aplicável a toda a perturbação mental: nenhuma existe que não seja derivada de uma opinião, nenhuma que não seja resultante de um juízo erróneo, nenhuma que não seja voluntária. Em suma, se o amor fosse um facto natural todos <os homens> amariam, e amariam sempre, e amariam todos o mesmo, sem dele serem desmotivados, um pelo pudor, outro pela reflexão, outro ainda pela saciedade.

Quanto à cólera, podemos estar certos de que enquanto **XXXVI 77**
ela se apodera das mentes não é senão uma forma de loucura, sob cuja influência até entre <dois> irmãos podem trocar-se tais injúrias:

*– Em que parte do mundo já se viu um impudente como tu?*
*– Pergunta antes: mais malvado do que tu!*[210]

Conheces o resto: alternadamente, os dois irmãos vão trocando entre si os mais graves insultos, vê-se com toda a clareza que são os dois filhos daquele mesmo Atreu que congemina uma vingança nunca vista contra o próprio irmão:

*Quero uma desforra enorme, uma malvadez inimaginável,*
*Que possa subjugar, destroçar o seu ânimo cruel!*[211]

---

[210] Diálogo da tragédia de Énio *Ifigénia* (Warmington, *R. O. L.*, I, Scenica, vv. 229-230). Os interlocutores são Agamémnon e Menelau.

[211] Depois de Énio, é Ácio que fornece a Cícero um segundo par de irmãos inimigos, Atreu e Tiestes (Ácio, *Atreus*, in Warmington, *R. O. L.*, II, Ácio, vv. 165-6).

E como se traduziu essa terrífica desforra? Escuta Tiestes:

> *O meu próprio irmão convidou-me, desgraçado de mim,*
> *A comer com esta boca os meus filhos!...*[212]

<Atreu> serviu <a Tiestes> as carnes das crianças. Sim, porque razão não havia a cólera de cair nos mesmos excessos que a loucura? Por isso dizemos com toda a justiça que um homem irado perdeu todo o autocontrolo, toda a faculdade de decidir, de raciocinar, de pensar, pois a posse destas capacidades deve estender-se a toda a alma.

**78** Dos homens em cólera devemos proteger aqueles de quem pretendem vingar-se até que eles recuperem o estado normal... – e o que é o 'estado normal' senão a reposição da ordem correcta das partes da alma entretanto dispersas? Ou então pedir-lhes, suplicar-lhes que guardem para outra ocasião todo o seu grande desejo de vingança, até que a ira vá refrescando. O termo "refrescar" pressupõe ter-se formado na alma um ardor contra a vontade da razão. Por isso citam-se com aplauso as palavras de Arquitas quando, encolerizado contra o seu feitor, exclamou: *"Nem tu sabes a recepção que te faria se não estivesse tão zangado contigo!"*[213]

**XXXVII 79** Onde estão agora estes sábios[214] que acham a cólera útil (mas como é que a loucura pode ser útil?) ou natural? Como pode uma coisa contrária à razão ser conforme com a natureza? Se a ira fosse natural como se explicaria que certas pessoas são mais propensas à ira do que outras,

---

[212] *Ibidem*, vv. 196-7.

[213] Arquitas de Tarento, filósofo pitagórico, contemporâneo de Platão, por quem intercedeu junto de Dionísio de Siracusa (Diógenes Laércio, III, 21). Duas das cartas atribuídas a Platão são endereçadas a Arquitas.

[214] Os Peripatéticos, cf. supra § 43 e n. 123.

que <a cólera> deste se extinguiu ainda antes de ter levado a cabo o desejo de vingança, que foi possível àquele outro arrepender-se de um acto praticado enquanto possuído pela ira? Sabemos que foi este o caso do rei Alexandre[215] que por pouco não se suicidou quando caiu em si e percebeu que tinha assassinado o seu amigo Clito, tão violento foi o seu arrependimento[216]. Em face destes factos, como duvidar que também esta perturbação mental, <a ira>, seja totalmente fruto da opinião e da vontade? Como pôr em dúvida que perturbações da mente do género da avareza ou da ambição de glória derivam de se atribuir uma excessiva importância à própria causa dessa mesma perturbação? Daqui pode concluir-se que toda a perturbação mental é fruto de uma opinião.

Por outro lado, enquanto a autoconfiança, isto é, a **80** firme segurança da mente, é uma forma de conhecimento e uma opinião séria que não confia no acaso, também o medo[217] será uma falta de confiança causada pela expectativa de um mal iminente; e se a esperança é a expectativa de um bem, o medo é necessariamente a expectativa de um mal. Tal como o medo, portanto, também as demais perturbações caem no âmbito do mal. Por conseguinte, assim como o equilíbrio mental é decorrente do conhecimento, assim a perturbação da mente <é decorrente> do erro. Quando se diz de alguma pessoa que é por natureza propensa à cólera, à compaixão, à inveja ou a algo de semelhante, é porque se trata de alguém que padece de algum tipo de deficiente saúde mental, curável, no entanto,

---

[215] Alexandre, *o Grande*, rei da Macedónia.

[216] Este episódio é relatado, ou mencionado, por numerosos autores., u. g., Valério Máximo, IX, 3, ext. 1.

[217] Texto pouco seguro, v. o aparato crítico da edição de Pohlenz *ad locum*.

conforme se conta de Sócrates: durante uma reunião Zópiro[218], homem que se gabava de ser capaz de deduzir o carácter de alguém a partir dos seus traços fisionómicos, atribuiu <a Sócrates> um sem-número de defeitos, com o que provocou a troça dos circunstantes, que não reconheciam a presença <no filósofo> de nenhum de tais defeitos. Foi, porém, defendido por Sócrates, que dizia ter tido por natureza todos essas deficiências, mas que delas se libertara graças ao uso da razão[219].

81 Portanto, assim como homens dotados de excelente saúde, podem, apesar disso, ter propensão natural para sofrer esta ou aquela doença, também a mente humana é susceptível de mostrar tendência ora para uns, ora para outros vícios. Em contrapartida, no caso dos que não são viciosos por natureza, mas sim por culpa própria, os seus vícios resultam das falsas opiniões que têm sobre o bem e o mal, e por isso um é mais propenso a esta, outro é mais propenso àqueloutra perturbação mental. Uma paixão inveterada, contudo, é mais difícil de erradicar do que uma paixão súbita, tal como no caso do corpo é mais fácil eliminar um repentino inchaço ocular do que sanar uma doença crónica nos olhos.

XXXVIII 82 Atendendo, porém, a que neste momento já conhecemos as causas das paixões, e já sabemos que todas elas são derivadas de juízos assentes em falsas opiniões e resultam de actos voluntários, podemos dar por finda a presente discussão. Importa-nos ainda ficar sabendo que, conhecidos

---

[218] Inventor e praticante da arte da fisiognomia.

[219] Esta história é relatada por Cícero no tratado *De fato* "sobre o destino". Entre outros defeitos Sócrates, dizia Zópiro, era pouco inteligente e muito apegado às mulheres (*mulierosus*), o que provocou o riso de Alcibíades, por quem Sócrates tinha uma forte inclinação homossexual.

que sejam, na medida em que tal conhecimento é acessível ao homem, quais as últimas fronteiras do bem e do mal[220], nada de mais importante e mais útil podemos esperar da filosofia do que as matérias que temos discutido durante estes quatro dias. Mostrámos a irrelevância da morte, o modo como se pode resistir à dor, e acrescentámos a forma de dominar as perturbações mentais, que são o que há de pior para o homem. Embora toda a perturbação mental seja grave e em pouco se distinga da loucura, mesmo assim, àqueles que sofrem de alguma perturbação causada pelo medo, pelo prazer ou pela avidez apenas costumamos chamar-lhes 'agitados' e 'perturbados', e os outros, os que se deixam abater pelo desgosto, dizemo-los 'infelizes', 'aflitos', 'melancólicos', 'desesperados'. Parece assim que 83
não foi por acaso, mas sim deliberadamente, que sugeriste que tratássemos em separado do "desgosto" por um lado[221], e das demais perturbações, por outro[222], atendendo a que <o desgosto> é como que a fonte e a origem de toda a infelicidade. No entanto, quer para o desgosto, quer para as demais perturbações mentais a terapia é apenas uma: mostrar que todas elas decorrem de falsas opiniões, são actos voluntários, e apenas as aceitamos por julgarmos ser correcto[223] agir assim. Ora este erro de juízo é, por assim dizer, a raiz de todos os males, e o que a filosofia se propõe conseguir não é outra coisa senão extirpá-la de vez.

---

[220] Alusão ao tratado de Cícero *De finibus*, em que são debatidos **teoricamente** vários problemas relativos ao bem e ao mal a que as *T. D.* procuram dar as soluções **práticas.**

[221] Conteúdo do Livro III.

[222] Conteúdo do Livro IV.

[223] Muitas vezes poder-se-á dizer: "politicamente correcto"!

**84** Confiemo-nos, portanto, aos cuidados da filosofia, deixemos que ela nos restitua a saúde. Enquanto estas deficiências estiverem arreigadas em nós nunca poderemos ser, já não digo felizes, mas nem sequer saudáveis. Numa palavra, ou afirmamos que usando a razão não poderemos obter nenhum resultado, quando, na realidade, nada de válido podemos conseguir se não recorrermos à razão, ou então, uma vez que a filosofia consiste na fixação de princípios racionais <de vida>, solicitemos a esta, se de facto pretendemos levar uma vida virtuosa e feliz, que nos proporcione todo o auxílio, todo o apoio necessário para sermos virtuosos e felizes[224].

[224] O diálogo termina assim com o anúncio do tema do quinto e último diálogo das *T. D.*: será, porventura, a virtude condição suficiente para sermos felizes? (Cf. infra V, 12, e também *Paradoxos dos Estóicos*, II: "O homem virtuoso não necessita de mais nada para ser feliz.")

# LIVRO V

O presente quinto dia, Bruto, significa o termo destes 1 1
*Diálogos em Túsculo;* foi um dia em que discorremos sobre um tema que, mais do que qualquer outro, é do teu maior interesse. Não só pela leitura do livro tão aprofundado que me dedicaste[1], mas também pelas conversas que tivemos, compreendi na perfeição que, em teu entender, a virtude se basta a si mesma para assegurar a felicidade <do homem>. Embora esta tese seja difícil de acatar, devido às diversas e numerosas malfeitorias com que a Fortuna nos contempla, mesmo assim devemos envidar todos os esforços para torná-la aceitável. De todas as matérias de que a filosofia se ocupa nenhuma há mais séria e sublime do que esta. Foi esta a causa pela qual os primeiros 2
homens que se entregaram à prática da filosofia foram incitados a postergar todas as demais matérias e a consagrar-se por completo à busca de qual a melhor conduta a ter nesta vida; foi, portanto, a esperança de alcançar a felicidade que os moveu a pôr tão grande esforço e empenho em tal investigação. Se é um facto que esses homens conceberam e aperfeiçoaram o conceito de "virtude", e se a virtude é suficiente para nos garantir a felicidade, como

[1] Trata-se de uma obra de Bruto, intitulada *De uirtute*, dedicada a Cícero, mas que não chegou até nós. A essa obra Cícero já havia feito uma referência muito elogiosa em *De finibus* I, 8, pela qual ficamos a conhecer o tema e o título da mesma.

não considerá-los dignos do maior apreço, eles por terem dado início, e nós por garantirmos a continuidade da prática da filosofia? Se, pelo contrário, a virtude, submetida a multiformes e incertos acidentes, se comportar como escrava da Fortuna e não encontrar em si mesma as forças suficientes para se defender, receio bem que, mais do que confiarmos na virtude para termos esperança em ser felizes, tenhamos de suplicar que <a felicidade> nos caiba
3 em sorte. No meu caso pessoal, quando penso nos sobressaltos com que a Fortuna tão violentamente me tratou, sucede-me por vezes desconfiar desta teoria[2] e avaliar com ansiedade a fraqueza e a fragilidade da condição humana. Temo então que a natureza, já que à debilidade do corpo que nos deu acrescentou ainda doenças sem remédio e dores insuportáveis, nos tenha concedido também uma mente, não apenas sujeita a dores similares às do corpo, mas susceptível ainda de sofrer angústias e moléstias específicas dela.

4 Mas, quando tal me sucede, imediatamente me cubro de censuras por não medir a força da virtude pela bitola da própria virtude, mas sim pela debilidade dos homens, que é talvez também a minha. A virtude, porém, se de facto existe! – e o exemplo do teu tio[3], Bruto, eliminou toda a dúvida a esse respeito –, domina e contempla do alto todas as contingências humanas, e, isenta de todo o erro, entende que nada lhe interessa senão ela própria. Nós é que exage-

---

[2] Isto é, da tese segundo a qual a virtude é só por si suficiente para nos dar a felicidade.

[3] Marco Pórcio Catão, tio de Bruto por parte da mãe, suicidou-se depois da vitória de César na Batalha de Tapso, em 46 a. C., para não ter de submeter-se ao ditador. Este gesto, apreciado desde logo pelos adversários de Júlio César, viria a fazer de Catão o protótipo do sábio estóico que prefere a morte à indignidade.

ramos, com medo, todas as adversidades futuras, encaramos as presentes com tristeza, e preferimos culpar disto a natureza em vez da nossa própria falsa opinião.

Desta concepção errada, e bem assim dos nossos II 5
demais vícios e erros, é na filosofia que devemos procurar a correcção. Foi ao regaço <da filosofia> que voluntaria e empenhadamente me confiei desde a primeira juventude, é nesse mesmo porto de abrigo, donde então parti, que me refugio agora, após tão dolorosos sofrimentos, e abalado por terríveis tormentas[4]. Ó filosofia, guia desta nossa vida, tu que buscas a virtude e eliminas os vícios! Sem ti o que poderia ser, já não digo apenas a minha, mas a vida de todo o género humano? Foste tu quem deu origem às cidades, tu quem levou os homens até então dispersos a passarem a viver em sociedade, tu quem os uniu primeiro pela proximidade das habitações, depois pela constituição de famílias, em seguida pela invenção da linguagem, oral e escrita, foste tu quem inventou as leis, tu quem promoveu a moralidade e a cultura; é em ti que busco refúgio, a ti que solicito auxílio, é a ti que, tal como desde sempre em larga medida me confiei, me entrego <agora> de alma e coração.

---

[4] Nestes dois períodos, Cícero emprega sempre a primeira pessoa do plural. Na tradução entendemos dever introduzir uma diferenciação: no primeiro período deixamos o plural (nós), porque nele Cícero refere um procedimento a que recorrem, ou devem recorrer, todas as pessoas que se dão conta dos seus erros de apreciação e buscam na filosofia uma orientação para o futuro. No segundo período, contudo, Cícero focaliza a atenção sobre o seu caso pessoal: quando jovem dedicou-se à filosofia com todo o entusiasmo, depois decidiu enveredar pela carreira de orador (político), na qual, após alguns sucessos, veio a encontrar numerosos dissabores, humilhações e desgostos (a morte da filha). No presente, decide voltar à filosofia (de que, de resto, nunca se afastara por completo) como "consolação" para todos os seus infortúnios. Por isso, e para dar a entender ao leitor, que Cícero, aqui, se está a referir a si mesmo, optámos pelo emprego do singular (eu).

Um único dia bem vivido de acordo com as tuas determinações é preferível a uma eternidade permanente no erro.

6 A quem recorreremos a pedir ajuda senão a ti, que nos proporcionas uma vida de tranquilidade e nos libertas do medo da morte? E, no entanto, a filosofia está bem longe de ver devidamente apreciado o seu contributo para a qualidade da vida humana; mais do que isso, até é negligenciada pela maioria dos homens e mesmo denegrida por muitos. Como é possível alguém denegrir esta <verdadeira> mãe da vida civilizada, ousar manchar-se com tão ímpio crime, mostrar-se tão indignamente ingrato, e acusar <a filosofia> que, ainda quando não fosse capaz de entendê-la, deveria pelo menos respeitar? Este erro, porém, esta obscuridade que cega a mente dos ignorantes, creio que se deve ao facto de eles não conseguirem recuar tanto na observação do passado que consigam verificar que os primeiros homens a quem se deve a organização da vida civilizada foram precisamente os filósofos.

III 7 Se a filosofia, contudo, é uma prática já muito antiga, o nome temos de reconhecer que é recente. Mas da sabedoria em si, ninguém poderá negar que seja antiga tanto de facto como de nome. Já entre os antigos era este o belíssimo nome que se dava ao conhecimento das coisas divinas e humanas e bem assim aos princípios e às causas de cada uma[5]. Assim foi o caso daqueles sete homens a quem os Gregos chamavam σοφοί, por nós tidos e chamados *sapientes*[6]; muitos séculos antes temos o caso de Licurgo, contemporâneo de Homero, que consta terem vivido, um e

---

[5] Cf. a definição de 'sabedoria' dada supra, IV, 57.

[6] Os sete sábios da Grécia são aludidos por Cícero em vários passos da sua obra; a título de exemplo v. *Lucullus* 118; *De finibus* II, 7, etc.

outro, antes da fundação de Roma; e, remontando à idade heróica, recordamos os nomes de Ulisses e Nestor, que eram sábios, e reputados como tais. Também não se teria 8
formado a tradição de que Atlas foi o sustentáculo do céu, que Prometeu foi agrilhoado no Cáucaso e que Cefeu, em companhia da esposa, do genro e da filha foram transformados em estrelas se, porventura, o seu profundo conhecimento dos fenómenos celestes não tivesse transposto os respectivos nomes para as fábulas da mitologia[7]. Em seguida, a quantos seguiram o seu exemplo e se consagraram à contemplação da natureza foi dado o nome de 'sábios' e como tal eram reputados, e o mesmo nome continuou a ser usado até ao tempo de Pitágoras. Segundo refere Heraclides Pôntico[8], discípulo de Platão e homem de grande cultura, a tradição diz que <Pitágoras> visitou Fliunte, onde teve com o príncipe da cidade, Leonte, uma longa e erudita conversa sobre <variadas matérias>. Leonte ficou fascinado com o talento e a eloquência <de Pitágoras>, e perguntou-lhe qual a arte em que era especialista, ao que o outro respondeu *"que não conhecia nenhuma arte em especial, era, sim, um filósofo"*. Leonte estranhou o nome, que lhe era de todo desconhecido, e perguntou <que espécie de homens eram> os filósofos,

[7] Atlas, titã filho de Jápeto, sustentava sobre os seus ombros a abóbada celeste. Prometeu foi mandado por Zeus agrilhoar num rochedo do Cáucaso como punição por ter transmitido aos homens o conhecimento do fogo. Cefeu era rei dos Etíopes, marido de Cassiopeia e pai de Andrómeda. Sobre estas personagens míticas tão do agrado dos trágicos gregos, v. Apolodoro, *Biblioteca*, I 2, 3 (8); I 7, 1 (45); II 4, 3 (43- 44), respectivamente.

[8] Heraclides Pôntico, natural de Heracleia no mar Negro (Ponto), frequentou a Academia de Platão, mas foi também discípulo de alguns pitagóricos, e, mais tarde, de Aristóteles. Sobre este autor, v. Diógenes Laércio, V, 86-93. Os seus testemunhos sobre Pitágoras podem ver-se em Giangiulio 2000, I, pp. 30-35.

9 e em que se distinguiam dos demais. Pitágoras então respondeu-lhe que comparava a vida dos homens àquele mercado em que se realizam jogos muito aparatosos e a que acorrem pessoas vindas de toda a Grécia[9]; durante esses festejos, alguns procuravam obter a fama e a notoriedade proporcionada pela coroa de vencedores nas provas atléticas; outros eram motivados pela perspectiva de fazerem negócios que lhes rendessem algum lucro vantajoso; mas havia ainda outro género de homens, e estes eram de todos os mais dignos de respeito, que não procuravam aplausos nem proveitos, mas que vinham <aos jogos> apenas para observar e investigar com a máxima atenção tudo quanto se passava, e como as pessoas agiam; nós, os < filósofos>, tal como as pessoas que vêm da sua cidade para o bulício e a multidão que se junta nas feiras, somos como alguém que vem de uma outra vida e de uma outra natureza para esta vida <aqui na terra>, em que uns procuram a glória, outros a riqueza, enquanto outros, mais raros, a quem em nada interessam estes objectivos, se interessam antes por estudar empenhadamente a natureza; a estes homens dá-se o nome de 'interessados na sabedoria' – pois é este o significado da palavra *filósofos*. E assim como na feira a atitude mais respeitável é a daqueles que observam tudo desinteressadamente, assim na nossa vida a contemplação e o conhecimento da natureza é de longe a ocupação que devemos preferir.

IV 10 Pitágoras, porém, não se limitou a inventar um termo novo, mas alargou também o campo de estudo da filosofia. Depois deste colóquio em Fliunte veio para a Itália,

[9] Alusão evidente aos grandes jogos pan-helénicos, nomeadamente aos Jogos Olímpicos.

fixou-se naquela região conhecida pelo nome de Magna Grécia, que prestigiou com as mais notáveis artes e instituições, quer privadas quer públicas. É possível que em outra ocasião ainda venha a falar do pensamento de Pitágoras. Para os antigos filósofos, todavia, até ao tempo de Sócrates, discípulo de Arquelau, que por sua vez havia estudado com Anaxágoras[10], os assuntos predilectos eram os números e os movimentos, e também a origem e a dissolução de todos os seres[11]; igualmente estudavam a grandeza dos astros, os intervalos <entre eles>, as suas órbitas, e todos os demais fenómenos celestes. Sócrates foi o primeiro que mandou a filosofia descer do céu, vir habitar nas cidades, entrar até nas casas, obrigou-a a estudar a vida e os costumes <dos homens>, e a averiguar os limites do bem e do mal[12]. O método multifacetado que 11
<Sócrates> punha nos seus debates, a variedade das matérias, a sua enorme inteligência cuja memória chega até nós através dos textos de Platão deram origem a numerosas escolas filosóficas divergentes entre si. De entre <as várias correntes>, a que eu sigo preferentemente é aquela que penso ser a adoptada por Sócrates, e que consiste em não

---

[10] Anaxágoras de Clazómenas, filósofo (séc. V a. C.), viveu algum tempo em Atenas, onde foi amigo de Péricles e de Eurípides. Acusado de impiedade exilou-se em Lâmpsaco, onde fundou uma escola. Dados biográficos e importantes fragmentos em Diógenes Laércio, II, 6-15. Entre os seus discípulos conta-se Arquelau (Diógenes Laércio, II, 16-17).

[11] Talvez os mesmos temas que Aristóteles estudou no seu tratado Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς "Sobre a geração e a corrupção".

[12] Ou seja, com Sócrates a filosofia deixou de interessar-se em especial pelo estudo da natureza e passou a ocupar-se também do estudo "da vida e costumes" dos homens, que é como quem diz, além da **física**, passa a agregar a si o domínio da ética (grego ἦθος "costume, carácter"). Uma das matérias abrangidas pela ética é a definição do 'bem' e do 'mal', a que Cícero dedicou o tratado *De finibus* e, em larga medida, estas *Tusculanae disputationes*.

tomarmos uma posição[13], mas corrigirmos os erros dos interlocutores e procurarmos em todos os debates chegar o mais próximo possível da verdade. Esta metodologia foi seguida por Carnéades com grande perspicácia e abundância argumentativa, e é a que eu tenho seguido em outras ocasiões, e também agora nestes <diálogos> em Túsculo, que temos travado de acordo com o mesmo modelo. Eu enviei-te já a versão escrita dos diálogos que aqui tivemos nos passados quatro dias; no quinto, depois de nos sentarmos todos no mesmo local, foi posto à discussão o tema que segue:

V 12 A. – Não sou de opinião que a virtude chegue, só por si, para nos proporcionar a felicidade.

M. – Hércules me valha!, mas essa é a opinião do meu amigo Bruto: peço-te vénia para pôr o parecer dele bem de longe acima do teu.

A. – Não duvido, mas o que está em discussão não é o teu apreço por Bruto, mas sim a minha opinião, e é sobre o valor desta que eu pretendo que tu dissertes.

M. – Portanto tu afirmas que a virtude não chega para nos fazer felizes?

A. – É isso mesmo.

M. – No entanto, para levar uma vida justa, moralmente correcta, digna de apreço, em suma, uma vida boa, a virtude dá alguma ajuda?

A. – Sim, dá.

M. – Tu podes, então, não considerar infeliz um homem que tenha uma vida má, e podes negar que um outro, que tu mesmo admitas viver bem, leve uma vida feliz?

---

[13] Isto é, em recorrer à ἐποχή, a 'suspensão do juízo'.

A. – Porque não hei-de poder? Mesmo sob tortura pode levar-se uma vida justa, moralmente correcta, digna de apreço, e nestas condições pode ter-se uma vida boa, desde que se perceba o que significa 'boa' nesta frase. O que eu quero dizer é: uma vida assente na firmeza, na seriedade, na sabedoria, na coragem. Estas qualidades 13
podem fazer frente ao potro da tortura, coisa que a felicidade não poderá admitir.

M. – Como? Então diz-me uma coisa: só a felicidade é que fica fora da porta, do lado de cá da entrada da prisão, ao passo que a firmeza, a seriedade, a coragem, a sabedoria e as restantes virtudes podem ser arrastadas até ao carrasco e não se eximem a nenhum suplício, nem a nenhuma dor?

