

A APRESENTAÇÃO DA *CARNEADEA DIUISIO* E A CONSTRUÇÃO DA POSTURA ACADÊMICA DE CÍCERO NO *DE FINIBUS*

Sidney Calheiros de Lima

Universidade de São Paulo

sidneycalheiros@gmail.com

RESUMO

Discutida em uma passagem do livro V do *De finibus* de Cícero (*Fin.* V, 15-21), em meio a uma exposição do pensamento moral de Antíoco, a *Carneadea diuisio* pode ser entendida como o núcleo teórico do tratado. Este artigo apresenta uma tradução da passagem e busca, por um lado, analisar o argumento atribuído a Carnéades, levando em consideração o contexto em que ele se insere na obra e, por outro, investigar o modo como a divisão se relaciona com a organização do tratado e com a construção da postura acadêmica de Cícero.

Palavras-chave: Cícero; filosofia helenística; filosofia moral.

ABSTRACT

Discussed in Cicero's *De finibus* V (*Fin.* V, 15-21), in the context of an exposition of Antiochus' moral thought, the *Carneadea diuisio* may be understood as the theoretical core of the treatise. This paper presents a translation of the passage into Portuguese and intends, on the one hand, to analyze the argument attributed to Carneades, taking into account the context in which it is presented and, on the other hand, to investigate how the division is related to the organization of the treatise and to the construction of Cicero's academic stance.

Keywords: Cicero; Hellenistic philosophy; moral philosophy.

O *De finibus bonorum et malorum* de Cícero é uma obra de 45 a. C.. A correspondência do autor com Ático, na qual se encontram significativos testemunhos acerca do trabalho de sua composição, sugere que um primeiro projeto passou pela confecção de um *Torquatus*, diálogo sobre o pensamento moral de Epicuro e cuja matéria devia corresponder, de modo geral, aos livros I e II da versão que nós conhecemos. Em sua versão final, a obra é composta por cinco livros, em que se representam três diálogos consagrados ao tratamento da questão sobre o *finis*, ou *télos*: aquele fim último que conduziria (ou deveria conduzir) todas as ações humanas. Os diálogos são todos narrados pelo “eu”

que se apresenta como autor e que se dirige a Bruto, a quem a obra é dedicada¹. Cada diálogo é precedido por um prefácio, que, além de tratar de questões relacionadas à atividade de escrever filosofia e às dificuldades que giram em torno do tratamento da filosofia em latim, introduz a situação mimética². Nas cenas, há sempre um defensor de uma solução para o *finis* e uma personagem que, portando o nome do autor, empreende uma refutação da argumentação exposta pelo *patronus*. Além do já mencionado diálogo epicurista, travado entre Cícero e Torquato,³ nos livros I e II, há um segundo diálogo sobre o *finis* estoico, nos livros III e IV, em que o patrono da filosofia do Pórtico é Catão, o jovem⁴, e um terceiro, que, todo ele, ocupa o livro V, no qual Marco Pisão⁵ expõe o pensamento moral de Antíoco, filósofo de atuação complexa (de quem Cícero foi *auditor* em Atenas no ano de 79 a.C.)⁶. Ligado à tradição acadêmica, Antíoco defendia uma retomada da, assim chamada por ele, “Antiga Academia”. A própria expressão (*Vetus Academia*, no latim de Cícero), colocada em voga por ele é indício eloquente de sua atitude polêmica com relação à Academia da época⁷.

No prefácio do livro I, a matéria do tratado é assim introduzida:

¹ Marco Júnio Bruto é especialmente conhecido, como figura histórica, por seu envolvimento na resistência republicana e no assassinato de César. A ele Cícero dedica também outras obras. De modo recorrente, Cícero expressa admiração não só pela oratória e pela atividade política, mas também pela formação filosófica de Bruto, a quem Cícero atribui inclusive a composição de um *De virtute*, que lhe fora dedicado. Sugere, aliás, que a atividade literária de Bruto o provocou a escrever filosofia (cf. *Fin.* I, 4). No prefácio do livro V do *De finibus*, afirma-se que, na discussão moral, Bruto aprovava especialmente o pensamento de Antíoco (cf. *Fin.* V, 8).

² É verdade que no prefácio do livro V, ou seja, naquele que introduz o terceiro diálogo, há pouco espaço para a voz do autor, que dispõe rapidamente a situação mimética. Mantém-se sempre, de todo modo, o diálogo epistolar, digamos assim, com Bruto.