A. – Se pretendes obter algum resultado tens de procurar novos argumentos; esses já não me comovem, não só porque já estão muito batidos, mas sobretudo porque, tal como alguns vinhos ligeiros misturados com água não sabem a nada, assim esses argumentos de origem estóica dão mais prazer a saborear do que a beber. Do mesmo modo, o conjunto das virtudes postas em cima do potro <da tortura> erguem-nos diante dos olhos uma imagem de enorme dignidade, de modo a fazer parecer que a felicidade se vai pôr a correr em direcção a elas dando a entender que se sente incapaz de as abandonar. Mas se desviares 14
a atenção desta imaginativa pintura das virtudes e a concentrares na realidade da vida, a questão que se levanta é esta: como é que pode ser feliz alguém que esteja a ser submetido à tortura? É, por conseguinte, este o ponto que devemos investigar. E quanto às virtudes, não receies que elas reclamem e se ponham a chorar de serem abandonadas pela felicidade. Se nenhuma virtude existe separada

da prudência[14], cabe precisamente à prudência verificar que nem todos os homens bons são também felizes; bastará recordar o que sucedeu a M. Atílio <Régulo>, a Q. <Servílio> Cepião, a M'. Aquílio[15]; se preferes recorrer a imagens de preferência à consideração dos factos, verás que, se a felicidade tentar subir para a mesa de tortura, será a própria prudência a retê-la e a fazer-lhe ver que nada de comum existe entre ela, <por um lado>, e a dor e o tormento, <por outro>.

VI 15 M. – Não me custa aceitar este teu procedimento, se bem que não seja justo seres tu a ditar-me como hei-de fazer a minha exposição. Mas diz-me uma coisa, nos dias que precederam chegámos a alguma conclusão? Sim ou não?

A. – Claro que chegámos, e a conclusões importantes.

M. – Bem, se assim é, a nossa discussão já está tão avançada que podemos dá-la por concluída.

A. – Porque dizes isso?

M. – Porque os movimentos confusos, as agitações excitadas e provocadas por impulsos desordenados da mente escapam a todo o controlo da razão e não deixam o mínimo espaço livre para a felicidade. Como pode alguém deixar de ser infeliz se estiver dominado pelo medo da morte ou do sofrimento, <medo> muitas vezes presente

---

[14] O termo latino *prudentia* tem um sentido mais amplo do que o português 'prudência', pois além de significar como em português 'prudência, precaução", tem, na linguagem filosófica, também os sentidos de 'sageza', 'inteligência, capacidade intelectual, discernimento'.

[15] Sobre Régulo, cujo exemplo é objecto de várias referências de Cícero, v. *De finibus*, II, 65; Cepião, depois de uma carreira pública brilhante, terminou os seus dias na prisão, onde morreu, sendo o seu corpo lançado ao Tibre (Valério Máximo, VI, 9, 13); quanto a Aquílio, foi feito prisioneiro por Mitridates que o submeteu a cruel tortura, de que morreu (Apiano, XII, *Guerras Mitridáticas*, 12).

num caso e sempre iminente no outro? E o mesmo pode dizer-se de outros medos que frequentemente ocorrem, como o da pobreza, da desonra, da má reputação, como o da invalidez ou da cegueira, e enfim o medo da servidão, que muitas vezes espreita, não apenas indivíduos isolados, mas até mesmo povos poderosos. Como pode ser feliz quem viva atormentado por estes medos?

E que dizer de quem não só receia estas situações para **16**
o futuro, mas já sofre o seu peso no presente? Acrescente-se ainda o exílio, a morte de entes queridos, muito em especial dos próprios filhos: um homem que passe por estes casos e se deixe abater pelo desgosto, como não acabará por sentir-se o mais desgraçado possível? E vejamos outro caso: quando observamos alguém inflamado de desejos[16] até à loucura, ou dominado por uma violenta e insaciável ganância de tudo possuir, alguém que, quanto mais abundantes e variados forem os prazeres a que se entrega, mais intensa e ardente é a sede de os satisfazer – não achas que deverás considerá-lo o mais infeliz <dos homens>? E ainda um outro caso, o daqueles que se deixam excitar pela frivolidade, que se deixam tomar de uma alegria sem fundamento e de um delírio despropositado: não serão estes tanto mais infelizes quanto mais ditosos se julgam ser?

Em contraste com estes miseráveis temos aqueles a quem consideramos felizes: os que estão imunes a todo o medo, os que nunca se deixam corroer pelos desgostos nem excitar pelos desejos, os que não se deixam amolecer pelos langorosos prazeres resultantes de fúteis satisfações[17]. Entende-se que o mar está totalmente tranquilo

---

[16] Entenda-se: de desejos libidinosos (lat. *libidinibus*).

[17] Medo, desgosto, desejo, prazer: os quatro grandes tipos de perturbações

quando nem a mais ligeira brisa suscita qualquer ondulação: do mesmo modo diz-se sereno e calmo o estado da mente que nenhuma espécie de perturbação é capaz de
17 alterar. Se algum homem existe que não tema a violência da Fortuna, que considere toleráveis todos os acontecimentos que possam afligir a vida humana e destes não resulte para ele nem medo nem angústia; e se esse mesmo homem não sentir desejos excessivos, nem deixar que a sua mente se excite com prazeres vácuos, que motivo há para que não o consideremos feliz? E se toda esta maneira de ser for causada pela virtude, não há razão alguma para que consideremos impossível que a virtude seja bastante para, por si só, fazer os homens felizes.

VII A. – Sim, não pode deixar de reconhecer-se que são felizes todos os que não sentem nem medo nem desgosto seja pelo que for, que nada desejam, nem se deixam excitar por prazeres delirantes. Reconheço que quanto a este ponto tens razão. Quanto ao segundo ponto, já foi em parte tratado, dado que nos diálogos precedentes se chegou à conclusão de que o sábio está imune a todas as formas de perturbação mental[18].

18 M. – Parece, portanto, que a questão chegou ao seu termo.

A. – Sim, praticamente.

---

mentais susceptíveis de ocasionarem a infelicidade definidas por Zenão (cf. supra, IV, 11).

[18] Nos três livros precedentes o debate chegou a várias conclusões: que a dor não é o supremo mal (Livro II); que o sábio é imune ao desgosto (Livro III) e às outras três "perturbações da mente" (Livro IV), e que é à virtude que o sábio deve a imunidade às paixões. Daqui se conclui, portanto, que a posse da virtude é condição necessária para se alcançar a felicidade. Faltava, porém, demonstrar que a posse da virtude é também condição suficiente para chegar a esse resultado: essa vai ser a tarefa a realizar neste quinto, e último, livro.

M. – Este método, todavia, é próprio dos matemáticos, não dos filósofos. Os geómetras, quando pretendem demonstrar algum teorema, se entre as proposições previamente demonstradas alguma existe que seja pertinente <para a presente demonstração>, tomam essa proposição como admitida e demonstrada, e só desenvolvem aqueles pontos ainda não anteriormente abordados[19]. Os filósofos, por seu lado, quando estão a tratar um determinado tema, reúnem todos os argumentos que com ele possam estar relacionados, mesmo que já tenham sido tratados em outra ocasião. Se não procedessem assim, por que razão um Estóico, <por exemplo>, se lhe perguntassem se a virtude é bastante por si só para assegurar a felicidade, teria de responder num longo discurso? Bastar-lhe-ia responder que antes já tinha demonstrado que não há nenhum bem senão o que é honesto[20], e que, provada esta premissa, segue-se que a felicidade se contenta apenas com a virtude; ora, tal como esta premissa é a consequência da primeira, também a primeira é consequência da segunda, logo, se a felicidade se contenta apenas com a virtude, é porque nada a não ser o que é honesto poderá ser <efectivamente> um bem. Não é, porém, assim que <os Estóicos> procedem: 19
de facto, tratam separadamente a questão do "bem moral"[21] e a do "bem supremo"[22], e, embora em ambos os casos o resultado a que chegam seja que a virtude só por si tem

---

[19] Lit. "sobre os quais ainda nada foi escrito".

[20] Lat. *honestum*.; usualmente traduzimos *honestum* por "bem moral", mas nesta frase, para conseguirmos um mínimo de clareza, precisamos de empregar duas palavras diferentes, uma para corresponder a *bonum* "bem", outra para corresponder a *honestum* "honesto = bem moral", a fim de evitar a sequência "bem" <> "bem moral".

[21] Lat. *honestum* (v. nota precedente).

[22] Lat. *summum bonum*.

força suficiente para assegurar a felicidade, nem por isso deixam de tratar as duas matérias[23] separadamente. De facto cada aspecto da questão deve ser desenvolvido com argumentações e aconselhamentos específicos, sobretudo os mais relevantes. Repara bem que não existe no discurso filosófico nenhuma sentença mais relevante, que nenhuma promessa a filosofia faz que seja mais rica de consequências significativas. O que é que ela nos promete? Bons deuses! <Promete-nos> que conseguirá, caso obedeçamos às suas leis, que fiquemos para todo o sempre armados contra <os golpes> da Fortuna, que encontremos nela toda a ajuda necessária para termos uma vida boa e feliz, numa
20 palavra, para sermos sempre felizes. Ficará para outra ocasião observar o efeito desta promessa: para já entendo que é da máxima importância que <a filosofia> a faça. Xerxes, apesar de cumulado com toda a sorte de benesses e favores da Fortuna, insatisfeito com as suas forças militares de cavalaria e de infantaria, com a enorme multidão dos seus navios de guerra, com a quantidade infindável de ouro <que possuía>, propôs um prémio a quem inventasse uma nova forma de prazer; mas nem assim ficou satisfeito, porque a ganância nunca conhecerá limites. Eu, por mim, ofereceria antes um prémio a quem me proporcionasse os meios de acreditar ainda com mais firmeza <no poder da virtude>[24].

VIII 21 A. – Eu também desejaria o mesmo, mas tenho um pequeno pedido a fazer-te. Estou de acordo que as duas

---

[23] Ou seja, a definição de "bem moral" (*honestum*) e a definição de "bem supremo" (*summum bonum*).

[24] Isto é, Cícero quereria "acreditar ainda com mais firmeza" na tese que tem estado a discutir: que a virtude é só por si suficiente para assegurar ao homem a máxima felicidade.

proposições que enunciaste se implicam mutuamente, de modo que, se, por um lado, somente é um bem aquilo que é honesto, segue-se que a virtude é condição para a felicidade, e por outro, se a felicidade consiste na <posse da> virtude, segue-se que não existe outro bem para além da virtude. O teu amigo Bruto, todavia, baseando-se na autoridade de Aristo[25] e de Antíoco, não é da mesma opinião, pois embora pense <que a virtude é um bem>, admite que há outros bens para além da virtude.

M.– E então? Julgas que vou refutar as ideias de Bruto? 22

A. – Tu farás o que entenderes, não me cabe a mim traçar o teu programa.

M.– Depois veremos qual de nós dois, eu ou Bruto, pensa com maior coerência. O facto é que sobre este ponto tive muitas divergências com Antíoco, e ainda há pouco, quando passei por Atenas como chefe militar[26], discuti a mesma coisa com Aristo, em casa de quem fiquei hospedado. Era minha opinião que ninguém poderia ser feliz se sofresse de alguns males; ora o sábio poderia sofrer de alguns males desde que se admitisse a existência de males oriundos do corpo ou dos golpes da Fortuna. Objectavam-me eles, e Antíoco até escreveu muitos textos sobre isso, que a virtude só por si é capaz de fazer um homem feliz, mas não completamente feliz. Além disso, muitas coisas há que recebem o nome a partir da sua qualidade

---

[25] Aristo, irmão de Antíoco, ambos de Áscalon. Cícero, que já escutara Antíoco quando estudou em Atenas, teve em 50 a. C., ao passar por Atenas de regresso da Cilícia, ocasião de se encontrar com Aristo.

[26] Durante a sua missão na Cilícia, Cícero obteve alguns sucessos militares que lhe valeram, da parte das tropas, o título de *imperator* "chefe militar, general".

preponderante, mesmo que outras lhe faltem, como a força, a saúde, a riqueza, as honras, a glória, coisas estas que valem pela sua espécie, e não pela quantidade. O mesmo se passaria com a felicidade, que recebe o seu nome por ser o elemento preponderante, muito embora seja deficiente
23 em alguns aspectos. Não é estritamente necessário analisar agora esta argumentação, embora me pareça que ela não é de uma coerência absoluta. De facto eu não consigo compreender de que é que um homem feliz necessita para ser ainda mais feliz, pois, se para isto lhe falta alguma coisa, então esse homem não é feliz. E quanto ao argumento segundo o qual cada coisa é nomeada e entendida em função da sua parte preponderante, admito que haja casos em que tal se verifique. No entanto, dizem <estes nossos filósofos>[27] que há *três* espécies de males: um homem que esteja a sofrer de todos os males de *duas* espécies, isto é, que esteja submetido a todas as adversidades causadas pela Fortuna e cujo corpo esteja destroçado e oprimido por dores de toda a sorte, diremos dele que pouco lhe falta, já não digo para levar uma vida de completa felicidade, mas para ter uma vida feliz?

IX 24 Foi esta conclusão que Teofrasto não conseguiu sustentar.

Efectivamente, depois de ter estabelecido que as pancadas, a tortura, o sofrimento, a destruição da pátria, o exílio, a morte dos filhos têm a maior importância no sentido de tornarem a vida uma sucessão de desgraças, não se atreveu, depois, a empregar um tom elevado e vigoroso para exprimir estas suas ideias tão sem elevação e vigor. Não me importa decidir se com ou sem razão, mas que foi

[27] Antíoco e Aristo de Áscalon.

coerente, isso foi. Este o motivo por que eu não aceito que considerem válidas as premissas e se critiquem em seguida as conclusões <que delas decorrem>. Sucede que este filósofo[28], o mais coerente e conhecedor de todos, não é grandemente censurado por defender que existem três géneros de bens, mas recebe críticas de todos os lados sobretudo a propósito do seu ensaio *Sobre a felicidade*[29], no qual expõe com pormenor por que razão um homem torturado e cheio de dores, nunca poderá ser feliz. Consta até que ele escreveu nessa obra que *"a felicidade não trepa até à roda"* (que é um instrumento de tortura[30] usado pelos Gregos). É um facto que ele não diz precisamente isto, mas a ideia é a mesma. Tenho eu então o direito de 25
validar a sua afirmação de que os sofrimentos físicos, e bem assim as reviravoltas da fortuna, fazem parte do conjunto dos males, e depois zangar-me quando ele declara que nem todos os homens bons são felizes, porquanto todos os homens bons estão sujeitos aos acidentes que ele inclui no conjunto dos males? O mesmo Teofrasto é ainda censurado por todos os filósofos, quer nos livros quer nas aulas, porque, no seu trabalho intitulado *Calístenes*[31], mostrou apreciar muito esta máxima:

*É a Fortuna, não a sabedoria, que governa a vida!*[32]

---

[28] Teofrasto.

[29] No elenco das obras de Teofrasto estabelecido por Diógenes Laércio figura uma obra (perdida) Περὶ εὐδαιμονίας *Sobre a felicidade*, em um livro (Diógenes Laércio, V, 43).

[30] Cf. a "roda de Ixíon", um dos grandes criminosos submetidos no Tártaro a penas eternas.

[31] Sobre Calístenes, e sobre a obra de Teofrasto que tem o seu nome, v. supra, III, 21 (e a nota respectiva).

[32] Verso grego traduzido por Cícero, talvez oriundo de um drama satírico de Querémon (poeta de meados do séc. IV a. C.), v. J. Soubiran, *Cicéron – Aratea, Fragments poétiques*, p. 281, e a nota das pp. 292-3.

Dizem que nenhum filósofo compôs jamais uma frase mais desencorajadora do que esta, e têm certamente razão, mas quanto a mim <Teofrasto> não podia ter feito afirmação mais coerente <com o seu pensamento>. Se admitirmos como verdade que existem numerosos bens relativos ao corpo, e outros tantos não relativos ao corpo mas oriundos do acaso e da fortuna, não é lógico admitir que a Fortuna, que tem todo o poder sobre as coisas, quer as de origem externa quer as relativos ao corpo, é mais
26 importante do que o exercício da razão? Dar-se-á o caso de que preferimos imitar Epicuro? Este é autor de muitas sentenças brilhantes, embora não se preocupe grandemente com a coerência e com a lógica. <Por exemplo> enaltece a frugalidade[33]. Palavras dignas de um filósofo, mas se fosse um Sócrates, ou um Antístenes[34], a dizê-las, e não o homem que pensa ser o prazer o maior dos bens. Nega ainda que seja possível alguém levar uma vida feliz à margem da moral, da sabedoria e da justiça[35]. Nada de mais digno, de mais próprio da filosofia, não fosse o facto de *"moral, sabedoria e justiça"* terem por pano de fundo o prazer. Nada de mais verdadeiro do que afirmar *"que é muito diminuta a influência da Fortuna sobre o sábio"*[36]. Mas quem faz esta afirmação não é o mesmo <homem> que afirma ser a dor, não apenas o maior dos males, mas sim o único mal que existe? E <não é verdade> que, no próprio momento em que mais se gaba de ser capaz de fazer frente à Fortuna, pode estar a ser submetido às mais terríveis dores em todo o seu corpo?

---

[33] Lit. "a alimentação frugal" (lat. *tenuis uictus*).

[34] Antístenes de Atenas, discípulo de Sócrates, iniciador da escola Cínica (v. Diógenes Laércio, VI, 1-19).

[35] Epicuro, *Ratae sententiae* V (von der Muehll 1982).

[36] Epicuro, *ibidem* XVI.

Mais impressionantes ainda os termos usados por 27
Metrodoro sobre o mesmo tema: *"Invadi o teu espaço, Fortuna, conquistei-o, e bloqueei todas as vias de modo a que te não fosse possível aproximar-te de mim."* Belas palavras, caso as tivessem pronunciado Aríston de Quios ou Zenão, o Estóico, homens que apenas consideravam "mal" tudo quando fosse indigno[37]. Agora tu, Metrodoro, para quem a sede de todo o bem está nas vísceras e nas medulas, tu, que fundamentas o bem supremo no perfeito estado de saúde do corpo e na esperança real de assim o manteres, tu bloqueaste as vias de acesso à Fortuna? De que maneira? Num ápice podes ficar privado disso a que chamas "bem"[38].

Palavras deste teor seduzem as mentes pouco expe- X 28
rimentadas, e é por causa de sentenças similares que é enorme a multidão dos seguidores <de Epicuro>. Quem discute capazmente questões como as presentes deve tomar atenção, não ao que cada um diz, mas sim ao que seria lógico dizer. Por exemplo, no caso da premissa de que parti para a presente discussão, na qual afirmo que todos os homens de bem[39] são sempre felizes. É evidente o que pretendo significar quando falo em "homens de bem": são os homens dotados do pleno gozo de todas as virtudes, a quem umas vezes chamamos "sábios", e outras "homens de bem". Vejamos agora a que pessoas chamamos 'felizes'. Eu considero felizes os homens que gozam de <múltiplos> bens sem adjunção de nenhum mal. Quando dizemos que 29

[37] Lat. *turpe* "moralmente condenável, vergonhoso".

[38] O "bem supremo", a virtude, uma vez adquirida nunca mais pode perder-se, ao contrário da saúde, que num segundo pode sofrer uma completa alteração.

[39] Todos os "homens de bem" = lat. *omnis (homines) boni*, lit. "todos os homens bons".

alguém é 'feliz' esta palavra não implica outra coisa senão um conjunto completo de bens de que foram eliminados todos os males. Ora este conjunto será inacessível à virtude caso exista alguma parcela de bem para além dela mesma. <Em contrapartida> ficará sujeita a uma multidão de males, se é que de facto são males a pobreza, o nulo relevo e a modéstia da posição social, a solidão, a perda dos familiares, as intensas dores físicas, a saúde deficiente, a invalidez, a cegueira, a ruína da pátria, o exílio, enfim, a servidão. Ora o sábio pode ver-se exposto a estas numerosas e graves situações, e muitas outras ainda há que podem verificar-se; todas elas podem, de facto, ser conjunturas casuais em que o sábio pode ver-se enredado. Se acidentes como estes são 'males', quem pode asseverar que o sábio será sempre feliz, uma vez que é possível ter de
30 defrontar-se com todos eles ao mesmo tempo? Não é fácil para mim aceitar que o meu amigo Bruto, que os nossos mestres comuns[40], que os notáveis <filósofos> antigos, Aristóteles, Espeusipo, Xenócrates, Pólemon[41], declarem que o sábio é sempre feliz e <ao mesmo tempo> afirmem que são males aquelas situações que acima enumerei. Se na realidade os deslumbra este nobre e formoso título de 'sábio', tão digno como ele é de um Pitágoras, de um Sócrates, de um Platão, então devem persuadir a sua mente a desprezar tudo quando a seduz com o seu brilho, <como sejam> a força, a saúde, a beleza, a riqueza, as honras, o poder, e não dar o mínimo valor aos seus contrários; deste modo poderão proclamar com voz sonora que não se

[40] Como Antíoco de Áscalon e o seu irmão Aristo.

[41] Aristóteles, fundador do Perípato, e os três escolarcas da Academia que se sucederam a Platão.

deixam atemorizar nem pelas agressões da Fortuna, pelas opiniões do vulgo, pelo sofrimento ou pela pobreza, que tudo o que lhes diz respeito depende <exclusivamente> de si mesmos, que não existe nada que considerem 'bens' que escape ao seu controlo. Não é de modo algum admissível 31
fazer afirmações deste nível, dignas de um carácter forte e elevado, e depois classificar as coisas em 'boas' e 'más' seguindo o mesmo critério que o vulgo. Até Epicuro se deixou entusiasmar por esta forma de glória, a ponto de, se os deuses o consentirem, pensar que o sábio é sempre feliz. Ficou encantado com a nobreza destes pensamentos, mas nunca pensaria deste modo se escutasse as suas próprias doutrinas. O que pode haver de mais incoerente do que o mesmo homem que considera a 'dor' como o maior, talvez até o único 'mal', afirmar depois que o sábio, mesmo que presa de insuportáveis dores, exclamará: *"Como tudo isto é agradável!"*[42] Não é por sentenças suas isoladas que os filósofos devem ser avaliados, mas sim pela coerência e a constância <do seu pensamento>[43].

A. – Estás quase a convencer-me a dar-te razão. Em XI 32
todo o caso repara bem se a tua coerência não deixa algo a desejar.

M. – Onde queres chegar?

A. – Li ainda há pouco tempo o quarto livro do teu diálogo sobre *As últimas fronteiras*[44]. Fiquei com a ideia de que tu, ao argumentares contra Catão, pretendias provar

---

[42] Cf. supra, II, 17, o passo em que Cícero atribui estas palavras ao sábio mesmo que torturado dentro do 'touro de Fálaris'.

[43] Sobre este tema merece uma leitura o diálogo de Séneca que tem por título *De constantia sapioentis* "A constância (ou: coerência) do sábio".

[44] Trata-se do tratado *De finibus bonorum et malorum* "As últimas fronteiras do bem e do mal".

(e nisto estou de acordo contigo) que Zenão apenas difere dos Peripatéticos devido à sua nova terminologia[45]. Se assim é, e se de facto é coerente com a teoria de Zenão que a virtude tem só por si força bastante para tornar feliz a vida do homem, por que razão não hão-de os Peripatéticos defender a mesma ideia? O importante, penso eu, é analisar o conteúdo, não as palavras.

33 M. – Estás a recorrer neste nosso diálogo a documentos por mim assinados, e servem-te de testemunhas as palavras que em outras ocasiões eu possa ter dito ou escrito. Este modo de agir é válido quando a discussão gira sobre a interpretação de textos legais preexistentes. Sucede, porém, que nós vivemos o dia-a-dia, e quando alguma ideia impressiona, pela sua probabilidade, a nossa mente, fazemo-la nossa, e, por isso mesmo, somos os únicos que pensamos livremente[46]. No entanto, dado que há pouco estive a falar em coerência, entendo que neste momento não é necessário investigar se é verdade aquilo que pensavam Zenão e o seu discípulo Aríston <de Quios>[47], isto é, que o único bem existente é o 'bem moral'[48], mas sim se, no caso de <essa tese> corresponder à verdade, <é ou não coerente com ela>[49] que apenas da virtude depende termos ou não
34 uma vida feliz. Concedamos, portanto, a Bruto o direito a

---

[45] V. *De finibus* IV, 56-58.

[46] Cícero reitera nestas palavras a sua posição como filósofo adepto do cepticismo académico (via o probabilismo defendido por Carnéades). No texto latino, Cícero emprega a primeira pessoa do plural, *nós*, que nós leitores podemos interpretar literalmente (nós = eu, Cícero, e os demais seguidores desta corrente filosófica), ou como um 'plural de autor' (nós = eu, Cícero). Seja qual for o caso, este passo é uma das diversas ocorrências na obra de Cícero em que este reivindica a sua liberdade de pensamento.

[47] Cf. supra, § 27.

[48] Lat. *honestum*.

[49] Texto inseguro no pormenor, embora claro na ideia.

pensar que o sábio é sempre feliz: caber-lhe-á a ele averiguar a sua coerência <lógica>; de resto quem haverá mais do que Bruto que seja digno de pronunciar uma tal sentença? Eu, por mim, mantenho a minha posição: o sábio é absolutamente feliz!

E se Zenão de Cício, um obscuro estrangeiro inventor **XII**
de termos técnicos[50], aparenta ser um intruso entre os antigos filósofos, podemos invocar como garante da profundidade desta sua sentença a autoridade de Platão, em cuja obra ocorre várias vezes a máxima: *que não existe outra coisa a que chamemos bem para além da virtude.* Por exemplo, no *Górgias* alguém perguntou a Sócrates se considerava feliz Arquelau, filho de Perdicas, que era na altura tido como o mais afortunado dos homens. Sócrates respondeu: *"Não sei, nunca conversei com ele!" "Como* **35**
*é? Então não tens outra maneira de o saber?" "Nenhuma maneira." "Que dizes? Nem sequer do Grande Rei dos Persas podes dizer se é feliz, ou não?" "Como é que hei-de poder, se não sei até que ponto ele é um homem sabedor, e um homem de bem?" "Queres dizer que, para ti, é nesses aspectos que reside a felicidade?" "Mais ainda, em meu entender os homens de bem são felizes, e os perversos são infelizes." "Arquelau, portanto, é um desgraçado?" "Se for injusto, com toda a certeza!"*[51]

---

[50] Alusão à ideia de que Zenão "pensa o mesmo que Aristóteles", sendo a única diferença entre eles a "nova terminologia" inventada por Zenão.

[51] Este pequeno diálogo reproduz, quase *ipsis uerbis*, a troca de palavras que se pode ler no *Górgias* de Platão travada entre Polo e Sócrates (v. *Górgias*, 470 d-e). Polo afirmara previamente que "muitos homens injustos há que nem por isso deixam de ser felizes", e cita como exemplo Arquelau, tirano da Macedónia desde 413 a. C. Apesar das suas injustiças, Arquelau era aliado de Atenas, e recebeu na sua corte intelectuais atenienses de relevo como Eurípides, Timóteo e talvez Tucídides.

Não é evidente que Sócrates faz depender a felicidade apenas da virtude?

36 E não é verdade que no *Epitáfio*[52] se exprime quase nos mesmos termos? Diz ele: "*Aquele homem que forja por e para si mesmo todas as condições indispensáveis à conquista da felicidade, sem que estas estejam dependentes da boa ou da má fortuna de outros e, portanto, andem à deriva conforme seja a sorte destes outros, <um tal homem> dispõe do método ideal de conseguir a felicidade. Esse será verdadeiramente moderado, corajoso, sábio, aceitará todos os bens, especialmente os filhos, que para ele nasçam ou para ele pereçam, e obedecerá ao antiquíssimo preceito*[53]*, sem demasiado se alegrar nem demasiado se entristecer, uma vez que é em si mesmo que coloca toda a sua esperança.*" Destas palavras de Platão, como de uma fonte sagrada e venerável, brotará, portanto, todo o nosso discurso.

XIII 37 E que melhor ponto de partida poderíamos nós encontrar do que a natureza, a mãe comum de todos nós? Quis esta que tudo quanto gerou, quer fosse animal, quer fosse uma das plantas que da terra nascem e à terra se prendem com as suas raízes, atingisse a perfeição[54] dentro do seu

---

[52] Nome por que também é conhecido o diálogo de Platão que tem por título *Menéxeno*. A designação *Epitáfio* deriva de nele se debater a questão dos "discursos fúnebres" em honra dos soldados mortos na guerra, os quais, entre outras funções, constituem uma oportunidade de enaltecer os valores básicos da cidade de Atenas. O modelo de discurso fúnebre ("epitáfio") que Sócrates recita para conhecimento de Menéxeno e ocupa a maior parte do texto é dado como tendo sido composto por Aspásia de Mileto, a célebre hetera amante de Péricles, que o comunicou a Sócrates, e por este foi memorizado (Platão, *Menéxeno*, 236 d-249 c; o passo aqui reproduzido por Cícero encontra-se nas pp. 247 e-248 a).

[53] Trata-se da máxima Μηδὲν ἄγαν "Nada em excesso", uma das gravadas na parede do templo de Delfos.

[54] Em termos aristotélicos, se realizassem *em acto* com todas as qualidades que tinha desde sempre em *potência*.

género. Por isso é que as árvores, as videiras e aquelas plantas rasteiras que não se erguem acima do chão, umas permanecem sempre verdes, outras, depois de perderem a folhagem no Inverno, recuperam o seu revestimento com o calor da Primavera, sem que nenhuma haja que não ganhe novas forças a partir de um impulso interno e das sementes que cada espécie traz consigo, e que lhe permitem manifestar-se sob a forma de flores, de grãos ou de frutos, e em todas as espécies, salvo se alguma força exterior o impeça, todas as suas potencialidades se realizam. 38

É nos animais, contudo, que mais facilmente se pode observar a força da própria natureza, dado o facto de esta os ter dotado de sentidos. Assim é que a natureza destinou alguns animais a serem nadadores e a habitarem na água, a outros permitiu-lhe que voassem livremente pelo céu; há também os que rastejam, os que caminham e destes últimos há-os que vivem solitários e outros em grupos, uns são selvagens, outros mansos, alguns ainda há que vivem escondidos no interior da terra. Cada um deles mantém-se fiel ao seu carácter peculiar e, como não pode adoptar um modo de vida próprio de uma outra espécie animal, permanece submetido à lei natural. E assim como aos animais a natureza deu a cada um uma particularidade distintiva, que cada animal conserva sem nunca a perder, assim também ao homem deu uma característica que o superioriza; a verdade, todavia, é que, para avaliar um carácter superior, é necessário um termo de comparação; ora sucede que a mente humana, emanada da mente divina, não sofre comparação com nenhuma entidade senão com a divindade, se não é sacrilégio dizê-lo! Ora a mente humana, se for 39

<devidamente> cultivada, se a sua acuidade for apurada de modo a não deixar-se cegar pelo erro, tornar-se-á uma mente perfeita, isto é, a razão absoluta, por outras palavras, identificar-se-á com a virtude. Logo, se todo o ente a que nada falta é feliz, e aquilo que no seu género é perfeito e completo, e se esta particularidade é a característica da virtude, segue-se sem qualquer dúvida que todos <os entes> que atingem a virtude são felizes.

Quanto a este ponto estou de acordo com Bruto, que é como quem diz, com Aristóteles, Xenócrates, Espeusipo, Pólemon[55]. Só que a mim parecem-me, não só felizes, mas
40 felicíssimos. A quem conta com os seus bens pessoais[56], o que lhe falta para ser feliz? E quem não pode contar com eles, como será feliz? Ora não pode necessariamente contar com eles todo o homem que divide os bens em três classes[57].

XIV Poderá alguém confiar em que a saúde se manterá inalterável? E na estabilidade da Fortuna? Ora ninguém pode ser feliz senão contar com um bem estável, fixo, permanente. E qual dos bens <comuns> apresenta estas características? Parece-me bem adaptado a este tipo de pessoas[58] o dito daquele homem da Lacónia a propósito de um mercador que se gabava de ter muitos navios seus de comércio dispersos ao longo de todas as costas: *"Não me parecem desejáveis esses teus bens dependentes das amarras."*[59]

---

[55] Cf. supra, § 30, em que se conserva a ordem correcta dos sucessores de Platão: Espeusipo, Xenócrates, Pólemon; Aristóteles é um caso à parte.

[56] Não confundir "bens pessoais" com 'propriedades, posses, património'; os bens pessoais de cada um são as qualidades da sua mente, ou seja, a virtude.

[57] Os Peripatéticos dividem os bens em "bens da mente" (ou da alma), "bens do corpo", e "bens exteriores", isto é, dependentes da Fortuna.

[58] Isto é, aqueles que "dividem os bens em três classes".

[59] Cf. Plutarco, *Ditos dos Lacedemónios*, 234 F 48: *Um certo homem da Lacónia comentou a um outro, que gabava a felicidade de Lâmpis de Egina*

Nada do que contribui para a felicidade pode ser coisa susceptível de perder-se: alguém duvida que seja assim? Dos elementos em que consiste a felicidade nenhum deve ficar ressequido, nenhum deve extinguir-se, nenhum cair por terra, pois quem viver no temor de perder algum deles nunca pode ser feliz. Por "feliz" entendemos o homem que **41** vive em segurança, inabalável, protegido, imune não só a pequenos medos insignificantes, mas inacessível a toda a espécie de medo. Assim como chamamos "inocente" não a quem não faz *muito mal* a outrem, mas a quem não faz *nenhum mal*[60], assim devemos considerar "sem medo", não quem tenha 'pouco medo', mas sim quem 'não tem medo algum'. A que chamamos nós "coragem" senão ao estado mental de alguém que se mostra paciente[61] no afrontar de um perigo, de um esforço ou de uma dor, e que, além disso, não sente o menor medo? Ora nada disto se verificaria se não se desse o caso de todo o bem consistir <apenas> na virtude[62].

Como pode conseguir a tão desejada e tão procurada **42** serenidade (por 'serenidade' entendo agora a ausência total de desgostos indispensável à felicidade) um homem

---

*por aparentar ser homem de grandes riquezas, pois tinha numerosos navios de comércio: Não me interessa grandemente uma felicidade presa por cordas"* (*Moralia*, ed. loeb, III, p. 410).

[60] "Inocente", que hoje se entende correntemente no sentido de "não culpado", significava em latim "(alguém) que não prejudica – *nocet* – os outros, que não faz mal a ninguém"; poderíamos até dizer, para manter de alguma forma o nexo etimológico, "que não é nocivo".

[61] "Paciente" no sentido de alguém capaz de suportar os maiores sofrimentos sem que isso lhe diminua a capacidade de resistência e de resolução.

[62] No texto latino: *in honestate* "na honestidade"; mas *honestas*, tal como *honestum*, também usado várias vezes por Cícero, corresponde ao que chamamos com frequência o "bem moral", que, em última análise se confunde com a virtude.

que está, ou pode vir a estar exposto a toda a espécie de males? Como pode ser altivo, nobre, capaz de considerar sem importância todas as eventualidades que podem apresentar-se a um homem, como <pode> corresponder ao nosso conceito de "sábio", alguém que não considere que tudo isto depende apenas de si mesmo? Os Lacedemónios puderam responder às cartas de Filipe[63], que os ameaçava de impedi-los de toda e qualquer acção, perguntando-lhe se também os proibia de morrer: uma tal firmeza de carácter não será muito mais fácil de encontrar num sábio como nós o concebemos do que numa cidade inteira? Pois bem, a esta coragem de que estou falando juntemos agora a moderação[64] com o encargo de regular todas as comoções: a um homem cuja coragem o liberta do desgosto e do medo e cuja moderação o afasta do desejo, além de não o deixar cair em entusiasmos desregrados, o que lhe falta para assegurar a felicidade? Seria agora a ocasião de provar que estes resultados se devem à virtude se não se desse o caso de eu já ter explanado esta questão nas jornadas precedentes.

**XV 43** Como as perturbações mentais arrastam consigo a miséria[65], enquanto a tranquilidade proporciona à vida a felicidade, e dado ainda que é dupla a motivação das perturbações, uma vez que o desgosto e o medo decorrem de coisas que julgamos serem males, e o entusiasmo des-

---

[63] Filipe II, rei da Macedónia. Plutarco recorda um dito de um certo espartano, Damindas, que, quando alguns anteviam os perigos que para Esparta poderia representar a invasão do Peloponeso por Filipe, exclamou: *"Seus andróginos! Se não tivermos medo da morte o que podemos sofrer assim de tão terrível?"* (Plutarco, *Ditos dos Lacedemónios*, 219 F = *Moralia*, ed. Loeb, vol. III, p. 314).

[64] Lat. *temperantia* = temperança, moderação.

[65] Lat. *miséria* = desgraça, infelicidade.

regrado e o prazer de coisas que julgamos erradamente serem bens; e dado ainda que tudo isto se contrapõe a toda a espécie de decisão racional, tu, se encontrares um indivíduo isento, solto, livre de solicitações tão prementes além de tão discordantes e contraditórias entre si, hesitarás em julgá-lo "feliz"? Ora bem, é sempre este o estado de espírito do sábio, logo o sábio é sempre um homem feliz.

Por outro lado todo o bem proporciona alegria; tudo quanto produz alegria deve causar satisfação e orgulho; e neste caso deve ser também motivo de glória[66]; se é motivo de glória, então será digno de louvor; mas tudo quanto merece louvor é <necessariamente> honesto; logo, tudo quanto é um bem será <necessariamente> honesto[67]. Mas 44
os que <os outros filósofos> enumeram como sendo 'bens', nem eles próprios qualificam de 'bens morais'; só é um 'bem', portanto, o que for 'honesto'; donde se tira a conclusão que a felicidade depende exclusivamente do 'bem moral'[68]. Isto implica que não devem ser chamados nem contados como 'bens' os que mesmo o mais infeliz dos homens pode possuir em abundância. Ou hesitas tu que 45
um indivíduo bem dotado de saúde, robustez, beleza, sen-

---

[66] Não deve confundir-se *gloria* "glória, fama, boa reputação" com qualquer forma despropositada e tonta de vaidade, à maneira do plautino soldado fanfarrão, o *miles gloriosus* que apregoa as suas tão hiperbólicas quanto inexistentes façanhas para impressionar o público feminino, ou da *glória de mandar* com razão repreendida pelo camoniano Velho do Restelo. A 'glória' romana é um valor objectivo que acompanha todo o cidadão que põe a sua 'virtude' ao serviço da comunidade; a glória de um grande homem transborda e alarga-se a todos os concidadãos de quem merece. – Sobre o conceito romano de *gloria*, v. Hans Drexler, *Politische Grundbegriffe der Römer*, 1988, pp. 49-54.

[67] Observe-se este curioso exemplo de sorites (cf. outro exemplo supra, III, § 14.

[68] Lat. *honestas* = *honestum* = 'honesto / honestidade / bem moral (moralidade).

tidos escorreitos e de grande acuidade, dotado ainda, se quiseres, de agilidade e de velocidade, e também de riquezas, honras, comandos <militares>, poder, glória, se o homem que possui todas estas características for injusto, excessivo em tudo, ou medroso, de inteligência entorpecida ou mesmo nula, hesitas tu, <repito>, em dizer que é um infeliz? Que espécie de bens são então esses que podemos possuir e continuar infelizes? Repara neste exemplo: assim como um montículo de grãos é formado <por grãos> da mesma espécie, assim também a felicidade deve resultar de elementos da mesma natureza <que ela>. Nestas condições a felicidade deve ser o resultado exclusivo de bens de natureza moral; de uma mistura de elementos dissimilares[69], porém, nada pode resultar que seja 'honesto'; mas se faltar <o elemento> 'honesto' como pode obter-se a felicidade? Na realidade, tudo quanto for um 'bem' é desejável; tudo quanto é 'desejável' é digno de apreço; tudo o que for apreciável deve ser considerado grato e bem vindo. Logo devemos também reconhecer-lhe dignidade. Neste caso, será necessariamente digno de louvor; todo o 'bem', portanto, é digno de louvor. Daqui infere-se que apenas é um 'bem' tudo aquilo que for 'honesto' [70].

**XVI 46** Se não formos rigorosos na terminologia acabaremos por chamar 'bens' a muita coisa. Não falo sequer da riqueza, que não incluo no número dos 'bens' porque é acessível a qualquer um, por muito indigno que seja. Ora o que for um 'bem' não pode estar ao alcance de qualquer. Não falo da reputação e da popularidade resultante da opinião

---

[69] Isto é, de 'bens' de natureza moral combinados com falsos bens (como saúde, riqueza, etc., numa palavra, aquelas coisas que os Estóicos colocam na categoria dos 'indiferentes').

[70] Outro exemplo de sorites.

comum de gente ignorante e desonesta. Estas outras coisas, apesar do seu diminuto valor, são necessariamente chamadas 'bens', tais como uns dentes brancos, uns olhos bonitos, uma tez de cor agradável, e aqueles outros atributos que Anticleia gabou em Ulisses na cena em que lhe lavou os pés[71]:

*"Um modo tranquilo de falar, uma pele agradável"*[72].

Se a isto tomarmos por 'bens' em que aspecto é que a seriedade do filósofo se mostrará mais séria e profunda do que a opinião do vulgo e a linguagem dos ignorantes?

Pode objectar-se que os Estóicos chamam 'promo- 47
vidos' ou 'preferíveis' a factores que os outros apelidam de 'bens'[73]. É certo, <os Estóicos> exprimem-se assim, mas não afirmam que estas coisas[74] contribuam <decisivamente> para a felicidade, ao passo que os outros dizem que sem elas não há felicidade, ou então, caso haja alguma felicidade, pelo menos não será a máxima possível. Ora o que nós procuramos é a máxima <felicidade> possível, objectivo que encontramos confirmado na bem conhecida

---

[71] Confusão de Cícero: Anticleia era a mãe de Ulisses (já falecida quando o herói regressou a Ítaca), e quem lhe lavou os pés foi a sua antiga ama, de nome Euricleia.

[72] Verso da tragédia de Pacúvio *Niptra* "O banho" (ed. Warmington, *R. O. L.*, II, p. 266, v. 269). Trata-se da cena provinda da *Odisseia* em que Euricleia lava os pés do desconhecido hóspede, em quem, a pouco e pouco, acaba por reconhecer que não é outro senão Ulisses (XIX, vv. 361 ss.).

[73] Esta discussão, terminológica, e não só, sobre a classificação das coisas em 'boas', 'más', e 'indiferentes', e, dentro da classe dos 'indiferentes', a distinção entre coisas 'preferíveis' (προηγμένα) ou 'rejeitáveis' (ἀποπροηγμένα), o comentário aos termos gregos empregados por Zenão e aos termos latinos sugeridos por Cícero para melhor os traduzir já fora amplamente tratada no anterior diálogo *De finibus* (v. III, §§ 50 e ss.). – Os 'outros' aqui aludidos são os Peripatéticos.

[74] As coisas "preferíveis", ou "vantajosas".

demonstração de Sócrates. A argumentação deste 'príncipe da filosofia' processava-se assim: tal como for a configuração da mente de cada homem assim será o homem; tal como for o próprio homem assim será a sua linguagem; os actos corresponderão à linguagem, e toda a vida corresponderá aos actos[75]. Por outro lado, a configuração da mente de um homem de bem é digna de encómio; logo a vida de um homem de bem é digna de encómio, e se é digna de encómio é porque é conforme à moral[76]. Daqui se conclui que a vida dos homens de bem é <uma vida de> felicidade.

**48** Sirvam-me de testemunhas os deuses e os homens: não é verdade que nos nossos precedentes diálogos ficou perfeitamente esclarecido – a menos que tenhamos dialogado apenas para nos distrairmos e matarmos o tempo! – que o sábio está sempre liberto de todas as agitações da mente a que eu chamo 'perturbações'[77], e que no seu espírito vigora sempre uma inalterável tranquilidade?[78] Não é verdade, portanto, que um homem equilibrado, firme, constante, imune ao medo, ao desgosto, aos entusiasmos vazios[79] e aos desejos será <necessariamente> feliz? Ora o sábio será sempre um homem com estas qualidades, logo será sempre feliz. Sim, porque será impossível a um

---

[75] Cf. Platão, *República*, 400 c-d.

[76] "Conforme à moral" = lat. *honesta*.

[77] As 'perturbações mentais' discutidas nos Livros III e IV, a que os Estóicos chamam também 'paixões (da alma)'.

[78] Recorde-se a propósito, uma vez mais, o diálogo de Séneca *De tranquillitate animi*.

[79] Tradução correspondente ao texto adoptado por Pohlenz: *sine alacritate futtili*, em que *futtili* é uma conjectura de Bentley (ocasionada pela ocorrência deste mesmo sintagma supra IV, 37). Nos mss. a lição corrente é *sine alacritate ulla* "sem nenhum entusiasmo", adoptada pelos editores que utilizámos.

homem de bem não regular todos os seus actos e sentimentos pelo critério de que sejam dignos de encómio; esse homem terá como finalidade alcançar a felicidade; ora a felicidade é digna de encómio; nada, porém, é digno de encómio na ausência da virtude; a felicidade, por conseguinte, alcança-se através da virtude.

Pode chegar-se a esta conclusão por esta outra via: **XII 49**
nem numa vida de infelicidade, nem numa que não seja nem infeliz nem feliz existe o que quer que seja que mereça enaltecer-se ou de que devamos gabar-nos. Há vidas, contudo, em que este ou aquele aspecto merece ser enaltecido, gabado, posto em relevo. Por exemplo, na de Epaminondas[80]:

*Foi a minha estratégia que abateu a glória de Esparta*[81],

ou na do Africano[82]:

*Desde onde nasce o Sol, passando pelos pauis de Meótis*[83],
*Ninguém há cujos feitos se assemelhem aos meus*[84].

Se isto é assim, a felicidade deve ser gabada, enalte- **50**
cida, posta em relevo; nenhuma outra coisa há que mereça ser enaltecida e posta em relevo. A partir destas premissas podes ver que consequências tirar: em particular que, se a felicidade não for equivalente à honestidade[85], então *deve-*

---

[80] Exemplo muitas vezes citado por Cícero nestes 'diálogos': I, 4; I, 33; I, 110; I, 116; II, 59, além do presente passo.

[81] Tradução por Cícero do primeiro verso de um epigrama que, segundo Pausânias regista (IX, 15, 6), estava gravado na estátua de Epaminondas em Tebas (v. Soubiran, 1972, p. 294, notas 7 e 8).

[82] Públio Cornélio Cipião Africano I.

[83] O mar de Azofe (Azov).

[84] Énio, *Epigramas*, 1-2 (Warmington, *R. O. L.*, I, p. 400).

[85] Lat. *(uita) honesta*.

*rá haver* algo que seja superior à felicidade; ora <os Peripatéticos> admitirão sem dúvida que a vida segundo a moral será superior. Deste modo *existirá* <*de facto*> alguma coisa de superior à felicidade. Haverá coisa mais absurda do que esta conclusão? Então eles reconhecem que os vícios têm potência suficiente para tornar a vida infeliz, e não admitem que uma potência igual tem a virtude para tornar a vida feliz? É um facto, porém, que de proposições contrárias deduzem-se conclusões contrárias.

51 Neste momento tenho vontade de perguntar o que significa a famosa balança de Critolau[86]: <este filósofo> punha num dos pratos da balança os 'bens da mente', no outro os 'bens do corpo' e os '<bens> externos', e pensava que o prato dos bens da mente pesava de tal maneira que até empurrava para baixo tanto a terra como os oceanos.

XVIII Não entendo o que impede <Critolau>, ou Xenócrates, o mais grave dos filósofos, eles, que dão a maior importância à virtude e depreciam e rejeitam tudo o mais, de atribuir à virtude não só a conquista da felicidade, mas mesmo a da suprema felicidade. É que, se assim não fizer-

52 mos, o resultado será o desaparecimento da virtude. De facto, quem não está imune ao desgosto, necessariamente também o não estará ao medo (uma vez que o medo é a expectativa ansiosa de um futuro desgosto); e quem está sujeito ao medo também o estará à ansiedade, à timidez, ao pânico, à cobardia; tal homem, portanto, deixar-se-á de vez em quando vencer, em lugar de aceitar como seu o preceito enunciado por Atreu:

---

[86] Critolau, peripatético (séc. II a. C.), um dos participantes da "embaixada dos filósofos" a Roma em 155 a. C.

*Preparem-se para agir na vida como homens que não*
*[conhecem a derrota*[87].

Um tal homem será, como disse, derrotado, e não será apenas derrotado, mas reduzido à servidão. Ora nós pretendemos que a virtude seja sempre livre, e sempre invencível; sem estas qualidades, a virtude não existirá.

Por outro lado, se a virtude tem capacidade suficiente **53**
para nos ajudar a viver bem[88], tem-na também para nos proporcionar uma vida feliz; há também na virtude <capacidade> bastante para vivermos com coragem; se <vivermos> com coragem, teremos grandeza de alma quanto baste para nunca nos deixarmos aterrorizar por coisa alguma e sermos sempre invencíveis. O resultado será que nunca nos teremos de arrepender de nada, nem de nada sentiremos a falta, que nada, enfim, nos causará embaraços; tudo, <pelo contrário>, correrá bem, sem problemas, com sucesso, logo com felicidade. A virtude é suficiente para nos proporcionar viver com coragem; logo é quanto basta para sermos felizes. Por conseguinte, assim **54**
como a insipiência, ainda que consiga obter o que deseja, nunca se dará por satisfeita com o que conseguiu, assim também a sabedoria está sempre contente com o que tem à mão, e nunca tem de arrepender-se de si mesma.

Julgas tu que o único consulado de C. Lélio[89], e mesmo **XIX**
esse depois de já ter sido rejeitado (se é que, quando um

---

[87] Verso de uma tragédia incerta (Warmingnton, o. c., p. 612), mas que talvez tivesse pertencido ao *Atreu* de Ácio, dada a observação de Cícero a propósito.

[88] "Viver bem" em sentido ético, não em sentido material como se usa correntemente.