³ Lúcio Torquato, indivíduo histórico a partir do qual se forjou a personagem, foi morto em decorrência de batalha contra forças cesaristas. Há alguma dúvida quanto ao ano em que isso se deu, mas é seguro que já estava morto na época da composição do *De finibus*.

⁴ Na época da composição, já morto. Catão se deu à morte em 46 a.C., após ter sido derrotado em batalha por forças cesaristas próximo à cidade de Útica, na África.

⁵ Marco Pisão, ao que tudo indica também já morto em 45 a.C., é o único dos interlocutores de quem não se pode afirmar que tenha morrido em decorrência direta dos eventos da guerra civil entre as facções de César e Pompeu.

⁶ Na correspondência, encontramos a seguinte menção à organização do tratado: “Dessa forma, compus cinco livros *sobre os fins*, de modo que o que é de Epicuro eu confiasse a Lúcio Torquato, o que é dos estoicos, a Marco Catão, *o dos peripatéticos*, a Marco Pisão.” / *Ita confeci quinque libros perì telôn ut epicurea L. Torquato, stoica M. Catoni, Περιπατητικὰ M. Pisoni darem.* (CÍCERO, Att. XIII, 19, 4). Interessante que na carta se diga que Pisão trata do pensamento peripatético, ao passo que no diálogo a personagem empreenda uma exposição da *Antiochi sententia*. Na verdade, a tentativa de conciliar as teses estoicas, acadêmicas e peripatéticas é uma marca do pensamento sincrético de Antíoco.

⁷ Sobre Antíoco, veja-se GLUCKER (1978) e BARNES (1989).

“Pois o que se deve de tal modo indagar na vida senão o que se investiga tanto na filosofia em seu todo, quanto nestes livros sobretudo: qual é o fim, o que é extremo, o que é último, para onde se deve reportar todo desígnio de viver bem e agir com retidão; o que a natureza persegue como o supremo dentre as coisas a serem buscadas e o que ela evita como o extremo dos males? E uma vez que a respeito desse assunto há entre os mais sábios uma enorme dissensão, quem consideraria impróprio do prestígio que a mim cada qual atribui investigar o que é o melhor e o mais verdadeiro em todas as ocupações da vida?” (CÍCERO, *Fin.* I, 11)⁸

O autor estabelece o *finis* como o fundamento da correção das ações (*recte faciendi*), que regularia todas as nossas atividades (*in omni munere uitae*) e nossa busca por viver bem (*bene uiuendi*). Quanto ao método de investigação utilizado ao longo do tratado, aludido no prefácio, na passagem em que o autor fala do propósito de discutir e buscar descobrir qual seja o melhor e mais verdadeiro *finis*, há um esclarecedor comentário em uma passagem do *De diuinatione*. No prefácio ao segundo livro dessa obra de 44 a.C., Cícero apresenta uma lista de seus escritos de filosofia e retórica publicados até então. Refere-se assim ao *De finibus*:

“Uma vez que o fundamento da filosofia se encontrasse nos fins dos bens e dos males, esse tema foi por nós exaustivamente tratado em cinco livros, de modo que se pudesse compreender o que disse cada um dos filósofos e o que foi dito contra cada um deles.” (CÍCERO, *Div.* II, 2)⁹

No *De finibus*, o autor apontara a pertinência do método: ele se faz necessário diante da constatação da enorme *dissensio* que existe entre os mais sábios. Aliás, é justamente a tentativa de superar a *dissensio*, numa questão tão fundamental e abrangente, que confere merecimento ao empreendimento do autor. Só assim a investigação filosófica se ajusta a sua *dignitas*. Com a investigação, que passa pela avaliação do que foi dito a favor e contra cada uma das soluções propostas, pretende-se chegar à melhor concepção acerca do *finis*, aquela que mais se aproximaria da verdade. Trata-se de adesão ao método da Nova Academia e a sua busca por aquilo que Cícero, em outras passagens, denomina *probabile*, mesmo se os termos *optimum* e *uerissimum*