[89] Gaio Lélio, cognominado "O Sábio", amigo íntimo de Cipião Emiliano, foi apenas uma vez eleito para o consulado em 140 a. C.

homem sábio e bom como ele era é derrotado nas urnas, não será mais o povo do que ele quem deve queixar-se da rejeição!)[90] – <repito a pergunta>: o que preferirias tu, se isso fosse possível, ser cônsul uma só vez como Lélio, ou
55 sê-lo quatro vezes como Cina[91]? Não tenho dúvidas de qual seja a tua resposta: sei bem com quem estou falando. Aliás, eu nunca faria a mesma pergunta a qualquer um. Um outro que não tu, decerto, me responderia, não só que preferiria quatro consulados a um só, mas que antes quereria um único dia de Cina à vida inteira de numerosos homens célebres. Se Lélio tocasse em alguém com um dedo sofreria castigo por esse gesto; pela sua parte Cina mandou decapitar o seu colega no consulado, Cn. Octávio[92], e ainda P. Crasso[93], L. César[94], homens de grande nobreza, cuja virtude era bem reconhecida tanto em períodos de paz como de guerra, M. António[95], o mais eloquente de todos os oradores que eu ainda escutei, C. César[96], em quem me parece ver incarnado um modelo

---

[90] Note-se o anacoluto: a frase inicia-se com uma construção sintáctica que não é levada até ao fim, pelo que, depois do nosso acrescento *<repito a pergunta>* a frase prossegue com uma construção distinta. Em esquema teremos: 1) *Julgas tu que …. <repito a pergunta>* 2) *mas afinal o que preferirias tu…?*

[91] Lúcio Cornélio Cina, apoiante de Mário na chefia chamado 'partido popular', foi eleito quatro vezes seguidas (de 87 a 84 a. C.) para a suprema magistratura, V. Tito Lívio, *Periochae librorum LXXIX, LXXXIV,* Veleio Patérculo, II, 20-24.

[92] Cônsul em 87 (como Cina), cuja política tentou contrariar; quando as forças reunidas de Cina e de Mário entraram em Roma, foi executado.

[93] Pai do triúnviro; suicidou-se para escapar aos soldados de Mário (87 a. C.).

[94] Lúcio Júlio César Estrabão, cônsul em 90 a. C.

[95] Marco António, um dos maiores oradores da geração precedente à de Cícero, que lhe concedeu um lugar de relevo no *De oratore*.

[96] Gaio Júlio César Estrabão, irmão de Lúcio, citado na nota 92, morto também por ocasião das proscrições ordenadas por Cina e por Mário. Também personagem do *De oratore*.

de humanidade, de humor, de gentileza, de elegância. E chamamos 'feliz' <a Cina>, que mandou matar todos estes homens? A mim, pelo contrário, parece-me que ele foi não apenas infeliz por ter cometido tais actos[97], mas sobretudo porque a sua acção política lhe forneceu o direito[98] de os cometer impunemente. A verdade é que ninguém tem o direito de cometer crimes, mas nós fazemos um mau uso da linguagem e dizemos que alguém 'tem o direito de', quando tem 'a possibilidade' de cometer um certo acto.

E quando pensamos nós que Mário teria sido mais 56
feliz, quando compartilhou a glória de ter vencido os Cimbros com o seu colega Cátulo[99], quase um segundo Lélio, tal a semelhança que me parece existir entre os dois, ou quando, no decorrer da guerra civil, irritado contra os familiares e amigos de Cátulo que por este intercediam, respondeu não uma, mas várias vezes: *"Que morra!"*? Mais feliz foi, nesta situação, aquele que obedeceu a tão criminosas palavras, do que o outro, o que deu a celerada ordem. Não há dúvida de que mais vale sofrer uma injustiça do que praticá-la; do mesmo modo, quando a morte já se aproxima caminhar um pouco ao seu encontro como fez Cátulo, é preferível ao comportamento de Mário, que ao

---

[97] Tese de Sócrates: mais vale sofrer uma injustiça do que cometê-la.

[98] Para esta ideia de 'ter o direito' de fazer alguma coisa o latim emprega o verbo impessoal *licet* 'é lícito' a alguém fazer determinado acto. O uso incorrecto a que se refere Cícero consiste em dar ao verbo impessoal *licet* um sentido semelhante ao do verbo pessoal *posse*, ou seja, dizer *licet alicui x.* 'é lícito a alguém fazer x.', 'alguém tem o direito de fazer x.' emprega-se com o mesmo sentido de *aliquis potest x.* 'alguém pode, tem o poder de fazer x.'.

[99] Quinto Lutácio Cátulo, cônsul em 102 a. C., em que teve por colega C. Mário. Foi o pai do homónimo Q. Lutácio Cátulo que figura como personagem nos diálogos de Cícero, *Hortênsio*, *Cátulo* (perdido) e *Luculo*. Suicidou-se também em 87 em consequência dos tumultos ocorridos nesse ano.

ordenar a morte de um homem como Cátulo obscureceu a glória dos seus seis <primeiros> consulados e conspurcou os últimos dias da sua própria vida.

XX 57 Dionísio foi tirano de Siracusa durante trinta e oito anos, uma vez que tomou o poder aos vinte e cinco anos[100]. Como era bela esta cidade, como era opulento o Estado que ele dominava e reduzia à servidão! No entanto, de acordo com o testemunho de grandes escritores, consta que ele era um homem de grande frugalidade pessoal, activo e hábil na condução do governo, mas por natureza mau e injusto, o que faz com que todos quantos saibam apreciar a verdade não podem deixar de julgá-lo infeliz. As coisas mesmas que mais desejava não as podia obter,

58 apesar de se julgar omnipotente. Era um homem descendente de boas famílias, até mesmo de classe elevada (embora quanto a este ponto os historiadores não sejam unânimes), tinha muitos amigos entre os seus contemporâneos, além de excelentes relações com os parentes próximos; tinha ainda à sua volta numerosos adolescentes, seus amantes como é costume entre os Gregos, mas mesmo assim não confiava em ninguém, e preferia recorrer para seus guardas de corpo a escravos de famílias abastadas a quem ele concedia a liberdade, além de aventureiros bárbaros e selvagens. Assim, em resultado do seu injusto desejo de poder absoluto, acabou por viver como que fechado numa masmorra. Para não ter de confiar a sua garganta ao barbeiro, mandou as suas filhas aprenderem esta arte; deste modo as princesas, encarregadas de um serviço humilde e servil, foram nomeadas cabeleireiras, encarregadas de fazer a barba e cortar o cabelo ao pai.

[100] Dionísio I (430-367 a. C.), governou Siracusa desde 405.

Mesmo a estas, quando já adultas, proibiu-as de pegarem na navalha e decretou que passassem a aparar-lhe o cabelo e a barba com cascas de noz transformadas em brasa. Tinha duas esposas, Aristómaca, sua concidadã, e Dóris, 59
natural de Locros. Quando ia passar a noite com elas a primeira coisa que fazia era passar minuciosa revista ao aposento. O quarto de dormir estava rodeado por um largo fosso, acessível apenas por uma pequena ponte de madeira, que <Dionísio> mandava sempre retirar depois de entrar e fechar a porta do quarto. Ganhou o hábito de falar à multidão a partir de uma torre elevada, por não se atrever a fazê-lo da tribuna <dos oradores> habitual. Conta-se 60
também dele que um dia em que estava com vontade de jogar à bola (desporto que praticava com grande prazer e frequência), depois de tirar a túnica, entregou a sua espada a um jovem seu predilecto. Um seu familiar comentou a propósito em tom jocoso, que fez o jovem sorrir: *"Ora aqui está alguém a quem confias a tua vida!"* <Dionísio> mandou matá-los a ambos, um porque tinha revelado a maneira como ele poderia ser assassinado, o outro porque, com o seu sorriso, tinha aplaudido o dito do primeiro. De resto este facto causou imenso desgosto <ao tirano>, como nenhum outro ainda lhe causara, uma vez que matara alguém por quem tinha grande paixão. Isto mostra como agem em sentido contrário as paixões na mente de quem não sabe dominá-las: para satisfazer uma, há que oferecer resistência à outra.

O próprio Dionísio[101], aliás, sabia reconhecer bem os XXI 61
limites da sua felicidade. Um dia, em conversa com

[101] No texto: "o tirano".

Dâmocles, um dos seus cortesãos[102], este pôs-se a gabar as riquezas <de Dionísio>, o seu poderio, o prestígio do seu governo, a abundância dos tesouros, o luxo dos palácios, afirmando que nunca existira ninguém tão feliz como ele. <Dionísio> então perguntou-lhe: *"Quererás tu, Dâmocles, já que esta minha forma de vida te fascina, saboreá-la pessoalmente, experimentar até onde vai a minha felicidade?"* O outro confessou que não desejava outra coisa. O tirano mandou então que instalassem o homem num leito em ouro, recoberto com um colcha feita de um tecido belíssimo, ornada de magníficos bordados; colocaram depois no aposento numerosas banquetas cobertas de baixela em prata e ouro cinzelado. Ao redor da mesa alinhava-se um grupo de escravos, seleccionados pela sua excepcional beleza, com ordem de estarem atentos aos olhares <de Dâmocles> a fim de satisfazerem com pronti-
62 dão os seus desejos. Por todo o lado havia perfumes e coroas <de flores>; queimavam-se essências; nas mesas eram servidos os mais delicados manjares. Dâmocles não cabia em si de contente. No meio de todo este luxo <Dionísio> mandou suspender do tecto uma espada reluzente, atada por uma crina de cavalo de modo a ficar pendurada sobre a cabeça do afortunado Dâmocles. Este deixou logo de apreciar a formosura dos servidores nem a arte da baixela de prata; não se atrevia a estender a mão para as iguarias; até as coroas de flores lhe caíam da cabeça. Por fim suplicou ao tirano que o deixasse ir embora, porque já não queria mais ser feliz. Não te parece que Dionísio demonstrou de forma evidente que nenhuma felicidade

[102] Lat. *adsentator*, lit. "um daqueles homens que dizem 'sim' a tudo, adulador".

pode conhecer um homem que vive permanentemente no terror de algo iminente? A verdade é que ele nem sequer tinha a possibilidade de regressar à via da justiça, e de restituir a liberdade e os direitos aos seus concidadãos; quando <Dionísio> era jovem, na idade da inexperiência, deixou-se enredar em tantos delitos e cometeu tantos actos condenáveis que, se porventura voltasse à razão, não conseguiria escapar <ao castigo>. Até que ponto ele desejaria **XXII 63**
conhecer a verdadeira amizade, ele, que estava sempre desconfiado de que os amigos o traíam, demonstra-o a história do tirano e os dois amigos pitagóricos: um destes prestara-se a ser garante do outro, que fora condenado à morte; este, para que o seu garante fosse mandado em paz, apresentou-se à hora exacta em que devia ser executada a sentença; <Dionísio> teria então exclamado: *"Ah, pudesse eu juntar-me a vós e ser o terceiro amigo do grupo!"*[103] Como não seria triste para ele viver sem companhia de amigos, sem relações sociais, sem amigável troca de impressões, sobretudo atendendo a que <Dionísio> era um homem educado desde a infância e versado nas artes liberais, com especial inclinação para a música, e também poeta trágico, se bom ou mau, não vem ao caso! Trata-se de uma matéria em que, por algum motivo que eu desconheço, cada qual acha excelentes as obras que produz.

[103] A história é recontada, com mais pormenores, por Cícero em *De officiis*, III, 45. Um dos dois jovens amigos pitagóricos, Dámon e Fíncias de seu nome (mas outras versões da história existem em que os protagonistas têm outros nomes), fora condenado à morte por Dionísio. Pediu então ao tirano que adiasse a execução por alguns dias a fim de ir à sua cidade tratar de resolver alguns assuntos pessoais, deixando como garante o amigo, que seria executado se ele não se apresentasse no dia estipulado. Esse dia chegou sem que ele regressasse; mas quando o amigo já estava a ser levado para o local da execução, o condenado apareceu, e ambos foram perdoados pelo tirano.

Até agora, pelo menos, ainda não encontrei nenhum poeta que não se achasse um génio, e apesar de ter sido amigo de Aquínio![104] As coisas são mesmo assim: tu gostas dos teus escritos, eu gosto dos meus! Mas voltemos a Dionísio: ele vivia à margem de tudo quanto há de agradável no convívio social; convivia apenas com escravos fugitivos, criminosos, bárbaros; alguém que fosse digno de ser um homem livre, ou que tivesse sequer o sonho de vir a sê-lo, não lhe passava pela ideia que pudesse ser seu amigo.

**XXIII 64** Não vou comparar a vida deste <Dionísio>, a existência mais obscura, miserável, horrorosa que consigo imaginar, com a vida de um Platão ou de um Arquitas[105], homens cultos e exemplos acabados de sábios. Vou antes buscar <aos desenhos que fazia> no pó com o seu estilete um humilde cidadão da mesma cidade, que aí viveu muitos anos depois: Arquimedes[106]. Quando eu estive como questor <na Sicília> tive ocasião de descobrir o seu túmulo, todo rodeado e coberto de arbustos espinhosos, que os Siracusanos não só ignoravam, como até negavam que existisse. Eu lembrava-me de um epigrama[107] que,

---

[104] A implicação é que este Aquínio era um poeta medíocre (talvez identificável com um 'Aquino' mencionado por Catulo em 14, 18). O tom proverbial da frase, para que Gigon chama a atenção (Gigon, p. 569) é confirmado por *Epistulae ad Atticum*, XIV, 20, 3: *"Nunca houve poeta ou orador que admitisse haver alguém melhor do que ele!"*

[105] Arquitas de Tarento, filósofo pitagórico (primeira metade do séc. IV a. C.), cf. supra IV, 78.

[106] Arquimedes de Siracusa, matemático grego do séc. III a. C. A ele se atribui a conhecida frase: *"Se tiver um ponto em que esteja apoiado, moverei toda a terra com a minha balança* (ou: 'alavanca')." O termo grego – χαλστίων – que traduzimos por "balança" designa um instrumento talvez parecido com a chamada 'balança romana' (*v. Greek Mathematical Works*, translated by Ivor Thomas, Loeb Classical Libraty, Vol. II, p. 20).

[107] Lit. "uns quantos senários" (versos de seis pés). Esses versos, di-lo Cícero, teriam sido gravados no túmulo; constituíam, portanto, um epigrama. Pena

segundo a tradição, teria sido gravado no monumento fúnebre, cuja parte superior, segundo os versos, estava adornada com uma esfera acompanhada de um cilindro[108]. Um dia andava eu a observar toda a zona situada perto das 65
portas de Agrigento, na qual há uma grande quantidade de túmulos, quando reparei numa pequena coluna um pouco emergente da massa de arbustos em cujo topo se viam as figuras de uma esfera e de um cilindro. Disse de imediato aos Siracusanos que me acompanhavam, entre eles as autoridades da cidade, que devia ser aquilo precisamente o que eu procurava. Vários homens armados de foices
limparam a zona e tornaram-na acessível. Aproximá- 66
mo-nos pelo caminho aberto da base do monumento: nela vimos a metade de um epigrama, dado que a segunda parte dos versos estava toda corroída. Assim esta tão nobre cidade da Magna Grécia, em tempos até a mais culta, permaneceria na ignorância do monumento fúnebre do mais inteligente dos seus cidadãos se não fosse informada de onde ele estava por este homem de Arpino!

Mas voltemos ao ponto inicial deste excurso. Haverá porventura um homem que tenha alguma vez tido contacto com as Musas, isto é, com a cultura e a ciência, que não preferisse ser um matemático[109] a ser um tirano[110]? Se analisarmos a vida e a obra respectivas, vemos que a mente de um deles se alimentava com o levantamento e a investigação das questões, e com o deleite que aí

---

que o orador, já que recordou o episódio da descoberta do túmulo, não tenha recordado igualmente os versos alusivos ao sábio Arquimedes.

[108] Uma das obras mais conhecidas de Arquimedes estudava precisamente as superfícies esféricas (v. o. l., p. 40 ss.).

[109] Como Arquimedes.

[110] Como Dionísio.

encontrava a sua argúcia, o que constitui o mais agradável de todos os alimentos do espírito; a do outro, vivia entre os assassínios e as injustiças, sempre presa do medo, dia e noite. Com este compara agora a vida de Demócrito, de Pitágoras, de Anaxágoras: que reinos, que poderio há que prefiras às investigações e aos prazeres intelectuais destes homens?

67 Além disso, o bem supremo que tu procuras atingir, está necessariamente situado na parte melhor do homem. E o que há de melhor no homem do que uma mente sagaz e desperta? É, portanto, do bem próprio da mente que nós devemos desfrutar, se quisermos viver felizes; ora o bem próprio da mente é a virtude; é nesta, por conseguinte, que está necessariamente contida a felicidade. Da virtude depende, portanto, tudo quanto é bom, moral, digno de apreço: já acima o disse, mas é preciso insistir muito no mesmo ponto, tudo quanto mencionei abunda em motivos de alegria. Ora como é evidente que a felicidade se caracteriza pelas suas constantes e intensas alegrias, conclui-se que <a felicidade> consiste na virtude[111].

XXIV 68 Mas para não nos limitarmos a recorrer às palavras para indicar onde é que pretendemos chegar, há que propor certas motivações que nos levem a um nível superior de conhecimento e reflexão. Tomemos <como ponto de partida> um homem dotado de grandes capacidades nos domínios mais altos do saber[112], e tentemos por um momento fixá-lo na nossa mente e imaginação. Antes de mais deve ser alguém dotado de inteligência muito acima

[111] No texto: *ex honestate* "(a felicidade) decorre da honestidade = do bem em sentido moral = da virtude".

[112] No texto: *praestans uir optumis artibus* "um homem com grande formação em todas as artes = em todas as áreas da cultura".

do comum, uma vez que a virtude não se associa com facilidade a mentes um tanto obtusas; em segundo lugar, devemos imaginá-lo com uma grande propensão para a investigação da verdade. Daqui decorre uma tríplice formação intelectual, tendo por objecto, primeiro, o conhecimento e a explicação dos fenómenos naturais; segundo, a determinação de tudo quanto devemos quer procurar quer rejeitar, ou seja, as normas que regem a nossa vida; terceiro, a capacidade de avaliar em cada caso as consequências lógicas e as contradições, capacidade de que decorre tanto o rigor do discurso como a validade do raciocínio[113].

Como não deverá ser grande a satisfação do sábio 69
cujo espírito se entrega dia e noite a estes problemas!? Como é o caso quando ele observa o movimento de todo o universo e as suas revoluções, quando contempla as incontáveis estrelas fixas no firmamento, cujo movimento respeita sempre as distâncias existentes entre as posições respectivas de cada uma; ou ainda os sete planetas, que percorrem as suas órbitas tão distantes umas das outras, ora na posição superior ora na inferior, e que, embora cada qual se mova com a sua velocidade, percorrem sempre a mesma órbita que lhe é particular. Não admira que a observação destes fenómenos tivesse incitado, tivesse sugerido aos antigos que prosseguissem cada vez mais as investigações. Daqui resultou a indagação de quais os elementos a partir de que, como se sementes

[113] Referência à tripartição, de origem académica mas retomada pelo estoicismo, da actividade filosófica pelas três áreas do saber: a física (estudo da natureza), a ética, de cuja prática o ciceroniano tratado *De finibus bonorum* (o que devemos procurar) *et malorum* (o que devemos rejeitar), e a lógica, ou dialéctica, a fixação das regras que garantem a validade dos raciocínios.

fossem, se originou, se formou e se constituiu tudo o que existe <no universo>; como apareceu cada espécie de seres inanimados ou animados, e, <destes>, os animais mudos ou os dotados de linguagem; o que é a vida, o que significa a morte, como se processa a transformação e a mutação de umas formas em outras; qual a origem da terra, e como é que ela se mantém em equilíbrio; em que cavidades estão os oceanos contidos; que espécie de força, que peso é aquele que atrai sempre todos os objectos para o centro do universo, centro esse que coincide com o ponto
XXV 70 mais baixo da esfera. Termos o espírito ocupado dia e noite na meditação destas questões significa que estamos na senda do conhecimento recomendado pelo deus de Delfos, e que consiste em a mente se conhecer a si mesma[114], e compreender a afinidade que a liga à mente divina, do que resultará para ela a obtenção de uma inesgotável forma de alegria. O próprio pensamento sobre o poder e a natureza dos deuses desperta a vontade de imitarmos a sua eternidade, em vez de nos considerarmos limitados à brevidade da vida humana, ao verificarmos como as causas de todos os fenómenos naturais decorrem necessariamente da ligação umas às outras, as quais, apesar de fluírem desde sempre, são também sempre regidas por uma mente racional[115].

71 Quando erguemos o olhar a fim de contemplar <este espectáculo>, ou melhor, quando passamos em revista todos os recantos, todos os ângulos do universo, com quanta

[114] Referência à máxima inscrita numa das paredes do templo de Apolo em Delfos: "Conhece-te a ti mesmo!", fundamental para a filosofia de Sócrates.

[115] I. e., apesar de o contínuo devir que reina no universo, esse devir não é de natureza caótica, mas antes obedece à racionalidade que caracteriza a mente divina.

tranquilidade de espírito não passamos a avaliar os traços que distinguem esta nossa dimensão humana! A partir daqui forma-se a concepção do que seja a virtude, desenvolvem-se os tipos e as componentes das diversas virtudes, descobre-se qual é o supremo bem reconhecido pela natureza, bem como qual é para esta o último dos males[116], a que critério devemos submeter os nossos deveres, e qual a orientação que devemos escolher para a nossa vida. Depois de investigarmos estas e outras questões similares, chega-se com a maior segurança à conclusão a que visa esta nossa investigação: que para a obtenção da felicidade a virtude basta-se a si mesma. Segue-se uma terceira 72
<forma de estudo>, a qual se dirige e se infiltra por todas as áreas do saber, define o objecto <de cada uma>, distingue os géneros, tira as consequências, extrai as devidas conclusões, separa o verdadeiro e o falso, numa palavra, forja o método e a ciência da dialéctica, cuja utilidade se verifica sobretudo na apreciação de toda a espécie de questões, além de ser uma forma de saber que é a melhor distracção para um espírito liberal[117]. Mas este ponto diz respeito à vida privada. O sábio, tal como o entendemos, deve ocupar-se também da governação do Estado[118]. O que

---

[116] O "supremo bem" e o "último dos males" (= o supremo mal): problema central de todas as correntes filosóficas na área da ética (v. Cícero *De finibus bonorum et malorum*).

[117] Para além da utilidade prática, os estudos ditos liberais (as "artes liberais") são uma forma digna de um cidadão livre ocupar os seus ócios, privilegiando a distracção intelectual a outras variedades grosseiras de entretenimento (como, u. g., os espectáculos do circo).

[118] Para um cidadão romano no pleno gozo dos seus direitos políticos é fundamental a participação nos vários órgãos do poder, seguindo a chamada "carreira das honras", a actividade militar ou na administração das províncias, a presença activa no Senado. Esta é uma das razões por que Cícero rejeitava com tanta força a filosofia epicurista: o seu fundador defendia que o filósofo só em casos muito excepcionais deveria ocupar-se de política.

pode conceber-se de mais útil <do que a política>, do que a capacidade <do sábio>[119] em discernir como conceber o bem público, em praticar a justiça sem guiar-se por interesses particulares, em dar livre curso a todas as suas virtudes, as mais variadas? Acrescenta as vantagens das relações de amizade, que para os sábios[120] consiste não só na concordância, diria mesmo na cumplicidade nas várias situações a que a vida nos conduz, como é ainda a suprema alegria nas formas do convívio social quotidiano[121]. A uma vida conduzida nestes termos, o que lhe falta para que a consideremos feliz? Perante as suas tão numerosas e intensas alegrias até a própria Fortuna se sentirá obrigada a ceder-lhe o passo! Se a felicidade, por conseguinte, consiste em desfrutar deste género de bens da alma[122], ou seja, as virtudes, e se todos os sábios desfrutam desses bens, devemos logicamente concluir que <todos os sábios> são felizes.

---

[119] Texto pouco seguro, cf. o aparato crítico das edições de M. Pohlenz e de G. Fohlen.

[120] Lat. *doctis* "aos homens doutos, sabedores". Note-se que Cícero não emprega aqui o termo próprio para designar o sábio-filósofo, o *sapiens*. No presente contexto, a sabedoria "das relações de amizade" é uma sabedoria prática, algo interesseira, e as suas vantagens são sobretudo de natureza política.

[121] Note-se a presença neste período de duas concepções distintas de "amizade", por um lado a amizade "política", i. e., a comunhão de interesses partidários, a prossecução de idênticos fins políticos, e. g. a 'amizade' entre Cícero e Pompeio, entre Pompeio, César e Crasso aquando da formação do "primeiro triunvirato", entre Octávio, M. António e Lépido (segundo "triunvirato"); por outro lado, a amizade como relação pessoal, fundada na existência de valores partilhados, como foi o caso da amizade de toda uma vida entre Cícero e Pompónio Ático, apesar de Cícero ser um político enquanto Ático, como epicurista que era, tinha o maior cuidado em viver à margem da política.

[122] "Bens da alma", expressão que contém em si, além da oposição "bens da alma<>bens do corpo", ainda a noção de bens mentais, intelectuais.

A. – Mesmo no meio dos mais cruéis suplícios[123]? XXVI 73

M. – Imaginavas que eu ia dizer "cobertos de violetas e de rosas"? Até mesmo Epicuro, que de filósofo só tem a máscara, e foi quem se arrogou <pessoalmente> o direito a ser chamado tal, terá o direito de dizer, coisa que na presente situação lhe garantirá o meu total aplauso, que o sábio nunca, por mais que o queimem, o torturem, o dilacerem, nunca, repito, poderá deixar de exclamar: *"Para mim nada disso tem importância!"*[124] Atendendo sobretudo a que é ele quem usa a dor como critério para definir o mal, e prazer para definir o bem, quem faz troça do nosso critério baseado no bem e no mal moral[125], quem diz que nós nos preocupamos com as palavras, pronunciamos frases sem sentido, e consideramos que apenas nos diz respeito aquilo que é sentido fisicamente como macio ou áspero! Então a este homem, cuja capacidade de julgar pouco difere da dos irracionais, será permitido esquecer-se de si mesmo e desprezar a acção da fortuna, embora para ele todo o bem e todo o mal estejam submetidos à fortuna, <será permitido> dizer-se feliz ainda que sujeito aos mais violentos e cruéis tormentos, apesar de ter formulado a teoria de que a dor é, não apenas o supremo, mas o único mal que existe?!

Sucede ainda que ele nunca se preocupou com os 74
remédios que tornam a dor suportável, tal como a firmeza de ânimo, a vergonha pela desonra, a prática habitual de

---

[123] Lit. "no meio de tortura e de suplícios".

[124] Idêntica referência a Epicuro e à sua atitude perante os tormentos supra, II, 17.

[125] Lit. *"nostra honesta turpia"* = (aquilo que para nós são) as acções honestas e as desonrosas). Neste ponto Cícero usa a terminologia específica dos Estóicos, com quem está por vezes de acordo.

aguentar o sofrimento[126], os preceitos formulados pela coragem[127], a viril resistência à dor, mas costumava antes dizer que lhe bastava para se habituar <à dor> a recordação dos prazeres passados: como se fosse possível a um homem morto de calor, incapaz de habituar-se à intensidade da canícula, fazer por recordar-se um dia passado na minha quinta de Arpino, toda rodeada de frescos riachos! O facto é que não entendo como podem os prazeres passa-
75 dos acalmar os males presentes. No entanto, se até declara que o sábio é sempre feliz um homem <como Epicuro>, o qual, se quisesse ser coerente, nunca deveria atrever-se a fazer tal declaração, o que não devemos nós esperar da parte de pensadores que não incluem no número dos bens nada que careça de valor moral?[128] O que em meu entender deveriam fazer tanto os Peripatéticos como os seguidores da Antiga Academia era deixarem de gaguejar de vez em quando, e atreverem-se antes a defender com voz convicta e clara que a felicidade não é incompatível com o touro de Fálaris[129].

---

[126] Possivelmente a habituação a certos exercícios físicos destinados a aumentar a capacidade de resistência à dor.

[127] Expressão considerada por J. E. King como glosa, eliminada na edição de Seyffert (1864), seguida por Gigon, Fohlen, Lucia Z. Clerici (que no entanto a traduzem). A conjectura de Seyffert não é aceite pela edição de Pohlenz, por razões explicitadas no aparato crítico, *ad loc*.

[128] Epicuro, se quisesse manter a coerência da sua tese segundo a qual o supremo bem é o prazer, nunca deveria afirmar a perpétua felicidade do sábio mesmo em situações dolorosas, em que aliviaria as dores presentes graças à reminiscência dos prazeres passados; por maioria de razões fariam semelhante afirmação tanto os Peripatéticos como os Académicos, já que para uns e outros o bem vem sempre acompanhado da moralidade.

[129] Cf. supra II, 17-18 (sobre a felicidade do sábio ainda quando submetido à tortura do touro de Fálaris), e nota 30 (sobre o tirano Fálaris de Agrigento).

Mas admitamos a existência de três classes de bens, **XXVII 76**
para nos libertarmos das subtilezas dos Estóicos, às quais reconheço ter recorrido mais do que costumo fazer; admitamos que existem essas classes de bens[130], desde que os relativos ao corpo e de natureza externa se mantenham ao nível rasteiro e apenas se lhes chame 'bens' por serem preferíveis, ao passo que os <bens> de natureza divina se expandem por todo o lado a ponto de atingirem o céu, de modo a que todo aquele que os alcança merece que o consideremos não só 'feliz', mas 'o mais feliz possível'!

Dar-se-á o caso de o sábio temer a dor? Este é o maior obstáculo que se opõe à presente tese. Contra a morte, quer a nossa quer a dos nossos entes queridos, contra o desgosto[131] e contra as demais formas de perturbação mental[132] parece que já ficámos suficientemente preparados e defendidos depois dos diálogos dos dias precedentes. A dor, porém, aparenta ser o adversário mais aguerrido da virtude. Contra esta, <a dor> mobiliza os seus ardentes raios, ameaça debilitar a coragem, a grandeza de alma, a capacidade de resistir. Perante ela, deverá a virtude reconhecer-se **77**
vencida, deverá ceder-lhe o passo a felicidade do homem sábio e constante nas suas convicções? Bons deuses, que vergonha! Os moços espartanos não gemem sequer sob a dor das vergastadas[133]. Eu próprio vi em Lacedémon[134] a forma como grupos de adolescentes se defrontavam com incrível combatividade, ora com os punhos, ora com os pés, as unhas, até com os dentes, e mais depressa se

---

[130] Cf. supra §§ 37 e ss.

[131] V. supra, III, 7 ss.

[132] V. supra, IV, 8 ss.

[133] Cf. supra II, 34 e 46.

[134] Nome alternativo da cidade de Esparta.

deixavam desfalecer de exaustão do que se reconheciam derrotados.

Que região há no mundo mais vasta e agreste do que a bárbara Índia? Entre este povo, no entanto, existe uma classe de homens que eles consideram como sábios, que vivem sempre nus, afrontam sem sentir qualquer dor tanto as neves como os rigores do Inverno caucásico, e se se aproximarem de uma fogueira deixam-se queimar sem soltar um
78 gemido[135]. Quanto às mulheres indianas, quando sucede a alguma falecer o marido, entram todas em competição para decidir qual tinha sido a mais amada pelo marido comum (uma vez que é costume na Índia cada homem ter várias mulheres); a que sair vitoriosa deixa-se conduzir toda contente pelos parentes que a colocam na pira fúnebre ao lado do defunto, enquanto a derrotada se afasta mergulhada em tristeza[136]. É certo que nunca os costumes se sobrepuseram à natureza, pois esta acaba sempre por sair vencedora; sucede, porém, é que nós deixamos amolecer o ânimo, habituados a viver ao abrigo do sol, entregues ao prazer, à ociosidade, à indolência, à preguiça, e, obedientes aos preconceitos e aos maus hábitos, acabamos por perder todo o vigor anímico.

---

[135] Os sábios a que alude Cícero são os chamados pelos Gregos "gimnosofistas", ou seja, os brâmanes que terminam a existência retirando-se da sociedade e indo viver para a floresta como ascetas. À capacidade que estes homens tinham para suportar as maiores intempéries, já Cícero fizera alusão supra, em II, 52.

[136] Referência ao costume existente na civilização indiana, ao que parece desde os tempos anteriores aos Vedas, de a mulher se deixar "voluntariamente" incinerar em simultâneo com o marido morto. Este costume deve ter sido grandemente favorecido pela instituição da poligamia. O nome dado a este bárbaro costume era em sânscrito *satî*, palavra que, à letra, tem o significado de "esposa fiel" (Renou, 1981, p. 79).

Quem desconhece os costumes dos Egípcios? A mente deste povo, cheia de depravadas superstições, preferiria sujeitar-se a toda a espécie de torturas a erguer a mão contra um íbis, uma áspide, um gato, um cão ou um crocodilo, e se porventura cometesse inconscientemente algum delito deste tipo, acharia correcto que lhe fosse aplicado qualquer castigo que fosse.

Até aqui falei de pessoas. O que se passa com os ani- 79
mais? Não é verdade que são capazes de aguentar o frio, a fome, de se arriscarem a longos e perigosos percursos por montes e florestas? E não é verdade que lutam e se expõem às feridas para proteger as crias, sem medo algum dos ataques e dos golpes? Não falo já das contrariedades e perigos que defronta todo o homem que tem a ambição de um cargo público, do aplauso que lhe garante a glória, do desejo de saciar uma paixão! A vida quotidiana está cheia de exemplos destes[137].

Mas refreemos este entusiasmo oratório e regresse- XXVIII 80
mos ao ponto em que teve início esta digressão. Dizia eu que a felicidade faz frente aos tormentos e, quando acompanhada da justiça, da temperança, e sobretudo da coragem, da grandeza de alma, da capacidade de resistir, mesmo que veja à sua frente o torcionário, não interromperá a sua marcha, não ficará parada à porta no limiar do cárcere, como já atrás disse[138], enquanto todas as demais virtudes avançam ao encontro da tortura sem que o seu ânimo sinta o menor resquício de terror. Que há de mais repugnante, de mais vergonhoso <para a felicidade> do

[137] Recorde-se a propósito o próprio caso de Cícero, e a longa luta, recheada de incidentes variados, que foi a sua própria carreira política.

[138] V. supra § 13.

que ficar sozinha para trás, abandonada por um tão formoso cortejo? Esta situação, todavia, nunca poderá ocorrer, porque nem as virtudes podem subsistir sem a companhia
81 da felicidade, nem esta pode existir sem as virtudes. Por isso mesmo é que estas não deixarão <que a felicidade> hesite, forçam-na a acompanhá-las, guiam-lhe até os passos no caminho que conduz a toda a dor e ao sofrimento. O sábio é caracterizado por nunca fazer nada de que venha a arrepender-se, de nada fazer contra vontade; tudo quanto faz fá-lo com dignidade, segurança, seriedade, espírito de justiça; não conta com o futuro, incerto por natureza, não se espanta com o que acontece, julgando-o inesperado e estranho, mas antes avalia tudo pelo seu próprio critério e mantém-se fiel às suas decisões. Condição de vida mais feliz do que esta, nenhuma existe que me venha à ideia.

82 É fácil a conclusão que daqui tiram os Estóicos: como, segundo o seu entendimento, o bem supremo consiste em estar de acordo com a natureza e viver com ela de forma coerente, e como este princípio decorre, para o sábio, não só do seu dever, mas também das suas faculdades, conclui-se necessariamente que quem possui o supremo bem também tem ao seu alcance a felicidade. Deste modo a vida do sábio será sempre uma vida de felicidade.

Aqui tens aquilo que, segundo penso, são os pontos fundamentais, e também, no estado actual da questão, os mais verdadeiros a referir acerca da felicidade, a menos que tu tenhas alguma coisa de mais importante a acrescentar.

XXIX A. – Não posso acrescentar nada de mais importante, mas gostaria de pedir-te que, caso isso não te aborreça, como não estás vinculado a nenhuma escola filosófica determinada, mas aproveitas um pouco de todas elas de

acordo com o que te parece ser mais conforme à verdade, pois bem, como ainda há pouco[139] me davas a impressão de exortares os Peripatéticos e os da Antiga Academia a terem a coragem de reconhecer sem hesitações que os sábios são sempre maximamente felizes, gostaria de ouvir-te explicar como é que um tal reconhecimento é compatível com as respectivas teorias. Isto porque tu aduziste muitos argumentos contra as ideias deles, e a conclusão que tiraste proveio das teses dos Estóicos.

M. – Usemos então da liberdade que, de entre todos os 83
filósofos, somos nós[140] os únicos a possuir, uma vez que o nosso discurso não pretende transmitir uma tomada de posição, mas sim proporcionar uma panorâmica geral <das várias correntes>[141], de modo a que cada um ajuíze por si próprio qual lhe parece ser a mais justa, sem se submeter à autoridade de ninguém[142]. Parece-me que a tese que tu gostarias de ver discutida é esta: *Por muito divergentes que sejam as opiniões dos filósofos acerca das últimas fronteiras <do bem e do mal>, nem por isso eles deixam de admitir que a virtude é só por si suficiente para a obtenção da felicidade*. Segundo consta, era esta a tese que Carnéades costumava defender[143]. Só que este partia de uma posição de grande hostilidade contra os Estóicos, aos

---

[139] Cf. supra § 75.

[140] "Nós": os seguidores da Academia céptica, entre os quais se conta Cícero.

[141] Isto é, os Académicos passam criticamente em revista as diversas tomadas de posição relativamente a cada problema filosófico, mas praticam a ἐποχή, a suspensão do juízo, deixando ao ouvinte, ou leitor, a tarefa de escolher a posição que entende ser a mais justa.

[142] Ao contrário do que fazem, por exemplo, os Epicuristas, que professam pelos ensinamentos de Epicuro uma veneração tal que mais parecem membros de um seita religiosa do que filósofos.

[143] Cf. supra, III, 54.

quais procurava sempre ardorosamente refutar com uma animosidade sempre em crescendo. Nós, em contrapartida, fazemo-lo sem preconceitos: se os Estóicos definirem correctamente o supremo bem[144] a discussão está terminada: o sábio será necessariamente sempre feliz.

84 Mas examinemos uma por uma, na medida do possível, as opiniões dos demais filósofos, para averiguar até que ponto este, chamemos-lhe assim, 'venerando dogma da felicidade' pode ser compatível com as opiniões e as doutrinas de todas as Escolas.

XXX As teorias relativas ao sumo bem que, em minha opinião, foram reconhecidas e têm encontrado seguidores são as seguintes[145]. Primeiro as quatro <teorias> simples:

- a dos Estóicos: não há outro bem senão o bem moral[146];
- a de Epicuro: não há outro bem senão o prazer[147];
- a de Hierónimo[148]: não há outro bem senão a ausência <de dor>;
- a de Carnéades, defendida em polémica com os Estóicos: não há outro bem senão o gozo daqueles bens que a nossa natureza nos proporciona quando nascemos, ou todos eles, ou <apenas> os principais[149].

---

[144] Lat. *finis bonorum* "o limite máximo dos bens"= "o sumo bem".

[145] Esta matéria é tratada por Cicero em outras obras suas, nomeadamente no *De finibus*. Recomendamos a consulta do Índice onomástico do Vol. I dos *Textos filosóficos*, pp. 527 ss., onde se encontrarão as referências feitas por Cícero a estes filósofos, alguns deles pouco conhecidos.

[146] "Bem moral" = lat. *honestum*.

[147] Lat. *uoluptas*.

[148] Hierónimo de Rodes, peripatético (v. Cícero, *Textos filosóficos*, I, p. 194, e n. 258).

[149] Sobre estes bens dados à nascença pela natureza v. Cícero, *De finibus*, V, 18 e 20 (= Cícero, *Textos filosóficos*, I, pp. 475-7).

Estas são as doutrinas simples; as demais são com- 85
postas:

- há três classes de bens, uns respeitantes à alma, outros ao corpo, outros exteriores a nós: é a doutrina dos Peripatéticos, pouco diferente, aliás, da dos membros da Antiga Academia;
- <o sumo bem consiste> no prazer combinado com os valores morais: pensam assim Dinómaco[150] e Califonte;
- o peripatético Diodoro[151], por seu lado, combinou os valores morais com a ausência de sofrimento.

Estas teorias mantiveram alguma aceitação estável, enquanto as de Aríston, Pírron, Herilo e de alguns outros ainda caíram por completo no esquecimento[152].

Vejamos agora que proveito podemos tirar destas doutrinas, deixando de lado os Estóicos, cujo pensamento me parece ter já suficientemente defendido

A posição dos Peripatéticos é muito clara, se exceptuarmos Teofrasto[153] e os seus eventuais seguidores, que demonstram perante a dor um misto débil de medo e terror pânico. Os outros, face a esta questão, fazem o mesmo que quase sempre, ou seja, exaltam a seriedade e a dignidade da virtude. Quando a enaltecem de modo tal que, por assim dizer, a elevam até ao céu, coisa que nada lhes custa a fazer

---

[150] Sobre Dinómaco v. Cícero, o. l., p. 478; sobre Califonte, *ibid.*, pp. 194 e 478.

[151] Cf. Cícero, o. l., p. 512.

[152] Sobre Aríston de Quios, estóico dissidente, Pírron de Élide, céptico, e Herilo de Cartago, v. os Índices Onomásticos do Vol. I, bem como do presente texto.

[153] V. supra, §§ 24 ss.

como gente eloquente que são, não têm depois dificuldade em, por comparação, reduzir tudo o mais ao nível mais rasteiro e desprezível[154]. De facto, quem porventura defenda que a glória, mesmo acompanhada da dor, merece ser procurada, não tem direito a negar que sejam felizes todos quantos a tenham alcançado, pois ainda que estejam sujeitos a alguns males, o termo "felicidade" tem uma extensão
**XXXI 86** de longe maior. Por exemplo, nós falamos de uma actividade comercial *'rentável'*, de uma exploração agrícola *'lucrativa'*: isto não significa que a primeira esteja sempre ao abrigo de algum prejuízo, ou que a segunda não possa ser arruinada por uma eventual tempestade; quer dizer, isso sim, que o sucesso é em proporção muitíssimo superior em ambas as actividades. Do mesmo modo, também não é necessário que a vida, para ter o direito a ser considerada feliz, esteja sempre na posse de toda a espécie de bens, basta apenas que os períodos de felicidade sejam
**87** muito mais prolongados e intensos. Segundo a doutrina destes pensadores, a felicidade acompanhará a virtude mesmo até ao cadafalso, penetrará ao mesmo tempo que ela até no touro <de Fálaris> com a aprovação de Aristóteles, de Xenócrates, de Espeusipo, de Pólemon[155], e não a abandonará nem à força de ameaças ou de aliciamentos. Idêntica será a opinião de Califonte e de Diodoro, os quais dão um tal relevo aos valores morais[156] que tudo

---

[154] Recorde-se a "balança" de Critolau", mencionada supra § 51, em que num dos pratos são colocados "os bens da alma" e no outro "os bens do corpo e os exteriores a nós": o peso do primeiro prato é tal que poria em desequilíbrio a terra e os mares.

[155] Cf. supra § 30 a mesma sequência de filósofos (Aristóteles, mais os três sucessores imediatos de Platão à frente da Antiga Academia).

[156] Em lat. *honestatem*, lit. "todos os comportamentos e modos de pensar conformes à moral".

quanto deles careça é colocado num plano muito inferior. Os restantes parecem sentir algumas dificuldades, mas acabam por ser eles a impor-se[157]: estou a referir-me a Epicuro, a Hierónimo, e a todos que porventura ainda ousem defender a abandonada definição proposta por Carnéades[158]; dos pertencentes a este grupo nenhum há que negue ser à alma que cabe ajuizar o que é ou não é "bem", e que a instrui no sentido de ser capaz de desprezar tudo o que é "bem" ou "mal" apenas na aparência. Por isso **88**
é que os argumentos que te parecem ser de Epicuro, servirão igualmente para defender a posição de Hierónimo, ou a de Carnéades, ou, em boa verdade[159], a de todos os restantes. Haverá, porventura, algum que não esteja preparado para defrontar a morte ou o sofrimento?

Comecemos, se estás de acordo, por aquele homem que consideramos como um efeminado que só pensa no prazer[160]. Que achas? Parece-te que ele tem medo da morte ou do sofrimento, ele, que até classificou como 'feliz' o próprio dia em que veio a morrer[161] e recorreu à recordação das suas inovações para combater as dores terríveis que o afligiam? E ao dizer estas palavras não dá de modo algum a impressão de falar por falar! Acerca da morte ele

---

[157] Lat. *enatant* "nadam à superfície" (enquanto os rivais se afundam, i. ed., caem no esquecimento).

[158] V. supra § 84: os "bens naturais" que a natureza faculta a todo o ser humano acabado de nascer.

[159] Lat. *hércule* "(juro) por Hércules!", originalmente o vocativo de um nome de um deus tomado por testemunha do que se afirma, reduzido com o andar dos séculos ao estatuto de uma simples interjeição.

[160] Epicuro.

[161] Veja-se a referência a este episódio em Cícero, *De finibus*, II, 96 ss. (in *Textos filosóficos* I, pp. 348 ss., e notas respectivas). No dia em que morreu, Epicuro escreveu um texto de que enviou cópia aos seus discípulos.

pensa que, quando um ser cessa as suas funções vitais[162] perde igualmente a capacidade de sentir; ora a ausência da capacidade de sentir acha ele já nada ter a ver connosco[163]. Também sobre a morte ele tem ideias bem definidas: a curta duração compensa a grande intensidade de uma dor, enquanto uma dor prolongada suporta-se por ser
89 pouco intensa[164]. Em relação a estas duas causas fundamentais das angústias humanas, em que é que esses teus palavrosos <Estóicos> têm um comportamento superior ao de Epicuro?

E contra os restantes males aparentes, acaso te parece que Epicuro e os demais filósofos não estão suficientemente preparados? Não é verdade que todas as pessoas temem a pobreza? No entanto, nenhum filósofo <a receia>.
XXXII Este mesmo homem de quem estamos falando, contenta-se com bem pouco! Ninguém defendeu com mais vigor a frugalidade <do que Epicuro>[165]. E quanto àquelas situações que tornam imperiosa a necessidade de dinheiro em abundância para satisfazer as relações amorosas, as ambições <políticas>[166], uma vida de grande luxo, por que razão havia <Epicuro> de desejar a posse de riquezas, de preocupar-se sequer com tal problema, quando ele se
90 manteve sempre à margem de similares situações? Se para o cita Anacársis[167] o dinheiro não significava nada, por que

---

[162] Em latim lit. "quando um ser animado se desagrega".

[163] Epicuro, *Máximas soberanas*, II: *"A morte nada tem a ver connosco; um organismo desagregado deixa de sentir; a perda da capacidade de sentir já nada tem a ver connosco*. Uma lição idêntica figura no *Gnomologium Vaticanun Epicureum*, 2.

[164] Cf. Epicuro, o. l., 4.

[165] Epicuro, *Epístola a Meneceu*, 130 ss.

[166] Era frequente os candidatos às principais magistraturas ficarem fortemente empenhados para sustentar as despesas com a propaganda eleitoral, cf. u. 120g. o caso bem conhecido de Catilina.

[167] Sobre este sábio de origem cita, v. Heródoto, IV, 76 ss.

razão não poderão os nossos filósofos pensar o mesmo? Conserva-se uma carta[168] deste homem que começa com estas palavras: *"Anacársis a Hanão, saudações! Para me vestir uso o manto próprio dos Citas, servem-me de calçado os calos da planta dos pés, uso a terra como leito, a fome como aperitivo, leite, queijo e carne são os meus alimentos. Por isso, se me visitares, encontrarás um homem tranquilo. Quanto aos presentes que tiveste o prazer de enviar-me, oferece-os antes aos teus concidadãos ou aos deuses imortais."* Quase todos os filósofos, independentemente da Escola a que pertencem, com excepção dos que a natureza dotou de uma personalidade avessa ao uso correcto da razão, foram capazes de assumir uma atitude semelhante.

**91.** Sócrates, ao assistir a uma procissão em que abun- 91
davam os objectos em ouro e prata, exclamou: *"Tanta coisa que eu não quereria para mim!"*[169] A Xenócrates foram uns emissários de Alexandre oferecer um presente de cinquenta talentos, o que na época era uma soma muito considerável, sobretudo em Atenas. <O filósofo> levou-os a jantar consigo na Academia, e serviu-lhes o estritamente necessário, sem a mínima extravagância. No dia seguinte eles perguntaram-lhe a quem pretendia que fosse dado a guardar o dinheiro, <Xenócrates> respondeu: *"Essa agora! Então o meu modesto jantar de ontem à tarde não vos deu a entender que eu não preciso de dinheiro para nada?"*

---

[168] Data do séc. II a. C. a compilação, apócrifa, de umas supostas cartas endereçadas por Anacársis a diversas personalidades (entre as quais o cartaginês Hanão). Dessa compilação faz parte o texto aqui traduzido do grego por Cícero.

[169] Cf. Diógenes Laércio, II, 25: *"Muitas vezes <Sócrates>, quando via a quantidade de coisas que eram postas à venda, exclamava para si mesmo: 'Tanta coisa de que não sinto qualquer necessidade!'"*

Mas como os viu ficarem todos tristes acabou por aceitar trinta minas[170], para não dar a ideia de que desprezava a
92 liberalidade do rei. Diógenes, como cínico que era, foi ainda mais directo: um dia em que Alexandre lhe perguntou o que poderia fazer por ele limitou-se a responder: *"Afasta-te um pouco do sol!"*[171] <O rei> tinha com certeza parado diante de Diógenes quando este estava a gozar o sol. Um dos argumentos que utilizava com frequência era a superioridade do seu modo de vida em comparação com a do rei dos Persas: a ele, <Diógenes>, nada fazia falta, ao rei, não havia nada capaz de saciá-lo; para <Diógenes> não tinham qualquer atractivo os prazeres que o rei nunca conseguia satisfazer, ao passo que os prazeres <de Diógenes> o rei nunca os poderia sentir.

**XXXIII** 93 Conheces com certeza a classificação dos desejos[172] proposta por Epicuro, talvez não de todo perfeita, mas útil, de qualquer modo: alguns são naturais e necessários, outros são naturais mas não necessários, outros ainda não são uma coisa nem outra; os naturais dão-se por satisfeitos com quase nada, já que os recursos da natureza são fáceis de obter; os desejos da segunda classe nem são difíceis de alcançar nem nos custam nada a prescindir deles; quanto aos da terceira classe, uma vez que são de todo inúteis, pois não têm nada a ver nem com as nossas necessidades nem com a natureza, entende <Epicuro> que devem ser
94 eliminados por completo. Sobre esta matéria os Epicuristas

---

[170] Trinta minas era apenas o equivalente a meio talento, quando o valor total do presente montava a três mil minas.

[171] Outra anedota protagonizada por Diógenes é narrada por Cícero supra, I, 104.