⁸ Para todas as citações do *De finibus*, usa-se o texto estabelecido por Schiche: SCHICHE (1915): *Quid est enim in vita tantopere quaerendum quam cum omnia in philosophia, tum id, quod his libris quaeritur, qui sit finis, quid extremum, quid ultimum, quo sint omnia bene vivendi recteque faciendi consilia referenda, quid sequatur natura ut summum ex rebus expectendis, quid fugiat ut extremum malorum? qua de re cum sit inter doctissimos summa dissensio, quis alienum putet eius esse dignitatis, quam mihi quisque tribuat, quid in omni munere vitae optimum et verissimum sit, exquirere?*

⁹ *Cumque fundamentum esset philosophiae positum in finibus bonorum et malorum, perpuratus est is locus a nobis quinque libris, ut, quid a quoque, et quid contra quemque philosophum diceretur, intellegi posset.*

pareçam conferir um caráter absoluto à solução. Analisando a argumentação desenvolvida ao longo de todo o tratado, julgamos que a ênfase está não propriamente na descoberta do que seja *optimum* e *uerissimum* em tudo aquilo a que nos aplicamos, mas na atividade de *exquirere*, de investigar, de discutir, por meio do exame das opiniões divergentes dos mais eminentes filósofos.

A chamada *Carneadea diuisio* pode ser considerada o núcleo teórico do tratado. Apresentada no livro V do *De finibus*, essa divisão na discussão moral que analisa a questão em torno do *finis* a partir de uma perspectiva naturalista e expõe teoricamente todas as possíveis soluções, encontra outras versões na obra de Cícero.¹⁰ Essa de que tratamos aqui é a mais completa, em termos de enumeração de soluções diferentes. É também a única versão que menciona expressamente o nome de Carnéades e que informa algo sobre o modo como esse filósofo utilizava a divisão, além de fazer alusão à apropriação realizada por Antíoco do esquema teórico formulado pelo filósofo anterior.

Para melhor compreensão da argumentação, talvez valha dizer que Carnéades foi um filósofo acadêmico que não deixou nada por escrito e que se liga a uma corrente cética da Academia (da linhagem de pensadores como Arcésilas), a qual pretendia se fundamentar na postura dubitativa de Sócrates.¹¹ Para Carnéades, o conhecimento absolutamente seguro sobre qualquer coisa não é possível ao homem, que pode, no entanto, se guiar, seja no conhecimento, seja na ação, por aquilo que é *pithanón*, isto é, persuasivo.¹² Não é nosso propósito tratar aqui da complexa discussão desenvolvida especialmente, no que diz respeito à obra de Cícero, nos chamados *Livros Acadêmicos*. Carnéades, cujo nome parece dizer tão pouco para nós, foi um filósofo de extrema importância para a filosofia romana. Suas apresentações na *Vrbs*, por ocasião da famosa embaixada ateniense, composta por filósofos, enviada a Roma em 155 a.C., parecem ter sido um dos móveis para o acentuado crescimento do interesse pelos estudos de filosofia em Roma no século II a.C. e pelo posterior desenvolvimento de uma literatura filosófica nos séculos seguintes.

Na opinião de Algra (ALGRA, 1997, pp. 120-121), a qual se fundamenta sobretudo em *Fin.* V, 16, Cícero deve ter tido acesso à divisão de Carnéades por meio do uso que dela fazia Antíoco. Pode ter encontrado o argumento

¹⁰ Outras versões dessa divisão podem ser vistas em *Luc.* 130-1; *Fin.* II, 34-5 e III, 30-31; *Tusc.* V, 84.

¹¹ Sobre a postura filosófica de Arcésilas e sua relação com a dúvida sócrática, veja-se, por exemplo *Ac.* I, 45. Sobre a continuidade que Cícero reconhece haver desde Sócrates até Carnéades, veja-se *ND.* I, 11.

¹² Sobre o pensamento de Carnéades, especialmente sobre o modo como Cícero o expressa em latim, ver GLUCKER (1995). Nos *Livros Acadêmicos*, mas também em outras obras, Cícero utiliza *probabile* e, por vezes, *ueri simile*, para traduzir o conceito de Carnéades (cf. *Luc.* 32).

também nas apresentações do filósofo Clitômaco, a quem Cícero certamente ouviu.¹³