[172] A esta classificação dos desejos já se referira Cícero no *De finibus* I, 45 (v. *Textos filosóficos* I, p. 271-2, e nota 34).

dissertam longamente, reduzem o valor dos prazeres individuais cuja espécie não rejeitam, embora não recomendando a sua abundância[173]. Os prazeres <ditos> obscenos[174], sobre os quais dissertam longamente, são fáceis de satisfazer, habituais e ao alcance de qualquer um, e quando a natureza faz sentir a sua força <o critério a seguir> não deve ser o nascimento, a posição e o estatuto social, mas sim a beleza, a idade, a figura; prescindir deles também não é muito difícil, se a abstinência for exigida por questões de saúde, de obrigações, de reputação; de um modo geral esta classe de prazeres é desejável, desde que não prejudicial, já que vantajosa nunca o é.

Toda esta teoria <de Epicuro> relativa ao prazer deriva 95
do princípio de que o prazer em si, só pelo facto de ser prazer, é sempre desejável e por isso deve ser procurado; pela mesma ordem de razões também a dor em si, pelo próprio facto de ser dor, deve ser sempre evitada. O sábio, portanto, deve agir com o máximo de ponderação, evitando o prazer se deste vier a resultar uma dor maior, assumindo a dor se esta se traduzir por um superior prazer; tudo quanto é agradável, muito embora o juízo de valor seja feito pelos

---

[173] Trata-se neste caso da segunda classe de desejos, os naturais mas não necessários, aos quais eles não dão grande importância, pelo que recomendam que os moderemos. É o caso dos prazeres sexuais, do chamado 'prazer da mesa', e outros similares. O facto de serem naturais implica que não os devemos extirpar radicalmente, mas apenas satisfazê-los com moderação. – A tradução proposta corresponde ao texto de Pohlenz: *<non> quaerunt tamen copiam*, em que *non* é uma leitura proposta por Bentley; dos editores utilizados apenas Gigon a aceita na sua edição. A falta de *non* dá um texto, em nosso entender, incompatível com a ideia original de Epicuro: tais desejos não são de rejeitar por serem naturais, mas isso não implica que os devamos satisfazer "em quantidade" (lat. *copia*). A tradução de J. Humbert, que verte *quaerunt tamen copiam* por "ils y cherchent surtout la commodité" não entendemos o que possa querer dizer.

[174] De *caenum* "lodo, sujidade".

96 sentidos, nem por isso deixa de ser aferido pela mente. Por esta razão é que o corpo apenas goza no próprio momento em que está sentindo prazer, ao passo que a mente não apenas sente o prazer em simultâneo com o corpo, mas também sabe antecipar <um prazer> futuro e não deixa desaparecer de todo um já passado. Assim, no caso do sábio os prazeres estão sempre presentes e ligados entre si, na medida em que combinam quer a expectativa dos prazeres que se prevêem, quer a lembrança dos que já
XXXIV 97 foram sentidos. Um raciocínio semelhante aplica-se ao caso dos "prazeres da mesa": o facto de a natureza se contentar com uma alimentação frugal faz com que não sejam valorizados o luxo e a magnificência dos banquetes. Quem há que não compreenda que todas estas coisas só têm o valor que os nossos desejos lhes dão? Dario[175], posto em fuga, viu-se na contingência de beber de uma água impura e inquinada pela presença de cadáveres <em decomposição>, mas mesmo assim declarou que nunca bebera com maior prazer. Ao que parece nunca tinha bebido com sede! Também Ptolomeu[176] nunca tinha esperado pela fome para comer: um dia em que viajava pelo Egipto e o seu séquito tinha ficado para trás, deram-lhe a comer um pão grosseiro numa cabana, e nada nunca lhe pareceu tão saboroso como esse pão. Conta-se também que perguntaram a Sócrates, um dia em que o viram a andar com passo estugado dum lado para o outro, o que andava ele a fazer; a resposta foi

[175] Dario III, rei dos Persas, foi derrotado em diversas batalhas e posto em fuga por Alexandre (331 a. C.), e acabou por ser morto por conjurados contra ele. Esta mesma história é protagonizada por outras figuras em outras fontes.

[176] Muitos faraós egípcios tiveram o nome de Ptolomeu, mas não é claro qual deles é o 'herói' desta história.

que esta "ida ao mercado" se destinava a adquirir vontade de comer[177]!

Mais ainda: acaso ignoramos as vitualhas servidas 98
nas refeições comunitárias dos Lacedemónios? O tirano Dionísio[178], um dia em que participou de uma dessas refeições, declarou que não tinha gostado nada do famoso caldo negro, o prato de resistência do jantar. O <cozinheiro> que o preparara comentou: *"Não admira; faltaram os aperitivos!"* *"Que aperitivos?"*, perguntou <o visitante>. *"O esforço da caça, o suor, as corridas junto ao Eurotas*[179], *a fome, a sede: são estes os condimentos usados nos banquetes dos Lacedemónios."* Este ensinamento podemos nós extraí-lo não apenas dos costumes dos homens, mas também do comportamento dos animais, que se contentam com qualquer coisa que lhe atirem para comer, e não procuram por mais, na condição de essa comida ser compatível com a sua natureza. Há comunidades que, ensina- 99
das pela tradição, se sentem bem com um modo de vida frugal, como é o caso dos Lacedemónios que acima referi. A dieta dos Persas, segundo a descreve Xenofonte, consiste em pão sem outro acompanhamento senão agriões[180]. No entanto, se a nossa condição natural exigisse alguns manjares mais apetitosos, com que abundância a terra e as árvores os produzem, não só fáceis de obter como de sabor

---

[177] Cf. Xenofonte, *Memórias socráticas*, I, III, 5. – A expressão que empregámos – "ida ao mercado" – procura reproduzir de alguma forma o conteúdo semântico do verbo *obsonare*, lit. "ir ao mercado comprar as provisões para preparar as refeições". Ora Sócrates não ia ao mercado comprar comida; o seu exercício físico tinha por fim apenas aumentar-lhe o apetite para o jantar.

[178] Dionísio I de Siracusa: cf. supra § 57 e nota 99.

[179] Rio vizinho da cidade de Esparta, em cujas margens os jovens de ambos os sexos se exercitavam na corrida.

[180] Xenofonte, *Ciropedia*, I, II, 8.

muito agradável! Acrescenta a compleição seca e escorreita resultante de uma dieta controlada, acrescenta também os hábitos saudáveis. Compara-os depois com os homens suados, arrotando atulhados de comida, como se fossem
100 bois postos à engorda: compreenderás então como são os que mais procuram o prazer que menos o conseguem obter, e que o prazer proporcionado pela comida está na satisfação do apetite, e não na quantidade do que ingeri-
XXXV mos. Conta-se que Timóteo, um importante homem de estado ateniense[181], jantou um dia em companhia de Platão, e foi tão grande o prazer que lhe deu esse jantar que no dia imediato foi ter com <o filósofo> e disse-lhe: *"Os vossos jantares são tão agradáveis enquanto decorrem como continuam a sê-lo no dia seguinte!"* Não é verdade também que não podemos fazer uso correcto da razão quando estamos demasiado cheios de comida e de bebida? Existe uma bela carta de Platão aos parentes de Díon[182] em que encontramos estas palavras, aproximadamente: *"Quando lá cheguei*[183] *deparei-me com a famosa 'doce vida' dos banquetes à moda itálica e siracusana, que não me agradou em nada: encher-nos de comida duas vezes ao dia, nunca passar as noites sozinho e todos os demais hábitos característicos desta forma de vida em que nunca ninguém se torna um sábio e menos ainda um homem regrado. Que maneira de ser natural seria capaz de manter um*

---

[181] Do séc. IV a.C. Foi também um bem conhecido general. Existe uma biografia sua entre as diversas *Vitae* compostas pelo historiador e amigo de Cícero, Cornélio Nepos.

[182] Díon era parente de Dionísio I (supra, § 98 e nota), amigo e discípulo de Platão, que esperava vê-lo um dia a pôr em prática no governo de Siracusa algumas das suas ideias políticas, o que não se verificou. – A carta de que Cícero traduziu este parágrafo é a conhecida Carta VII, 326 B-C.

[183] A Siracusa.

*equilíbrio tão espantoso*[184]*?"* Como é possível um homem **101**
ter uma vida agradável se não dispuser de prudência nem de moderação[185]? Por este motivo Sardanapalo[186], o opulento rei da Síria[187], incorreu no erro de mandar gravar no seu sepulcro estes versos:

> *"Só possuo agora o que comi, o que consumi para saciar*
> *Os meus desejos; tudo o mais, por precioso que seja, fica*
> *[por aí <ao abandono!>*[188]

Pergunta Aristóteles: *"O que deveria escrever-se caso se tratasse do sepulcro de um boi, e não de um rei? Diz este que tem na sua posse depois de morto os prazeres que enquanto vivo não duraram mais do que o tempo em que deles desfrutou!"*[189]. Por que motivo devemos então **102**
desejar a riqueza? Onde é que já se viu que a pobreza é impeditiva da felicidade? Imagino que possas ser um coleccionador apaixonado de estátuas ou pinturas.

---

[184] O 'equilíbrio espantoso' a que se refere Platão é o hipotético equilíbrio que seria necessário manter entre duas tendências contrárias entre si, a moderação e a tendência para o excesso (l. c., C: *"não é possível alguém ter uma maneira de ser assim tão extraordinária")*.

[185] Prudência – moderação = sensatez – sentido da justa medida.

[186] Nome grego correspondente ao nome assírio *Assurbanipal*. Os costumes dissolutos deste rei são referidos por Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1095 b 22; *Ética a Eudemo*, 1216 a 16; *Política*, 1312 a 1.

[187] Síria não corresponde ao país que tem actualmente esse nome, mas sim ao antigo Império da Assíria.

[188] Na *Antologia Palatina* figura um epigrama anónimo cujo sentido é muito semelhante ao do citado por Cícero:

*O que possuo é tudo quanto comi e bebi, bem como os prazeres*
*Que Eros me ensinou; tudo o mais que de bom possuí fica ao abandono (A. P., VII, 325)*.

[189] V. Aristóteles, *Fragmenta selecta*, pp. 52-3 (em que se recorda ainda uma outra versão do mesmo epigrama registada por Estrabão). O próprio Cícero refere também o comentário de Aristóteles a propósito em *De finibus*, II, 106 (*Textos filosóficos*, I, p. 355 e nota 202).

Há pessoas que se deleitam com a posse de obras de arte[190]; mas não sentirá maior prazer com essas obras um coleccionador modesto do que um outro que possua uma colecção enorme? De todos estes tipos de obras há um grande número nos espaços públicos da nossa cidade. Em contrapartida, os coleccionadores privados nem possuem tantas obras, e só as vêem raramente, quando visitam as suas vilas. Alguns até podem sentir remorsos quando lhes vem à memória o modo como as obtiveram[191]. Um dia não me chegaria para defender a causa da pobreza. A questão é transparente: todos os dias a própria natureza nos indica como são pouco numerosas, de não muita importância e de baixo preço as coisas de que <verdadeiramente> necessitamos.

**XXXVI 103** Será porventura a modéstia de estatuto, a humildade social, ou ainda a impopularidade que impedirão o sábio de ser feliz? Vê antes se a popularidade com as massas, se aquela glória que pretendemos[192] não nos traz afinal mais contrariedades do que prazeres! Não deixa de ser fútil da parte do meu caro[193] Demóstenes reconhecer o prazer que sentia ao ouvir uma das mulheres do povo que iam à fonte buscar água, como é costume na Grécia, murmurar baixinho para uma companheira: *"Olha, aquele é o célebre*

---

[190] Um caso famoso de um magistrado cuja paixão pela arte chegou até ao crime foi o de Verres, contra quem Cícero escreveu as famosas *Verrinas*, v. em especial o Livro IV, intitulado *De signis* "sobre as estátuas", da segunda acção contra Verres.

[191] Nova alusão ao caso paradigmático de Verres.

[192] Em especial a glória proveniente do desempenho de cargos políticos.

[193] Caro: como modelo de eloquência, já que Demóstenes era considerado o mais completo dos oradores do cânone ático. Lembremos a propósito que nas suas *Vidas paralelas* Plutarco põe em confronto como paradigmas de eloquência Demóstenes e Cícero.

*Demóstenes!*" Que há de mais fútil? Mas que grande orador ele é! Ao que parece, tinha aprendido bem a arte de falar em público, mas não sabia como falar consigo mesmo[194]! Devemos daqui concluir que nem a glória **104** popular deve ser em si mesma procurada, nem a obscuridade deve ser temida. "*Vim a Atenas e ninguém me reconheceu!*", disse Demócrito. Frase digna de um homem coerente e sério, que se glorifica de não querer saber da glória! Vejamos: os músicos, quer os flautistas, quer os tocadores de lira executam a melodia e marcam o ritmo guiados pelo seu critério, não pelo do público; então e o sábio, homem que pratica uma arte em muito superior, em vez de procurar aproximar-se o mais possível da verdade haveria de satisfazer os propósitos do vulgo? Haverá coisa mais estúpida do que atribuir um critério válido em conjunto a pessoas que individualmente desprezamos como meros braçais sem resquícios de cultura? <O sábio> menosprezará a mesquinhez das nossas intrigas políticas, repudiará até as honras[195] que a multidão de livre vontade lhe ofereça; nós, pelo contrário, não sabemos menosprezá-las senão depois de nos arrependermos <de as aceitar!>[196] Encontra-se em Heraclito, o filósofo naturalista, a história **105** de Hermodoro, o mais notável dos cidadãos de Éfeso. Afirma ele que todos os Efésios mereciam ser condenados à morte por terem expulso da cidade Hermodoro com este

---

[194] I. e., para meditar, para se autocriticar.

[195] Semanticamente o termo 'honras' combina neste passo o sentido de "eleições para as magistraturas" e "honrarias, popularidade, estado de graça nas relações com a população".

[196] Mantivemos nesta frase o sujeito no plural, 'nós', que Cícero aqui emprega para diluir um pouco o seu caso pessoal. A referência, no entanto, deve ser mesmo ao caso pessoal de Cícero.

pretexto: *"Entre nós nenhum cidadão deve sobressair de entre os demais; se algum houver que se distinga, procure outro país e outro povo."*[197] Mas não se verificará, porventura, o mesmo entre todos os povos? Não é verdade que todos eles odeiam o cidadão que, pelas suas qualidades, se distingue de entre os outros? Não sucedeu a Aristides... – prefiro recorrer a exemplos gregos em vez de romanos!... – ter sido expulso de Atenas, a sua pátria, sob a alegação de ser excessivamente justo[198]? De quantos dissabores não se livram todos quantos de abstêm de relações com as massas?! O que há de mais agradável do que renunciar à política[199] para nos entregarmos às letras? Quando digo "letras" refiro-me ao estudo de toda a imensidão do universo e da natureza[200] e, ao nível do nosso mundo <terrestre>, ao conhecimento do céu, da terra e do mar.

**XXXVII 106** Desde o momento em que desprezamos as honras e o dinheiro, o que é que resta que nos possa causar medo[201]? Talvez o exílio, que é geralmente contado entre os maiores

---

[197] Esta história, e este juízo de valor do filósofo Heraclito sobre os seus concidadãos, é narrada por Estrabão num pequeno excerto que constitui o fragmento 121 de Heraclito (Diels-Kranz, *Die Frag. Der Vossokratoker*, cf. Kirk-Raven-Schfield, *Os filósofos pré-socráticos* p. 188, 219 n. 1, A Lami, *I presocratici*, p. 234 e n. 1, em que menciona a tradição inverosímil de que Hermodoro teria viajado até à Itália, onde teria colaborado com os Decênviros na elaboração das Leis das XII Tábuas; a esta tradição alude Plínio-o-Velho, *N.H.*, 34, 21: *"Houve no terreiro dos comícios, <em Roma>, uma estátua, erigida a expensas públicas, de Hermodoro por ter auxiliado como intérprete os Decênviros na elaboração das suas leis")*.

[198] O ostracismo de Aristides teve lugar em 483 a. C.

[199] No texto latino: *otio literato*, lit. *'do que um ócio dado às letras*.

[200] Lat. (conhecimento) *rerum atque naturae* lit. "das coisas e da natureza" (cf. o título do poema de Lucrécio *De rerum natura*, que habitualmente se traduz como *"Poema da* (ou: *sobre*) *a natureza"*.

[201] Entenda-se: as honras e o dinheiro causam-nos medo, ou como coisas que podemos nunca alcançar ou obter, ou que podemos perder depois de um dia as termos alcançado ou obtido.

dos males[202]. Se julgamos que este seja um mal por significar a hostilidade ou mesmo o ódio do povo em relação a nós, já acima dissemos até que ponto <tais sentimentos> nos devem ser indiferentes[203]. Se a desgraça consiste em estarmos ausentes da pátria, então as nossas províncias estão repletas de desgraçados que só em pequeno número regressarão à pátria[204].

*"Mas os bens dos exilados são confiscados."*[205] **107**
E então? Não discorri já o suficiente sobre a capacidade de suportar a pobreza? Se atendermos à natureza do exílio e não à humilhação associada ao seu nome, em que difere ele de uma estadia permanente em terra estrangeira? Este foi o tipo de vida que levaram os mais notáveis filósofos: Xenócrates, Crantor, Arcesilau, Lacides, Aristóteles, Teofrasto, Zenão, Cleantes, Crisipo, Antípatro, Carnéades, Clitómaco, Fílon, Antíoco, Panécio, Posidónio[206], e inúmeros outros ainda que, uma vez saídos da sua pátria nunca mais a ela regressaram. *"Mas não sofreram nenhuma humilhação"*[207]. Porventura pode o exílio ser para o sábio uma humilhação? Toda esta discussão tem por objecto o sábio, e este nunca poderá ser exilado com justa causa, ao passo que quem seja exilado justamente não merece consolação.

---

[202] V. supra n. 196: Cícero sabia do que estava a falar por experiência própria.

[203] Supra, § 104.

[204] Entre outros casos, Cícero poderia estar a referir-se aos pompeianos que se recusavam a regressar na Roma depois do triunfo e da ditadura de Júlio César, como foi o caso de Marcelo cuja causa o orador defendeu perante César. O *Pro Marcello*, aliás, é um dos chamados "discursos cesarianos" de Cícero, supra n. 195.

[205] Objecção possível daquela personagem suposta em muitos diálogos (Cícero, Séneca) que costumamos designar por *"interlocutor fictício"*.

[206] Todos estes nomes figurarão no Índice Onomástico.

[207] Situação idêntica à da n. 205.

**108** A teoria daqueles que regulam toda a sua existência pela busca do prazer[208] é a que mais facilmente se adapta a todas as situações, porquanto conseguem viver felizes seja qual for o local que lhes proporcione prazer. Por isso mesmo é aceitável por todas as doutrinas a sentença de Teucro:

*"Onde se está bem, aí é a nossa pátria!"*[209]

Um dia perguntaram a Sócrates a que cidade pertencia; a resposta foi: *"Sou cidadão do mundo"*[210]. Queria ele dizer que se sentia habitante e cidadão do mundo inteiro. E não é verdade que T. Albúcio[211] demonstrou a maior tranquilidade quando, exilado em Atenas, se consagrou ao estudo da filosofia? Diga-se, aliás, que ele poderia ter sido poupado ao exílio se vivesse em Roma à margem de toda a actividade política, segundo prescreve a doutrina de
**109** Epicuro[212]. Em que foi mais feliz Epicuro por viver na sua pátria do que Metrodoro por viver em Atenas <onde não nascera>[213]? Que vantagem tinha Platão sobre Xenócrates ou Pólemon sobre Arcesilau que os tornasse mais

---

[208] I. e., os Epicuristas.

[209] Pacúvio, *Teucer*, v. 380 (Warmington, *Remains*, II, p. 302, e cf. Gigon, p. 581).

[210] Depois de citar uma frase atribuída a Hércules, em que este declara que não pertence a Argos nem a Tebas, mas é cidadão de toda a Grécia, Plutarco acrescenta: *"Melhor ainda esteve Sócrates quando disse: 'Não sou Ateniense nem Grego, mas sim Cidadão do Mundo"* (Plutarco, *Sobre o exílio*, 600 F).

[211] É a mesma personagem satirizada por Lucílio, como refere Cícero em *De finibus*, I, 8-9 (Lucílio, 89-95 Krenkel, p. 138).

[212] A qual pode sintetizar-se na conhecida máxima λάθε βιώσας "vive retirado (de toda a actividade pública)".

[213] Epicuro, embora nascido em Samos, era filho de pais atenienses, pelo que era cidadão de Atenas, onde passou a maior parte da sua vida; o seu discípulo Metrodoro era natural de Lâmpsaco, mas viveu também em Atenas.

felizes[214]? E que valor devemos reconhecer a uma cidade que se permite mandar para o exílio homens de bem e <até mesmo> sábios? Damarato[215], pai do nosso rei Tarquínio <Prisco>[216], fugiu de Corinto por não suportar a tirania de Cípselo e veio para Tarquínios[217], onde se instalou, prosperou e teve os seus filhos. Acaso foi estupidez da sua parte ter preferido a liberdade no exílio à servidão na própria pátria?

Sucede que as perturbações da mente, as ansiedades e **XXXVIII 110**
os desgostos acabam por aliviar-se e cair no esquecimento quando a atenção da mente se vira para o prazer. Não é sem razão que Epicuro se atreve a dizer que o sábio[218] está sempre rodeado de um maior número de bens porque está sempre entregue aos prazeres. Daqui resulta segundo ele, a possibilidade de alcançarmos o nosso objectivo: que o sábio seja permanentemente feliz. *"Inclusive se lhe fal-* **111**
*tar a visão e a audição?"* Sim, mesmo essas sensações o sábio menospreza-as. Mesmo a cegueira, que é considerada a deficiência mais temida, de que prazeres nos priva, afinal? Sobretudo atendendo a que há quem pense que enquanto outros prazeres se localizam nos próprios sentidos, ao passo que o que se percepciona através da vista

---

[214] Platão e Pólemon eram atenienses, Xenócrates nascera em Calcedónia e Arcesilau em Pítane. Estes três pares de filósofos – Epicuro/Metrodoro, Platão/Xenócrates, Pólemon/Arcesilau – têm em comum o facto de o primeiro de cada par ser ateniense, enquanto o segundo era de diversas localidades.

[215] Parece ser preferível a forma Demarato, que é a registada no *VOC.* de F. Rebelo Gonçalves.

[216] L. Tarquínio Prisco (lat. *priscus* "o antigo", para o distinguir de um outro Tarquínio mais recente conhecido como Tarquínio-o-Soberbo) foi o quinto rei de Roma (primeiro da dinastia etrusca).

[217] Como se vê pelo nome, cidade da Etrúria.

[218] O sábio epicurista, naturalmente, muito diferente do "sábio" segundo outras correntes filosóficas.

não apreciam nenhum prazer por meio dos olhos, isto é, enquanto as sensações gustativas, olfactivas, tácteis e auditivas obtemo-las através dos próprios órgãos dos sentidos correspondentes, nos olhos não se passa nada de semelhante, uma vez que é na mente que recebemos a sensações visuais. Por isso mesmo a mente pode aceder ao prazer de muitos modos, mesmo sem a utilização da vista. Estou a referir-me, claro, ao homem culto e sabedor, para o qual viver é pensar. Ora o pensar do sábio não precisa para nada de recorrer aos olhos nas suas investigações.

112 De facto, se a noite não é impeditiva da felicidade, por que razão haveria de sê-lo um dia semelhante à noite? Há uma frase de Antípatro de Cirene[219] um bocado picante, mas que não deixa de ter uma certa razão de ser; ao ouvir umas mulherzinhas a lamentar a sua cegueira, exclamou: *"Qual é o problema? Será que para vocês a noite não tem também os seus prazeres?"* Temos também o caso famoso do velho Ápio[220]: apesar de ter ficado cego desde muito cedo, sabemos, pelas magistraturas que exerceu e pelas acções que levou a cabo, que a sua desgraça física não o impediu de cumprir os seus deveres, quer privados, quer públicos. Conhecemos a tradição de que a casa de Gaio Druso[221] estava sempre cheia de pessoas que desejavam consultá-lo: quer dizer, homens que não *viam* a solução para os seus casos recorriam a um cego para os guiar. Quando eu

---

[219] Antípatro de Cirene. Do séc.IV a. C., foi um filósofo discípulo de Aristipo, também de Cirene, o fundador da Escola dita Cirenaica, uma das derivadas dos ensinamentos de Sócrates.

[220] Ápio Cláudio, o Cego, cônsul em 307 e 296, censor em 312.

[221] C. Lívio Druso, cônsul em 144, além de pareceres, teria também escrito um manual de direito civil (Valério Máximo, VIII, 7, 4) de que nada resta. V. sobre este jurista F. P. Bremer, *Iurisprudentia antehadriana*, Leipzig, Teubner, 1896, p. 27.

era rapaz, Gneu Aufídio, antigo pretor, não só continuou a manifestar o seu parecer no Senado, como nunca se eximiu a auxiliar os amigos a tomarem decisões; além disso, escreveu uma *História <de Roma>* em grego, e tinha um apurado senso crítico em literatura[222]. O estóico Diódoto[223], **XXXIV 113**
já cego, viveu muitos anos em minha casa. Pois ele, coisa que não parece fácil de acreditar, dedicava-se à filosofia ainda com muito mais ardor do que antes, tocava lira à moda dos Pitagóricos[224], mandava que lhe lessem livros, quer de noite quer de dia. Para estas actividades ele não precisava dos olhos; ele, porém, mais do que isso, fazia algo que não parece possível fazer sem a vista: ensinava geometria aos seus discípulos, indicando verbalmente a partir de que ponto e em que direcção deviam desenhar cada linha. Conta-se que Asclepíades, um bem conhecido filósofo da escola de Erétria[225], quando alguém lhe perguntou em que é que a cegueira alterara a sua vida, respondeu *"que precisava agora de mais um jovem escravo para o acompanhar"*. Tal como até a maior miséria se torna suportável quando se pode lançar mão dos recursos com que os Gregos <que vivem entre nós>

---

[222] De Gneu Aufídio sabe-se, por esta informação de Cícero, que tinha sido pretor, não se sabe ao certo em que data (Lucia Z. Clerici aponta como possíveis as datas de 108 e 104; Gigon sugere, dubitativamente, 107).