As divisões sobre a matéria moral que aparecem na obra de Cícero têm suscitado muitas discussões entre os estudiosos de filosofia antiga. Além da divisão atribuída a Carnéades, há outra (também mencionada em mais de uma obra) relacionada ao estoico Crisipo. As análises dessas divisões já renderam, entre os estudiosos, muitas páginas de discussão sobre os pensamentos desses dois expoentes da filosofia helenística, bem como sobre as supostas fontes utilizadas por Cícero para a composição de suas obras. A discussão já passou por posturas (praticamente abandonadas atualmente) que apresentavam a pretensão de até mesmo apontar livros gregos que Cícero teria simplesmente transcrito para compor passagens, livros, ou obras inteiras. Mais recentemente, a discussão se coloca em outros termos. A partir de estudos como os de Pierre Boyancé,¹⁴ a tendência tem sido a de, sem negar a clara influência da leitura (mas também da audiência) de filósofos gregos nas composições de Cícero (inclusive diante dos resultados pouco seguros produzidos pelo questionável método da *Quellenforschung*), não cogitar fontes (assim pensadas como textos que pudessem ter sido transcritos) senão a partir de uma declaração expressa do autor e, por outro lado, dar maior importância para o modo como Cícero (eventualmente se apropriando de textos gregos, eventualmente se baseando em conferências e cursos dos mestres gregos que conheceu) concebeu e compôs suas obras. Maior atenção passa ser dada, então, às estruturas argumentativas das próprias obras ciceronianas, às suas estratégias e a seus propósitos persuasivos próprios, às suas preocupações em face do contexto em que foram produzidas. É desse ponto de vista que pretendemos analisar a passagem que menciona a divisão atribuída a Carnéades.

Vale dizer ainda, portanto, que não nos ocuparemos de investigar a relação que parece existir entre a divisão de Carnéades e aquela proposta por Crisipo.¹⁵ Nosso propósito, no presente texto, é compreender a divisão de

¹³ Interessante que Algra, que, quando fala de Clitômaco, não apresenta nenhum dado concreto, por outro lado não considere sequer a possibilidade da influência de Filon, o qual, também ouvido por Cícero, considerava-se continuador do pensamento de Carnéades e, como se sabe, manteve intensa polêmica com Antíoco.

¹⁴ A crítica contundente de Boyancé aos métodos da chamada *Quellenforschung* encontra-se formulada em um artigo de 1936, “Les méthodes de l’histoire littéraire. Cicéron et son oeuvre philosophique”, reproduzido em uma coletânea de 1970, sobre o humanismo de Cícero, a que tivemos acesso: BOYANCÉ (1970), pp. 199-221).

¹⁵ Julgamos convincentes os argumentos de Algra, que sustenta que ou Carnéades utilizou as *dóxai* (isto é, as soluções para a questão do *finis*) elencadas por Crisipo, e desenvolveu, por meio do acréscimo de outras *dóxai*, a sua divisão, ou ambos, Carnéades e Crisipo, partiram de uma lista comum de *dóxai* a que tiveram acesso e, a partir daí, forjaram suas listas de soluções, cada qual com um objetivo distinto (ALGRA, 1997, pp. 123-124).

Carnéades tal qual ela se apresenta no livro V do *De finibus* e discutir como a divisão se relaciona com a composição desse tratado, como ela parece se refletir na disposição dos diálogos, na argumentação avançada pelo autor/narrador e nas posturas adotadas pela personagem Cícero nas diferentes situações miméticas.

A cena do livro V se desenvolve em Atenas no ano de 79 a. C.. Cícero representa a si mesmo como um jovem estudante de filosofia, frequentador das conferências de Antíoco. Está na companhia de outros romanos, colegas nos estudos de filosofia: Tito Pompônio (o famoso Ático da correspondência), Quinto Cícero, irmão do autor, Lúcio Cícero, um primo, e Marco Pisão. Os colegas decidem fazer uma caminhada vespertina até o sítio da antiga Academia de Platão, fora dos muros da cidade. Vale dizer que Antíoco ensinava em outro local: no ginásio de Ptolomeu. O passeio até a Academia enseja uma rica discussão acerca da capacidade que têm os lugares históricos, frequentados por grandes homens do passado, de despertar emoção naqueles que os contemplam. Ao alcançarem a Academia, a temperatura mais amena do fim de tarde, a tranquilidade do local (o que pode ser um aceno sutil para o relativo abandono da filosofia acadêmica na época) e a contemplação dos lugares frequentados pelos filósofos do passado dão azo a uma discussão acerca da história da Academia. Tem início, então, uma disputa cordial, entre Pisão e Cícero, os mais velhos do grupo, pela inclinação filosófica do jovem Lúcio Cícero, que se vê seduzido pelo ensinamento que ouve de Antíoco, mas está relutante em abraçá-lo, tendo em vista o conhecimento que tem do pensamento de Carnéades. A personagem que representa o autor pede então a Pisão uma exposição sistemática “da concepção dessa que você chama ‘Antiga Academia’ e dos peripatéticos acerca do fim” (CÍCERO, *Fin.* V, 8).¹⁶ Que esteja claro, a essa altura (como a sequência do texto de Cícero demonstra), que se trata aqui do pensamento de Antíoco! O expositor defende, em *Fin.* V, 14, que Antíoco viu muito bem que, no que diz respeito à parte moral da filosofia, eram idênticos os pensamentos de Pólemon (o terceiro chefe da Academia depois de Platão) e de Aristóteles. Diz ainda que a discussão sobre o *finis* é o ponto mais importante dessa parte da filosofia. A ignorância quanto ao *télos* redundaria na total desorganização do modo de proceder. Sem o conhecimento do *finis*, a vida, a busca pela felicidade, se torna uma errância, uma navegação sem porto de chegada definido. É nesse contexto que se insere o trecho que traduzimos e, mais adiante, analisamos:

¹⁶ *Istius veteris, quam commemoras, Academiae de finibus bonorum Peripateticorumque sententia.*

Fin. V, 15-21

15 (...) *cognitis autem rerum finibus, cum intellegitur, quid sit et bonorum extremum et malorum, inventa vitae via est conformatioque omnium officiorum, cum quaeritur, quo quodque referatur; 16 ex quo, id quod omnes expetunt, beate vivendi ratio inveniri et comparari potest.*

Quod quoniam in quo sit magna dissensio est, Carneadea nobis adhibenda divisio est, qua noster Antiochus libenter uti solet. ille igitur vidit, non modo quot fuissent adhuc philosophorum de summo bono, sed quot omnino esse possent sententiae. negabat igitur ullam esse artem, quae ipsa a se proficisceretur; etenim semper illud extra est, quod arte comprehenditur. nihil opus est exemplis hoc facere longius. est enim perspicuum nullam artem ipsam in se versari, sed esse aliud artem ipsam, aliud quod propositum sit arti. quoniam igitur, ut medicina valitudinis, navigationis gubernatio, sic vivendi ars est prudentia, necesse est eam quoque ab aliqua re esse constitutam et profectam. 17 constitit autem fere inter omnes id, in quo prudentia versaretur et quod assequi vellet, aptum et accommodatum naturae esse oportere et tale, ut ipsum per se invitaret et alliceret appetitum animi, quem ὀρμὴν Graeci vocant. quid autem sit, quod ita moveat itaque a natura in primo ortu appetatur, non constat, deque eo est inter philosophos, cum summum bonum exquiritur, omnis dissensio. totius enim quaestionis eius, quae habetur de finibus bonorum et malorum, cum quaeritur, in his quid sit extremum et ultimum, fons reperiendus est, in quo sint prima invitamenta naturae; quo invento omnis ab eo quasi capite de summo bono et malo disputatio ducitur.

18 *Voluptatis alii primum appetitum putant et primam depulsionem doloris. vacuitatem doloris alii censent primum ascitam et primum declinatum dolorem. ab iis alii, quae prima secundum naturam nominant, proficiscuntur, in quibus numerant incolumitatem conservationemque omnium partium, valitudinem, sensus integros, doloris vacuitatem, viris, pulchritudinem, cetera generis eiusdem, quorum similia sunt prima in animis quasi virtutum igniculi et semina. Ex his tribus cum unum aliquid sit, quo primum natura moveatur vel ad appetendum vel ad repellendum, nec quicquam omnino praeter haec tria possit esse, necesse est omnino officium aut fugiendi aut sequendi ad eorum aliquid referri, ut illa prudentia, quam artem vitae esse diximus, in earum trium rerum aliqua versetur, a qua totius vitae ducat exordium. 19 ex eo autem, quod statuerit esse, quo primum natura moveatur, existet recti etiam ratio atque honesti, quae cum uno aliquo ex tribus illis congruere possit, ut aut id honestum sit, facere omnia [aut] voluptatis causa, etiam si eam non consequare, aut non dolendi, etiam si id assequi nequeas, aut eorum, quae secundum naturam sunt, adipiscendi, etiam si nihil consequare. ita fit ut, quanta differentia est in principiis naturalibus, tanta sit in finibus bonorum malorumque dissimilitudo. alii*

rursum isdem a principiis omne officium referent aut ad voluptatem aut ad non dolendum aut ad prima illa secundum naturam optinenda.