[223] No *Luculo*, 111 (*Textos filosóficos* I, pp. 179-80. Quando Cícero escreveu este texto ainda Diódoto estava vivo, pois o orador refere-se-lhe usando os verbos no presente; agora, nas *T. D.*, já usa o perfeito, o que significa que Diódoto faleceu entretanto.

[224] Sobre a importância da música para os Pitagóricos cf. supra IV, 3.

[225] A Escola de Erétria é uma das muitas derivadas do ensino de Sócrates. O seu iniciador foi Fédon, natural de Élida, pelo que a princípio era conhecida como 'Escola Elidense'. O seu terceiro sucessor foi Menedemo de Erétria: a escola passou então a chamar-se "de Erétria". Sobre Asclepíades v. Diógenes Laércio, II, 105, 131, 137 e 138.

se desembaraçam dia a dia[226], também a cegueira se pode suportar facilmente se dispusermos dos meios de a aliviar.

114 Demócrito, quando perdeu a visão, deixou de poder distinguir o branco do preto, mas continuou a saber discernir o bem do mal, o justo do injusto, o honroso do depravado, o útil do inútil, o muito do pouco importante; ora sem a variedade das cores pode-se viver feliz, sem o conhecimento da realidade tal não será possível. Este homem pensava até que o exercício da visão era prejudicial à perspicácia mental, e enquanto outros muitas vezes não vêem o que têm diante dos pés, ele peregrinava por todo o universo sem ser detido por nenhuma barreira. A tradição diz-nos que Homero também era cego, mas o que nós vemos dele é pintura, e não poesia. Não há região, litoral, lugar nenhum da Grécia, nenhuma táctica e formação de combate, nenhuma manobra militar na terra ou no mar, nenhumas movimentações de homens ou de animais, nada há, enfim, que não esteja descrito de tal modo que nós consigamos ver aquilo que ele próprio não via! Acaso pensamos que alguma vez o deleite ou o prazer da mente faltaram a Homero ou a qualquer outro homem de cultura?

115 Se não fosse assim, porventura Anaxágoras ou o há pouco referido Demócrito teriam abandonado as suas terras, todo o seu património para se entregarem totalmente a este divino deleite que é o estudo e a investigação? Os poetas descrevem o adivinho Tirésias como um sábio, mas

[226] Ficou na história a imagem dos gregos que vivem em Roma e usam de todas as suas capacidades de imaginação e descaramento para parasitarem os romanos ricos. Inesquecível o retrato que, dois séculos depois de Cícero, traçou do *Graeculus esuriens*, "grego esfomeado", o poeta Juvenal, *Sátiras* III, vv. 60-125.

nenhum o representa a queixar-se da sua cegueira[227]; Homero, em contrapartida, ao descrever Polifemo como uma criatura selvagem e feroz, representa-o a dialogar com um carneiro e a louvar a condição deste[228], que lhe permite andar por onde quiser e mordiscar tudo a que possa chegar[229]. E tinha toda a razão <o poeta>, já que o Ciclope em nada mostrava ser mais inteligente do que o carneiro!

Vejamos agora o que há de mal na surdez. M. Crasso[230] **XL 116** tinha falta de ouvido, mas, segundo penso, sofria de um mal ainda pior e que ele, a meu ver, não merecia: percebia que falavam mal dele[231]. A maior parte dos Romanos desconhece a língua grega, e o mesmo se passa com os Gregos em relação ao latim. Pode dizer-se assim que nós somos surdos para a língua deles, tal como eles o são para a nossa. Todos nós, de um modo geral, somos completamente surdos para as línguas, e são imensas, que não compreendemos. *"Mas <os surdos> não conseguem ouvir a voz dos citaredos."* Com certeza, mas também não

---

[227] V. g. Sófocles, *Édipo turano*, *Édipo em Colono*, Eurípides *Fenícias*, *Bacantes*.

[228] Existe, de facto, na *Odisseia* a cena em que o Ciclope fala com o grande carneiro a cuja barriga vai agarrado o fugitivo Ulisses (*Od.*, IX, 447 ss.). O conteúdo da fala, porém, não é o que refere Cícero: Polifemo queixa-se, isso sim, do tratamento cruel que recebera de "Ninguém", o nome fictício com que Ulisses se lhe apresentara.

[229] Lat. *quae uellet attingere* lit. "chegar àquilo que quiser".

[230] Marco Licínio Crasso, conhecido como "O Rico" (lat. *Diues*) formou em 60, com Pompeio e César o Primeiro Triunvirato.

[231] Há nesta frase um jogo de palavras latente: Cícero diz que Crasso era *surdaster*, lit. "era um pouco surdo, ouvia mal". Esta ideia podia também expressar-se em latim, com o sintagma *male audiebat;* mas sucede que *male audiebat* é uma expressão ambígua, pois além de "ouvia mal" (1) pode significar também "ouvia (falar) mal (de si)"(2). Cícero, portanto, podia ter escrito: Crasso *male audiebat (1)*, mas ainda havia algo pior: é que ele *male audiebat (2)*. Como a frase ficava assim, embora linguisticamente correcta, digamos, um tanto estranha, Cícero substituiu *male audiebat (1)* pelo adjectivo *surdaster*.

escutam o ranger de uma serra a ser afiada, os grunhidos dos porcos ao serem mortos, nem, quando o objectivo é o descanso, o murmúrio da agitação marítima. As pessoas que gostam de ouvir cantar, aliás, deverão começar por pensar que houve muitos sábios que viveram muito antes de se ter inventado a música, e em seguida por aperceberem-se de que a leitura dos poemas pode proporcionar
117 maior prazer do que ouvi-los a serem cantados. Em suma, tal como há pouco[232] remeti os cegos para o prazer da audição, remeto agora os surdos para o da visão. Afinal, quem for capaz de dialogar consigo mesmo não necessita das palavras do interlocutor.

Acumulemos sobre um só indivíduo todos os males possíveis, de modo que a mesma pessoa, além de ser cega e surda, sofra dores terríveis em todo o corpo. Antes de mais estes sofrimentos bastam só por si para deitar abaixo um homem; se, pelo contrário, elas se perpetuarem no tempo e nos fizerem sofrer cada vez mais, a ponto de não restar nenhum motivo para que devamos suportá-los, para quê, bons deuses, perseverar no sofrimento? Existe um porto à nossa disposição, porque onde reside a morte há também sempre uma recepção para quem deixa de sentir. Um dia Lisímaco ameaçou de morte o filósofo Teodoro, ao que este respondeu: "*Grande coisa da tua parte, teres*
118 *tanto poder como uma cantáride!*"[233] Paulo <Emílio>

---

[232] Supra § 111.

[233] Lisímaco, rei de Esparta. Teodoro era um filósofo da Escola Cirenaica (cf. supra n. 219, e Diógenes Laércio, II, 65). Uma variante da mesma anedota, com os mesmos protagonistas, é narrada por Cícero, supra I, 102. – A cantáride é um insecto coleóptero de que pode extrair-se um veneno, inclusive com utilização medicinal.

respondeu nestes termos ao pedido do rei Perseu[234] de não ser levado no seu cortejo triunfal: *"Bom, isso é algo que está na tua mão!"* Já discorri muito sobre a morte no primeiro dia <destes diálogos>, quando o problema em debate era precisamente "a morte". Muito falámos também no dia imediato: do que discutimos sobre a dor, muito pode aplicar-se à morte; a quem se recordar do que então se disse não pode deixar de vir à ideia de que a morte ou é desejável, ou pelo menos não deve ser temida. Pela minha **XLI** parte entendo que deve observar-se relativamente à vida aquele brinde que os Gregos usam nos seus banquetes: *"Ou bebe, ou vai-te embora!"*[235] Têm razão. Ou uma pessoa desfruta juntamente com os outros do prazer de beber, ou então, se não deseja embriagar-se e cair na violência própria dos bêbados[236], retire-se antes <que isso aconteça>. De modo similar, se não puderes suportar as injustiças da fortuna, livra-te delas pela fuga[237]. A mesma solução é proposta por Epicuro, que Hierónimo reproduz palavra por palavra.

Se estes filósofos para quem a virtude só por si carece **119** de valor, e àquilo a que nós chamamos moralmente correcto e digno de apreço dizem eles que não passa de vacuidades expostas em linguagem decorativa, se até eles admitem

---

[234] Perseu, ou Perses, rei do Epiro, vencido por Lúcio Emílio Paulo em 168 na batalha de Pidna..

[235] Sobre a comparação da vida com um banquete cf. Lucrécio, *De rerum natura*, III, 931-943; Horácio, *Sermones*, I, 1, 117-120. – O texto grego deste brinde apresenta um curioso jogo de palavras: ἢ πῖθι ἢ ἄπιθι: πῖθι é o imperativo aoristo do verbo πίνειν "beber"; ἄπιθι é também um imperativo, dum verbo que significa "ir-se embora", ἄπ + ειμι (√ ἰ-, cf. lat. *i+re*).

[236] Outro jogo de palavras: *uiolentia* "a violência" <> *uinolentorum* "dos embriagados".

[237] Ou seja: pelo suicídio.

que o sábio é sempre feliz, o que não hão-de pensar os filósofos derivados do pensamento de Sócrates e Platão? Destes alguns há que afirmam que os bens relativos à mente são de tal maneira superiores que deixam na sombra os bens do corpo e os externos[238]; outros nem sequer consideram bens estes últimos, uma vez que aferem tudo em
120 função da mente[239]. As controvérsias entre uns e outros era costume serem julgadas por Carnéades, que actuava como uma espécie de árbitro honorário. Os Peripatéticos chamavam 'bens' a certas coisas que para os Estóicos não eram mais do que 'vantagens', embora os Peripatéticos não atribuíssem à riqueza, à boa saúde e às restantes coisas do mesmo género mais valor do que os Estóicos; <Carnéades>, vendo que a diferença entre <as duas Escolas> estava nas palavras e não nos factos, sentenciou que não havia motivo para prolongar a dissidência. Caberá aos filósofos das restantes Escolas decidir se podem ou não aceitar o ponto de vista que aqui defendi. A mim já me satisfaz verificar que, ao reconhecerem ao sábio a faculdade de ter para sempre ao seu alcance a felicidade, estão a pronunciar um parecer digno de filósofos.

121 Mas como amanhã teremos de partir, guardemos na memória as discussões destes últimos cinco dias. Pela minha parte estou a pensar pô-las por escrito, pois que outra melhor ocupação poderei arranjar para este meu ócio <forçado>? Dedicarei este segundo conjunto de cinco livros[240], ao meu amigo Bruto a quem devo, não só a sugestão, como também o insistente incitamento à escrita de

---

[238] Académicos, Peripatéticos.

[239] Obviamente os Estóicos, para quem só são bens os relativos à mente.

[240] Cícero já tinha dedicado a Bruto os cinco livros do *De finibus bonorum et malorum*.

textos filosóficos. Não será fácil para mim dizer em que medida esta minha actividade poderá vir a ser útil a outros; no meu caso pessoal, sujeito como estava aos mais lancinantes desgostos[241] e aos dissabores de toda a ordem que me assaltavam, nenhuma outra forma de consolação poderia ter encontrado.

[241] Referência, uma vez mais, ao golpe profundo que para Cícero representou a morte da filha Túlia.

# ÍNDICE ONOMÁSTICO

Tal como deixámos explicitado no volume precedente das obras filosóficas de Cícero, os nomes masculinos romanos são registados por ordem alfabética do nome gentilício, por exemplo, C. Júlio César ocorrerá no lugar que compete ao gentilício **Júlio**; os prenomes, em geral abreviados, não contam, portanto, para a ordem alfabética.

As abreviaturas correntes dos prenomes masculinos são as seguintes:

A. = Aulus; App. = Appius; C. = Gaius; Cn. = Gnaeus; L. = Lucius; M. = Marcus; M'. = Manius; P. = Publius; Q. = Quintus; Ser. = Servius; Sex. = Sextus; T. = Titus; Tib. = Tiberius

Outras abreviaturas correntes:

etn. = etnónimo; mit. = mitónimo; teon. = teónimo; top. = topónimo.

Os nomes precedidos de um asterisco * também ocorrem no Índice Onomástico do volume precedente. Explicações mais pormenorizadas sobre cada nome podem encontrar-se ou neste outro volume, ou nas notas de rodapé dos presentes *Diálogos em Túsculo*.

Academia, em Atenas: – V, 91
*Academia, doutrina de Platão: – II, 4, 9; III, 12; V, 82
Academia, edifício na Vila Tusculana de Cícero; – II, 9; III, 7

*Académicos, seguidores da Academia: – IV, 5,6, 47; V, 75, 85
**Académicos (livros)*, obra de Cícero: – II, 4
L. *Ácio, poeta trágico: – IV, 55; citado em: II, 13; IV, 55, 77 *(Atreu)*; III, 20 *(Melanipo)*; I, 68; II, 19, 23, 33 *(Filoctetes)*; I, 105; III, 62 *(trag. incerta)*
L. *Afrânio: poeta cómico: – IV, 45, 55
*Africano → Cornélio Cipião
*Africanos (dois): – I, 110
Agamedes, construtor do templo de Apolo em Delfos: – I, 114 → Trofónio
Agamémnon, mit.: – I, 90
Agrigento: – V, 65
Ájax, filho de Télamon, mit: – I, 98
*Albino → Postúmio
T. *Albúcio: – V, 108
Alceu, poeta grego: – IV, 71
Alcibíades: – III, 77, 78
Alcidamante, retor, contemporâneo de Isócrates: – I, 116
*Alcméon, mit.: – III, 11
Aleios (campos): – III, 63
*Alexandre Magno: – III, 21; IV, 79; V, 91-92
M. Aliénio: IV, 50
C. *Amafínio: – IV, 6-7
Ambrácia, top. → Teómbroto
Amor, deus: – IV, 69
Anacársis, sábio: – V, 90
Anacreonte, poeta: – IV, 71
*Anaxágoras, filósofo: – I, 104; III, 30; IV, 58; V, 10, 66, 115
Anaxarco, discípulo de Demócrito: – II, 52
**Andrómaca* → Énio

Anfiarau, mit.: – II, 60
Anticleia, mit.: – V, 46
*Antíoco de Áscalon, filósofo: – III, 59; V, 21, 22, 107
Antípatro de Cirene, filósofo: – V, 112
*Antípatro de Tarso, filósofo: – V, 107
Antístenes, filósofo: – V, 26
M. *António, cônsul 99: – I, 10; II, 57; V, 55
*Apolo, deus → Pítico
Ápio → Cláudio
Aqueronte, top./mit.: – I, 10 (cf. I, 37, 48)
Aquiles, mit.: – I, 105; III, 18; IV, 52
M. Aquílio, cônsul 101: – V, 14
Aquínio: – V, 63
*Arcesilau, filósofo: – V, 107, 109
Arquelau, rei da Macedónia: – V, 34, 35
Arquelau, filósofo: – V, 10
*Arquíloco, poeta: – I, 3
*Arquimedes, matemático: – I, 63; V, 64
*Arquitas, filósofo pitagórico: – IV, 78; V, 64
Argivo: – I, 45, 113; II, 39; III, 53
Argo, navio mit.: – I, 45
Argonautas: – IV, 69
Aríon de Metimno, mit.: – II, 67
*Aristides: – V, 105
*Aristipo, discípulo de Sócrates: – II, 15
*Aristo, filósofo: – V, 22
Aristogíton: – I, 116
Aristómaca, mulher de Dionísio: – V, 59
*Aríston de Quios, filósofo: – II, 15; V, 27, 33, 85
*Aristóteles, filósofo: – I, 7, 22, 41, 65, 80; II, 9; V, 30, 39, 87, 107; citado em I, 70, 94; III, 69; V, 101
*Aristóxeno, músico e filósofo: – I, 19, 24, 41, 51

Arpino, terra natal de Cícero: – V, 66, 74
Arrunte, etrusco: – IV, 50
Artemísia: – III, 75
Asclepíades, filósofo: – V, 113
Atamante, mit.: – III, 11
*Atenas: – I, 116; II, 26; III, 38; V, 22, 91, 100, 104, 108, 109
Atenienses: – IV, 5
Áticos (oradores romanos): – I, 3
M. *Atílio, poeta: – IV, 25
A. *Atílio Calatino, cônsul 258: – I, 13, 110
M. *Atílio Régulo, cônsul 267: – V, 14
Atlas, mitónimo: – V, 7
Atreu, mitónimo: – I, 106; IV, 77; V, 52
Cn. *Aufídio: – V, 112
Áulide, topónimo: – I, 116
Averno (lago de): – I, 37

Babilónia → Diógenes
Belerofonte, mitónimo: – III, 63
Beócia, topónimo. – I, 110
Bíon de Borístenes, criador da chamada 'diatribe cínico-estóica': – III, 62
Bíton, irmão de → Cléobis
*Bruto → Júnio

Cadmo, mit.: – I, 28
Calano, indiano: – II, 52
*Calatino → Atílio
Caldeus: – I, 95
*Califonte, filósofo: – V, 85, 87
Calímaco, poeta grego (séc. IV a. C): – I, 84, 93

*Calístenes* (subtítulo: *Sobre o luto*), obra de Teofrasto: – III, 21; V, 25
L. *Calpúrnio Pisão Frúgi, cônsul 133: – III, 16, 48
Camilo → Fúrio
Canas, top.: – I, 89
Capena (porta), saída de Roma, no começo da via Ápia: – I, 13
Carbão → Papírio
Cária.top.: – I, 92; III, 75
*Cármadas, filósofo: – I, 59
*Carnéades, filósofo: – III, 54, 59; IV, 4, 5, 53; V, 11, 83, 84, 88, 107, 120 (cf. V, 87)
*Cartago, Cartagineses: – III, 53, 54
*Catão → Pórcio
*Cátulo → Lutácio
Cáucaso, top.: – II, 23, 25, 52; V, 8, 77
Q. *Cecílio Metelo Macedónico, cônsul 143: – I, 85, 86
*Cecílio Estácio, comediógrafo: – I, 31; IV, 68; citado III, 56
Cefeu, mitónimo: – V, 8
Celo, mitónimo (= Céu, um dos Titãs, pai de Saturno): – II, 23
Celtiberos: – II, 65
Centauros, mit.: – I, 90; II, 20
Cepião → Servílio
Cépsis → Metrodoro
Cérbero, mitónimo: – I, 10, 12; II, 22
César → Júlio
Cépsis → Metrodoro
Cérbero, mitónimo: – I, 10, 12; II, 22
Chipre, topónimo: – II, 52
Cício → Zenão

Ciclope, mit.: V, 115
Cimbros, Címbricos, etn.: – II, 65; V, 56
Cina → Cornélio
Cíneas, embaixador do rei Pirro a Roma (séc. III, a. C): – I, 59
*Cínico (filósofo ~~): – V, 92, 104
*Cipião → Cornélio
Cipiões (dois) → Cn. Cornélio Cipião e P. Cornélio Cipião
Cípselo, tirano de Corinto: – V, 109
*Cirenaico, Cirenaicos, etn.: – I, 83; III, 28, 31, 51, 76; V, 112
Cirene, Cireneus, top./etn: – I, 102; IV, 5
Citas, etn.: – V, 90
Clastídio, top. – IV, 49
App. *Cláudio Cego, cônsul 307, 296: – IV, 4; V, 102
C. Cláudio Centão, cônsul 240: – I, 3
M. *Cláudio Marcelo, cônsul 222: – I, 89, 110; IV, 49
App. Cláudio Pulcro, cônsul 54: – I, 37
Clazómenas, top.: – I, 104
*Cleantes, filósofo: – II, 6; III, 76, 77; V, 107
Cléobis, filho de uma sacerdotisa de Argos, irmão de Bíton (Heródoto, I, 31): – I, 113
Cleómbroto (forma correcta) → Teómbroto
Clito, amigo de Alexandre, que o matou num acesso de cólera: – IV, 79
*Clitómaco, filósofo: – III, 54, 107
Cocito, top./mit.: – I, 10
Codro: – I, 116
*Comédia incerta:* – I, 94
Corinto, Coríntio: – top./ etn: – II, 32; III, 53; IV, 32; *Livros Coríntios* → Dicearco
L. Cornélio Cina, cônsul 87-84: – V, 54, 55
L. Cornélio Lêntulo Lupo, cônsul 156: – III, 51

Cn. Cornélio Cipião, cônsul 222 e P. Cornélio Cipião, cônsul 218 (= dois Cipiões): – I, 89, 110
P. *Cornélio Cipião Africano I: – V, 49 I, 110
P. *Cornélio Cipião Emiliano Africano II: – I, 5, 81, 110; II, 62; IV, 5, 50
P. *Cornélio Cipião Nasica Córculo, cônsul 162, 155: – I, 18
P. Cornélio Cipião Nasica Serapião, cônsul 138: – IV, 51
*Crantor, filósofo: – I,115; III, 12,71; V, 107
*Crasso → Licínio
*Cremes, personagem de Terêncio: – III, 65
*Cresfontes* → Eurípides
*Cretenses, etn.: – II, 34
*Crisipo, filósofo: – I, 108; III, 32, III, 59, 61, 76, 79; IV, 9, 23, 53, 63; V, 107
Crísis, personagem de uma comédia de Trábea: – IV, 67
Crítias, um dos Trinta Tiranos que governaram Atenas depois da Guerra do Peloponeso: – I, 96
Críton, amigo e discípulo de Sócrates: – I, 103 (tanto *Crítias* como *Críton* são títulos de diálogos de Platão)
*Critolau, filósofo : – V, 51
*Cumas, top.: – III, 27
M'. *Cúrio Dentato, cônsul 290: I, 110

Damarato, pai de Tarquínio Prisco: – V, 109
Dâmocles: – V, 61, 62
*Dánaos, etn. – IV, 52
*Dario (Codomano), rei dos Persas, vencido por Alexandre: – V, 97
P. *Décio Mure,
pai, cônsul 340; ↑
filho, cônsul 312; I, 89; II, 59
neto, cônsul 279 ↑

Dejanira, mit., filha de → Eneu, mulher de Hércules: – II, 20
Delfos, top.: – I, 114; V, 70
*Demócrito de Abdera, filósofo: – I, 22, 42; IV, 44, 55; V, 66, 115; cf.. I, 82; V, 104, 114
o discípulo de ~~: → Anaxarco
os discípulos de ~~: I, 82
Demóstenes, orador ateniense: I, 10; III, 63, IV, 44, 55, V, 103
Deucalião, mit.: – I, 21
Diágoras de Rodes, atleta vencedor olímpico, celebrado por Píndaro, e pai de dois atletas também vencedores olímpicos: – I, 111
*Dicearco, filósofo: – I, 24, 41, 51; IV, 71; *Livros Coríntios* (Κορινθιακοὶ λόγοι / *Corinthii libri*): – I, 21; *Livros Lésbicos* (Λεσβιακοὶ λόγοι / *Lesbiaci libri*): – I, 77
*Dinómaco, filósofo: – V, 85
*Diodoro, peripatético: – V, 85, 87
*Diódoto, estóico: – V, 113
*Diógenes de Babilónia, filósofo estóico: – IV, 5
Diógenes de Sinope: filósofo cínico: – I, 104,; III, 56; V, 92
Díon, amigo de Platão: – V, 110
Dionisio I, tirano de Siracusa: – V, 98
Dionísio II, tirano de Siracusa: – III, 27; V, 57, 63
*Dionísio de Heracleia, filósofo: – II, 60; III, 18
Dionísio, estóico: – II, 26
*Dius Fidius (me)*: – I, 74
dois Cipiões → Cn. Cornélio Cipião, cônsul 222 e P. Cornélio Cipião, cônsul 218
Dóris, natural de Locros, mulher de Dionísio II: – V, 59

*Druso → Lívio
Éaco, mit., avô de Aquiles: – I, 98
Eetes, mit., pai de Medeia: – III, 26, 39
Efésios, etn.: V, 105
Egipto, top.: – V, 97
*Élea → Zenão
Sex. *Élio Peto Cato, cônsul 198: – I, 18
Q. *Élio Tuberão, discípulo de Panécio: – IV, 4
Elísio: – I, 115
M. Emílio Lépido Porcina, cônsul 137: – I, 5
L. *Emílio Paulo, cônsul 182, 168: – III, 70; V, 118
M. Emílio Paulo, cônsul 219: – I, 89, 110
*Empédocles, filósofo: – I,19
*Endimião, mit.: – I, 92
Eneu, mit., rei da Etólia, pai de → Dejanira: – II, 20
Q. *Énio, poeta: – I, 3
Citado em: I, 18, 27, 28, 34, 35, 45, 48, 69, 105, 107, 117,
II, 1, 38, 39
III, 5, 26, 28, 44, 45, 53, 58, 63, 85,
IV, 19, 69, 70, 77
V, 49, 52
Enómao, mit.: – III, 26
*Epaminondas, general e político tebano: – I, 4, 33, 110, 116; II, 59; V, 49
Epicarmo, comediógrafo grego siciliano, sécs. VI e V a. C.: – I, 15 (Énio deu o seu nome a uma obra de sua autoria)
Epicuristas, seguidores da filosofia de → Epicuro: – I, 77; III, 33; V, 94
Epicuro, filósofo: – II, 8, 15, 17, 18, 28, 44; III, 32, 51, 76, 78; V, 26, 31, 84, 87, 88, 89 ss., 108, 109, 110, 118;

Citado em: I, 8
II, 17 44, 45
III, 28, 32, 38, 41, 42, 46, 47, 48, 49
IV, 70
V, 26, 73, 88, 89, 93, 94, 95, 97, 103, 110, 117

*Epígonos* (tragédia de Sófocles; ou tragédia de Ácio): – II, 60

Epitáfio de Platão → Platão

Erecteu, mit.: – I, 116 (há frags. de uma tragédia de Eurípides)

Erétria → Asclepíades

Erimanto, top./mit. (javali de ~~): – II, 22

Esculápio, deus: – II, 38

Esfero, filósofo: – IV, 53

Esopo, actor: – II, 39; IV, 55

*Esparta, top., I, 100, 101; II, 34 (cf. Lacedémon)

Espartanos, etn.: – I, 102; II, 36, 37

*Espeusipo, filósofo: – V, 30, 39, 87

*Ésquilo, poeta trágico: – II, 23; citado em II, 26; III, 76

Ésquines, discípulo de Sócrates: – III, 77

*Ésquines, orador ateniense: – III, 63

*Estácio → Cecílio

*Estóico, adj.: – I, 19; II, 26; IV, 5; V, 27

*Estóicos → *Aríston, *Crisipo, *Cleantes, *Dionísio, *Herilo, *Esfero, *Zenão

Eta, montanha em que Hércules se suicidou pelo fogo. – II, 19

Etólia, top.: – I, 3

*Etruscos, etn.: – I, 89

Eufórion, poeta grego (séc. III-II a. C.), apreciado pelos poetas romanos da escola alexandrinista, como Catulo: – III, 45

*Eurípides, poeta trágico: – I, 115; III, 30, 57, 59, 67; IV, 63, 71 (cf. I, 65; III, 29, 58, 59)
Eurípilo, mit.: – II, 38, 39
Euristeu, mit., : – II, 20
Europa, top.: – I, 45, 94
Eurotas, rio da Lacónia: – II, 36; V, 98
Eutínoo, I, 115

Q. Fábio Máximo Verrucoso Cunctator, cônsul 233: I, 110; III, 70
Q. Fábio Máximo, filho de Q. F. M. Alobrógico: I, 81
C. Fábio Pictor, avô do analista : I, 4
*C. Fabrício Luscino, cônsul 282, 278: I, 110; III, 56
*Fálaris (touro de ~~): – II, 17, 18; V, 75, 87
*C. Fânio, historiador: IV, 40
Ferécides de Siros (séc. VI a. C.), alegado mestre de Pitágoras: – I, 38
Ferécrates, velho erudito, citado por Dicearco: – I, 21
Fédon → Platão
*Fedro → Platão
*Fídias, escultor: – I, 34
*Filipe II, rei da Macedónia: – V, 42
*Filoctetes, herói da expedição a Tróia: – II, 19, 33,44, 55
*Fílon de Larissa, filósofo académico, mestre de Cícero: – II, 9, 26; V, 107
Fliunte, top.: – V, 8, 10
*Fortuna, teón.: – V, 27, 72
Ftia, top.: – I, 21
M. Fúlvio Nobilior, cônsul 189: – I, 3
*Fúrias
M. Fúrio Camilo, ditador 396: – I, 90

*Galba → Sulpício
*Gaulês: – IV, 49
Ganimedes, mit.: – I, 65; IV, 71
Gémino → Servílio
Gigantes: – II, 20
Górgias → Platão
Ti. e C. *Gracos: – cf. Semprónio
*Gregos: – I, 1, 3, 4, 5, 7, 8, 10, 28, 41, 68, 74, 96, 111; II, 26, 35, 65; III, 7, 11, 13, 16, 23, 81; IV, 10, 34, 70; V, 7, 24, 105, 116, 118
*Grego, em grego, pequeno grego: – I, 15, 86; II, 6; III, 10; IV, 21, 25; V, 112, 116
*Grécia: – I, 2, 3, 4, 29; II, 4, 5, 27, 35, 36, 48; III, 28; IV, 1, 2; V, 9, 10, 58, 66, 103, 114; cf. Magna Grécia
Graio = Grego: – II, 20; III, 39

Halicarnasso: – III, 75
Hanão: – V, 90
Harmódio: – I, 116
Heitor, herói troiano, personagem da *Ilíada*: – I, 105; II, 39; III, 44; IV, 17, 49, 67
Hécuba: – mulher de Príamo, rainha de Tróia: – III, 63
Hegésias, filósofo cirenaico (séc. III a. C.): – I, 83: autor de um livro intitulado *"O suicida por inanição"* (Ἀποκαρτερῶν) I, 84
*Heracleia → Dionísio
Heraclides Pôntico, discípulo de Platão: – V, 8
*Heraclito, filósofo pré-socrático: – V, 105
*Hércules, herói mitológico, filho de Júpiter: – I, 28, 32; II, 17, 19, 20, 22; IV, 50
*Herilo de Cartago, filósofo: – V, 85
Hermodoro, cidadão muito nobre de Éfeso: – V, 105

*Heródoto, historiador grego (séc. V a. C.): – I, 113
Hesíodo, poeta grego (séc. VII a. C.). – I, 3, 98
Hidra, monstro de três cabeças, vencido por Hércules: – II, 22
*Hierónimo de Rodes, filósofo peripatético (séc. III a. C.): – II, 15; V, 87, 88, 118
Hípanis, rio na actual Ucrânia: – I, 94
Hipocentauro → Centauros
Hipodamia, mit., mulher de Pélops: – III, 26
Hipólito, mit., filho de Teseu: – IV, 27
Hircânia, região cerca do mar Cáspio: – I, 108
Hispânia, a península Ibérica: – I, 89
*Homero, poeta grego, alegado autor da *Ilíada* e da *Odisseia:* – I, 3, 37, 65, 79, 98; IV, 49; V, 7, 114, 115; citado em III, 18, 62, 63, 65; IV, 49
Q. *Hortênsio Hórtalo, orador, contemporâneo e amigo de Cícero: – I, 59
**Hortênsio*, diálogo de Cícero →Túlio

Íbico de Régio, poeta grego (séc. VI a. C.): – IV, 71
Ifigénia, mit., filha de Agamémnon: – I, 116
Índia, Indianos: – II, 52; V, 77, 78;
Ino = Matuta, teon.: – I, 28
Isócrates, orador e retor grego, contemporâneo de Platão (séc. V-IV a. C.): – I, 7
*Itália, Itálico: – I, 38, 39, 86; IV, 2, 7; V, 10, 100

C. Júlio César Estrabão, †87: – V, 55
L. Júlio César, cônsul 90, irmão do precedente: – V, 55
L. *Júnio Bruto, cônsul 509 (instaurador da República em Roma): – I, 89; IV, 2, 50
M. *Júnio Bruto, amigo e dedicatário de Cícero, assassino de César: I, 1; II, 1; III, 1; IV, 1, 4, 21, 30, 39, 121

Juno, mit., deusa, mulher de Júpiter: – II, 20
*Júpiter, mit., deus, marido de Juno e pai de Minerva: – I, 65; II, 23, 24, 25, 34, 40; III, 26, 45; IV, 70
Juventa, mit., a deusa da Juventude: – I, 65

*Lacedémon, Lacedemónios: – I, 100, 101, 116; II, 59; V, 42, 98, 99
Lacónio, Lacónios (= Espartano, ~~s): – I, 102, 111; II, 36; V, 40, 49
*Lacides, filósofo académico, discípulo de Arcesilau: – V, 107
Laio, mit., pai de Édipo: – IV, 71
*Lâmpsaco, top., cidade da Tróada: – I, 104
Laomedonte, mit., rei de Tróia vencido por Hércules: – I, 65
*Latinos: – I, 15; II, 26; III, 10, 11, 29; Latinas (letras): – I, 1, 5; II, 5
Latmo, monte na Cária: – I, 92
C. *Lélio *Sapiens* (o Sábio), cônsul 140, amigo de Cipião Emiliano: – I, 5, 110; IV, 5; V, 54, 55, 56
*Lemnos, Lémnio: – ilha do N. do mar Egeu: – II, 23
Lêntulo → Cornélio
*Leónidas, rei de Esparta, herói das Termópilas: – I, 101, 116
Leonte, príncipe de Fliunte, discípulo de Pitágoras: – V, 8
Lépido → Emílio
Lerna, top., cenário da luta de Hércules com a Hidra: – II, 22
*Lésbicos (livros)* → Dicearco
*Leucádia*, comédia → Turpílio
Leucates, promontório na ilha de Laucata, no mar Jónio: – IV, 41

Λευκοθέα [Leukothéa] → Ino Matuta
Leuctros, cidade na Beócia: – I, 110
*Líbero, teon.: – I, 28
Líbia, região do N. de África: – I, 45
L. Licínio Crasso, cônsul 95: – I, 10
M. Licínio Crasso, avô do triúnviro: – III, 31
P. *Licínio Crasso Dívite (= o Rico), cônsul 92, pai do triúnviro: – I, 81; V, 55
M. *Licínio Crasso Dívite, cônsul 70, 55 (triúnviro): – I, 12, 13, 14; V, 116
*Lícon, filósofo peripatético (séc. IV, III a. C.): – III, 78
*Licurgo, legislador de Esparta: – I, 10, 101; II, 34; V, 7
Lisímaco, um dos sucessores de Alexandre: – I, 102; V, 117
Lítana, top.: – I, 18
Lívio Andronico, poeta e dramaturgo, séc. III a. C.: – I, 3
C. *Lívio Druso, jurisconsulto: – V, 112
Locrense, natural de Locros → Dóris
Lua, teón., amante de Endimião: – I, 92
Lucanos, naturais da Lucânia (Itália meridional): – I, 89
C. *Lucílio, poeta satírico, séc. II a. C.: – II, 41; III, 31; IV, 48
Q. *Lutácio Cátulo, cônsul 102: – V, 56

*Macedónios: – III, 53
T. Mácio Plauto, comediógrafo: – I, 3
Magos, etn.: – I, 108
T. *Mânlio Torquato, cônsul 347: – IV, 49
Maratona (touro de ~~), dominado por Teseu: – IV, 50
Marcelo → Cláudio
C. *Mário, político e general, rival de Sula (séc. II-I a. C.), protagonista de um poema de Cícero: – II, 35, 53; V, 56

Matuta → Ino Matuta
Mausolo, rei da Cária: – III, 75
*Máximo → Fábio
*Medeia, mit.: – III, 63; IV, 69
Melanipo → Ácio
Meneceu. Mit.: – I, 116
Ménon → Platão
Meótis, top., hoje chamado mar de Azov: – V, 49
*Metelos, família romana: – I, 13
Metimno, top. → Aríon
*Metrodoro, filósofo epicurista: – II, 8, 17; V, 27, 109
Metrodoro de Cépsis, académico, discípulo de Carnéades: – I, 59
Midas, mit., rei da Lídia: – I, 114
*Milcíades, general grego, vencedor da batalha de Maratona: – IV, 44
*Minerva, teón.: – I, 34
Minos, mit.: – I, 10, 98; II, 34
Mitilene, top, cidade da ilha de Lesbos: – I, 77
Mulcíbero, epíteto de Vulcano: – II, 23
Musas, teón.: – V, 65
Museu, poeta lendário, discípulo de Orfeu: – I, 98

*Nápoles, Napolitanos: – I, 86
Nasica → Cornélio
Necessidade, teón.: – III, 59
Némea (leão de ~~), fera morta por Hércules: – II, 22; IV, 50
*Neoptólemo, filho de Aquiles: – II, 1, 2
*Neptuno, teón.: – I, 110; II, 67; IV, 73
Nestor, herói homérico: – V, 72
Cn. Névio, poet latino (séc. III-II a. C.): – I, 3; IV, 67

Nicocreonte → Timocreonte
Níobe, mit., cujos filhos foram mortos por Apolo e sua irmã: . III, 64
*Niptra*, tragédia → Pacúvio
Nobilior → Fúlvio
*Numa, rei de Roma, sucessor de Rómulo: – IV, 3

Oceano (Atlântico): – I, 28, 45
Cn. Octávio, cônsul 87: – V, 55
Oileu, mit., pai de Ájax, dito o menor: – III, 71
Olímpia, Olímpicos, Olimpionico: – I, 111; II, 41, 46
Olímpio (Júpiter): – II, 40
*Orco, o mundo dos mortos: – I, 48
*Orestes, mit., filho de Agamémnon: – III, 11
*Orestes*, tragédia → Eurípides
Orfeu, poeta lendário: – I, 98
*Origens*, obra histórica → Pórcio Catão

Pacideiano, gladiador – IV, 48
M. *Pacúvio, tragediógrafo latino (séc. III-II a. C.): – citado em I, 44, 106; II, 44, 48-50; V, 48
Palamedes, mit.: – I, 98
*Panécio de Rodes, filósofo estóico, amigo de Cipião Emiliano: – I, 42, 79, 81; IV, 4; V, 107
C. Papírio Carbão, cônsul 120: – I, 5
Parrásio, pintor grego: – I, 4
Patrícoles, herói homérico, amigo de Aquiles (= Pátroclo): – II, 38-39
*Paulo → Emílio
Peligno, etn.: – IV, 50
Peloponeso: – III, 53
Pélops, mit., pai de Atreu e Tiestes: – I, 107; II, 67; III, 26

Perdicas, pai de Arquelau, rei da Macedónia (séc. V a. C.): – V, 34
*Peripatéticos: – II, 9; III, 22, 76; IV, 6, 9, 38, 43, 47; V, 32, 82, 85, 120
*Persa, Persas: – I, 101, 108; V, 35, 99
*Perses, rei da Macedónia → Perseu
*Perseu, ou Perses: – III, 53; V, 118
*Pirro, rei do Epiro: – I, 59, 89
*Pírron, filósofo céptico: – II, 15; V, 85
*Pisão → Calpúrnio
*Pitágoras, sábio, filósofo e místico: – I, 29, 38, 39, 46, 62; III, 36; IV, 2, 3, 10, 44, 55; V, 8, 9, 10, 30, 66
*Pitagóricos – I, 38, 39; II, 23; IV, 2, 3, 4; V, 63, 113
*Pítico (Apolo): – I, 17
*Platão: – I, 20, 22, 24, 39, 49, 55, 58, 63, 64, 70, 79; II, 8; III, 36, 43; IV, 10, 44, 55, 71; V, 8, 19, 30, 34, 36, 64, 100, 109, 119
Citações: – *Apologia: I, 97*
*Carta VII: V, 100*
*Epitáfio: V, 36*
*Fédon: I, 24, 84, 57, 72, 73, 74, 75, 103*
*Fedro: I, 53*
*Górgias: V, 34*
*Ménon: I, 57*
*República: II, 27; V, 47*
*Timeu: I, 63, 64*
Plauto → Mácio
Poetas anónimos – I, 10; IV, 48; V, 49
*Pólemon, filósofo académico: – V, 30, 39, 87, 109
*Policlito (= Policleto), escultor: – I, 4
Polifemo, Ciclope: – V, 115

Cn. *Pompeio Magno, político e militar, amigo e contemporâneo de Cícero, aliado, depois rival de Júlio César: – I,12, 86; II, 61; III, 66
Pôntico → Heraclides
Ponto Euxino (= Mar Negro): – I, 45, 94
M.*Pórcio Catão, o Censor, cônsul 195: – I, 3, 5, 110; III, 51, 70; IV, 3;
*Origines*, obra citada em I, 3, 101; IV, 3
M. *Pórcio Catão, de Útica, estóico: I, 74; V, 4, 32
*Posidónio de Apameia, estóico: – II, 6; V, 107
L. *Postúmio Albino, cônsul 234, 229: – I, 89
Príamo, rei de Tróia: – I, 85, 93, 105; III, 44, 45
Prometeu, mit.: – II, 23; III, 76; V, 8
*Ptolomeu, filho de Lago, um dos sucessores de Alexandre, monarca do Egipto (dinastia dos Lágidas, que terminou com Cleópatra): – I, 83
Ptolomeu (incerto qual dos doze reis do Egipto com este nome): – V, 97
Púnicas (guerras): – III, 50
Puteolanos, habitantes de *Putéolos, top.: – I, 86

(Querémon, possível autor de um verso traduzido por Cícero de uma peça grega não identificada): – V, 25 (v. nota *ad loc.*)
Quios → Aríston

Radamanto, juiz dos Infernos: – I, 10, 98
Régio, top. → Íbico
Régulo → *Atílio
*Rodes, Ródios → Diágoras, Hierónimo

*Roma: – I, 3, 90; III, 53
*Romano (povo ~~): – I, 28; III, 48
*Rómulo, fundador e primeiro rei de Roma: – I, 28; III, 48
P. Rupílio Lupo, cônsul 132: – IV, 40

Sábios (os sete ~~): – V, 7
Salamina (batalha de ~~): – II, 41
Samnita (tipo de gladiador): – II, 41
*Sardanapalo, rei da Síria: – V, 101
Satúrnio → Júpiter
Sémele, filha de Cadmo, mãe do deus Dioniso. – I, 28
Semprónia (lei): – III, 48
C. *Semprónio Graco, tr.pl. 123,122: – I, 5; III, 48
Tib. *Semprónio Graco, irmão do precedente, tr. pl. 133: – I, 5; IV, 51
Tib. *Semprónio Graco, cônsul 215, †213: – I, 89
M. Semprónio Tuditano, cônsul 240: – I, 3
Q. Servílio Cepião, cônsul 106: – V, 14
Cn. Servílio Gémino, cônsul 217: – I, 89
Servílios: – I, 13
Sérvio Túlio, sexto rei de Roma: – I; 38
*Sicília, Sículos: – I, 15
Sícion, top., cidade do Peloponeso: – III, 53
Sileno, mit.: – I, 114
*Simónides, lírico grego (séc. V a. C.): – I, 59; citado em I, 101
*Siracusa, Siracusanos: – III, 27; V, 57, 64, 65, 100
*Síria: – II, 61; V, 101
Siros, uma das Cíclades → Ferécides
Sísifo, mit.: – I, 10, 99
Soberbo → Tarquínio

*Sócrates: – I, 8, 55, 71, 74, 97, 100, 102; III, 8, 10, 31, 56; IV, 6, 63, 80; V, 10, 11, 26, 30, 91, 97, 108, 119 (personagem de diálogos de Platão): – I, 53, 57; V, 34 (personagem de um diálogo de Ésquines): – III, 77 (cf. a ed. de Gigon, p. 522)
Socrático, adj.. – II, 15, 62; III, 43
Socráticos: – II, 8
*Sófocles: – II, 20, 22, 49; III, 71
Sol, mit.: – III, 26
*Sólon, estadista ateniense: – I, 110, 117
Ser. Sulpício Galba, cônsul 144: – I, 5
*Tântalo, mit., I, 10; III, 26; IV, 35
Tarquínios, top., cidade da Etrúria: V, 109
L. Tarquínio Prisco, rei de Roma (dinastia etrusca): – V, 109
L. *Tarquínio-o-Soberbo: último rei de Roma – I, 38, 88; III, 27
Tártaro, zona dos Infernos reservada às penas máximas: – II, 22
Télamon, pai de Ájax, o Maio: – III, 39, 43, 58, 71
*Temístocles, general e político ateniense: – I, 4, 33, 110; IV, 44, 55
Teodectes, poeta trágico, amigo de Aristóteles: – I, 59
Teodoro, filósofo cirenaico: – I, 102; V, 117
*Teofrasto, discípulo de Aristóteles e seu sucessor à frente do Liceu: – I, 45; III, 69; V, 85, 107; citado em: III, 21; V, 24, 25
Teómbroto (lapso de memória de Cícero) de Ambrácia → Cleómbroto
Terâmenes, político ateniense (séc. V a. C.): – I, 96, 97, 100

P. *Terêncio Afro, comediógrafo latino: – citado em III, 30 (*Formião*); III, 65 (*O carrasco de si mesmo*); IV, 76 (*Eunuco*)
Terina, top., cidade e golfo no Brútio, Magna Grécia: – I, 115
*Termópilas, top.: – I, 101
*Teseu, mit., herói ateniense: – III, 29, 30, 58; IV, 50
Terra: – II, 20
Teucro, herói homérico, irmão de Ájax, o Maior: – V, 108
Tiestes, mit., irmão de Atreu: – I, 107; III, 26, 39; IV, 77
**Timeu* → Platão
Timocreonte → Nicocreonte
Tímon μισάμβροτος (*misámbrotos* "misantropo"): – IV, 25, 27
Timóteo, ateniense ilustre, amigo de Platão: – V, 100
Tindáridas, gémeos filhos de Tíndaro (= Castor e Pólux): – I, 28
Tirésias, mit., adivinho cego, de Tebas: – V, 115
Tiro, top., cidade da Fenícia: – III, 66
Titãs, mit.: – II, 23
*Torquato → Mânlio
Q.Trábea, comediógrafo, citado em IV, 35, 67
*Traquínias* → Sófocles
Trágicos não identificados. – I, 10, 37; II, 34, 36, 67; III, 26, 39; IV, 35, 52, 69; V, 52, 108
Triptólemo, mit.: – I, 98
*Tróia, top.: – I, 99; III, 28
Troilo, filho de Príamo, morto por Aquiles: – I, 93
Trofónio, um dos construtores do templo de Delfos → Agamedes
*Tuberão → Élio
*Tuditano → Semprónio

M. *Túlio Cícero, cônsul 63:
Obras mencionadas:
*Académicos (livros): II, 4*
*Consolação: I, 65, 76, 83; III, 70, 74; IV, 63*
*De finibus: V, 32*
*Hortensius: II, 4; III, 6*
*De re publica: I, 53; V, 1*
*Tusculanae disputationes: V, 1, 121*
Turpílio, comediógrafo, citado (comédia *Leucádia*): – IV, 72
Tusculano, vila de Cícero: – I, 7;, 119; II, 2, 9; III, 6; IV, 7; V, 11

*Ulisses, herói da *Odisseia* homérica: – I, 99; II, 49; V, 7, 46

Vária (lei): – II, 57
Veientes, etn.: – III, 26
Ventos, mit.: – IV, 73
Vénus, teón.: – III, 41; IV, 73; V, 68;
Venúsia, top.:- I, 89
*Virtude, teón.: – II, 19
Vulcano, teón.: – II, 33 (→ Mulcíbero)

Xantipa, mulher de Sócrates: – III, 31
*Xenócrates, discípulo de Platão: – V, 30, 39, 51, 87, 91, 107, 109; citado em I, 20
*Xenofonte, discípulo de Sócrates, militar e escritor ateniense: – citado em II, 62 (*Ciropedia*); V, 99 (*Ciropedia*)
*Xerxes, rei dos Persas: – V, 20

*Zenão de Cício, estóico: – II, 15, 29, 60; III, 75; V, 27, 32, 33, 107; citado em I, 19; II, 29; IV, 11, 47

*Zenão de Élea, filósofo da escola eleática: – II, 52
*Zenão, epicurista: – III, 38
Zópiro, crítico de Sócrates: – IV, 80

# ÍNDICE GERAL

Introdução ..... XI

Bibliografia ..... XCIII

Diálogos em Túsculo ..... 1

Livro I ..... 3

Livro II ..... 95

Livro III ..... 147

Livro IV ..... 213

Livro V ..... 279

Índice Onomástico ..... 361

Índice Geral ..... 385

Esta edição de TEXTOS FILOSÓFICOS II –
– DIÁLOGOS EM TÚSCULO, de Marco Túlio Cícero,
foi composta, impressa e encadernada para
a *Fundação Calouste Gulbenkian*,
na Gráfica ACD Print, S.A.
www.acdprint.pt

A tiragem é de 750 exemplares

Agosto de 2014

EDIÇÕES DA FUNDAÇÃO
CALOUSTE GULBENKIAN

---

**Textos Clássicos**

**Próxima publicação:**

*Princípios de Política Económica*
Walter Eucken

**Cultura Portuguesa**

**Próxima publicação:**

*Obras Completas de Eduardo Lourenço, Vol. II*

**Manuais Universitários**

**Próxima publicação:**

*Teoria Geral do Estado, 4.ª Edição Atualizada*
Reinhold Zippelius

*Capa de Sebastião Rodrigues*

## 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 com o 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, Pírron, 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; Iseu, *Discursos VI, A herança de Filoctémon*, Tradução do grego, introdução e notas (Coimbra, Classica Digitalia). Editadas pela Fundação Gulbenkian publicou ainda as obras seguintes: *Cartas a Lucílio*, de Lucílio 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. O presente volume, contendo os *Diálogos em Túsculo*, constitui o segundo volume da versão portuguesa dos *Textos Filosóficos* de Cícero, de que já foi publicado um primeiro conjunto de textos, entre os quais o diálogo *As últimas fronteiras do bem e do mal* (em latim, *De finibus*).

ISBN 978-972-31-1528-4