20 *Expositis iam igitur sex de summo bono sententiis trium proximarum hi principes: voluptatis Aristippus, non dolendi Hieronymus, fruendi rebus iis, quas primas secundum naturam esse diximus, Carneades non ille quidem auctor, sed defensor disserendi causa fuit. superiores tres erant, quae esse possent, quarum est una sola defensa, eaque vehementer. nam voluptatis causa facere omnia, cum, etiamsi nihil consequamur, tamen ipsum illud consilium ita faciendi per se expetendum et honestum et solum bonum sit, nemo dixit. ne vitiationem quidem doloris ipsam per se quisquam in rebus expetendis putavit, nisi etiam evitare posset. at vero facere omnia, ut adipiscamur, quae secundum naturam sint, etiam si ea non assequamur, id esse et honestum et solum per se expetendum et solum bonum Stoici dicunt.*

21 *Sex igitur hae sunt simplices de summo bonorum malorumque sententiae, duae sine patrono, quattuor defensae. iunctae autem et duplices expositiones summi boni tres omnino fuerunt, nec vero plures, si penitus rerum naturam videas, esse potuerunt. nam aut voluptas adiungi potest ad honestatem, ut Calliphonti Dinomachoque placuit, aut doloris vacuitas, ut Diodoro, aut prima naturae, ut antiquis, quos eosdem Academicos et Peripateticos nominavimus. sed quoniam non possunt omnia simul dici, haec in praesentia nota esse debebunt, voluptatem semovendam esse, quando ad maiora quaedam, ut iam apparebit, nati sumus. de vacuitate doloris eadem fere dici solent, quae de voluptate. [Quando igitur et de voluptate cum Torquato et de honestate, in qua una omne bonum poneretur, cum Catone est disputatum, primum, quae contra voluptatem dicta sunt, eadem fere cadunt contra vacuitatem doloris.]*

22 *Nec vero alia sunt quaerenda contra Carneadeam illam sententiam. Quocumque enim modo summum bonum sic exponitur, ut id vacet honestate, nec officia nec virtutes in ea ratione nec amicitiae constare possunt. Coniunctio autem cum honestate vel voluptatis vel non dolendi id ipsum honestum, quod amplecti vult, id efficit turpe. Ad eas enim res referre, quae agas, quarum una, si quis malo careat, in summo eum bono dicat esse, altera versetur in levissima parte naturae, obscurantis est omnem splendorem honestatis, ne dicam inquinantis. Restant Stoici, qui cum a Peripateticis et Academicis omnia transtulissent, nominibus aliis easdem res secuti sunt. Hos contra singulos dici est melius. sed nunc, quod agimus; de illis, cum volumus.*

15 (...) Mas, conhecidos os fins das ações, quando se compreende qual é o último da série dos bens e dos males, encontra-se da vida o

caminho e a forma geral de todas as ações apropriadas,¹⁷ quando se investiga aquilo a que se refere cada uma das ações; 16 a partir disso, é possível descobrir e preparar o modo racional de viver feliz, que é o que todos buscam.¹⁸

E uma vez que nisso resida uma grande dissensão,¹⁹ devemos nos valer da divisão proposta por Carnéades, da qual nosso caro Antíoco costuma se servir de bom grado. Pois bem, Carnéades viu não somente quantas tinham sido até aqui as concepções dos filósofos a respeito do sumo bem, mas quantas de modo geral elas poderiam ser. Ele negava, então, que houvesse alguma arte que tomasse a si própria como ponto de partida; pois sempre é externo aquilo que com a arte se abarca. Não há nenhuma necessidade de prolongar esse ponto com exemplos. Pois é evidente que nenhuma arte versa sobre si própria, mas que uma coisa é a própria arte, outra o que seja, para a arte, seu propósito.²⁰ Já que, portanto, assim como a medicina é a arte da saúde e, da navegação, a pilotagem, da mesma forma a arte de viver é a prudência,²¹ é forçoso que também esta última a partir de alguma coisa se estabeleça e tenha sua origem. 17 Ora, há consenso estabelecido, entre quase todos, que aquilo sobre o que versaria a prudência e o que ela desejaria alcançar é, necessariamente, apropriado e ajustado à natureza; e que isso é de um tipo tal, que ele próprio atrairia e seduziria a tendência da alma,

¹⁷ Trata-se aqui de *officium*, de que Cícero se serve para traduzir *kathêkon*, um conceito de origem estoica e que aponta para a forma geral da ação apropriada, ou justificável racionalmente, a qual se particulariza a depender das circunstâncias.

¹⁸ “Todos” aqui são os filósofos, pois, ainda que todos almejem a felicidade, os filósofos seriam aqueles que não estariam dispostos a errar, a vagar sem rumo, ao longo da navegação que é a vida, mas desejariam dirigir-se com habilidade e prudência a um porto certo e seguro.

¹⁹ Recorde-se que a constatação da discordância que existe sobre a questão entre os filósofos já ocorrera no prefácio do livro I do tratado (cf. *Fin.* I, 11, *supra*), o que parece indicar que uma reflexão teórica como essa atribuída a Carnéades estaria na base da argumentação e da concepção do *De finibus*.

²⁰ Com esse tipo de concepção, Carnéades desconsiderava um elemento essencial da doutrina estoica. No que diz respeito à sabedoria, tratada como arte, os representantes do Pórtico defendiam, como se vê em *Fin.* III, 24-25 e 32, que o fim da arte se encontrava na própria arte, daí Catão usar como exemplo de arte para ilustrar a filosofia estoica não a construção de navios ou a medicina, mas a dança e a atuação teatral. Oferece-se ainda o símile do arqueiro, desenvolvido em *Fin.* III, 22, em que o bem, construído pela filosofia, não é atingir o alvo, mas dispor-se corretamente, harmonicamente, para atingi-lo.

²¹ Diferentemente do que se dá no pensamento estoico, para Carnéades, a *prudencia* não se confunde com a sabedoria. Há influência do pensamento aristotélico, para o qual, a sabedoria, que é da ordem da contemplação, da compreensão, define o fim. Já a prudência prepara racionalmente sua aquisição.

que os gregos chamam *hormé*.²² Quanto ao que, porém, seria isso que causaria tal tipo de movimento e a que a natureza, desde o momento do nascimento, tenderia de tal modo, não há consenso, e é daí que surge entre os filósofos, quando se investiga o sumo bem, toda a dissensão. Pois de toda esta questão que gira em torno dos fins dos bens e dos males, quando se investiga o que neles seja extremo e último, deve-se chegar à fonte, em que se encontrariam os primeiros chamados da natureza; descoberta ela, de lá prossegue, como que de uma nascente, toda a discussão sobre o sumo bem e o sumo mal.²³

18 Em direção ao prazer alguns pensam ser a primeira tendência; a primeira repulsa: afastar-se da dor. A ausência de dor outros consideram ser a primeira coisa almejada, e a primeira enjeitada, a dor. Outros tomaram como ponto de partida aquilo que eles denominam coisas primeiras segundo a natureza, entre as quais se contam a incolumidade e a conservação de todas as partes, a saúde, os sentidos íntegros, a ausência de dor, o vigor físico, a beleza e demais coisas do mesmo gênero, semelhantes às quais são as coisas primeiras na alma: como que centelhas e germes das virtudes. Uma vez que, desses três, apenas um é algo que, como primeiro, poderia mover a natureza, quer gerando tendência, quer gerando repulsa,²⁴ e uma vez que não poderia haver absolutamente nada senão esses três,²⁵ é absolutamente necessário que a ação apropriada – consista ela em fugir ou em buscar – se refira a algum desses, de modo que a prudência, que dissemos ser a arte da vida, sobre alguma dessas

²² O termo grego pode indicar o assalto, o ataque, no contexto bélico. Mais precisamente, o primeiro impulso, o primeiro movimento de ataque. No sentido moral, é impulso, desejo, inclinação, ímpeto. Tem relação com o verbo *hormáo*: colocar em movimento, empurrar, incitar; há um uso intransitivo: colocar-se em movimento, lançar-se etc. A ideia expressa pela raiz relaciona-se em geral com o movimento. Nossa tradução do latino *appetitus* por “tendência” se deve ao uso do verbo *peto*, cuja raiz está no substantivo, com o sentido de “tender”, “ir para”, “dirigir-se a” etc.

²³ Igualar *finis* e *appetitus animi* cria sérios problemas, ainda que por motivos diferentes, para o epicurismo e para o estoicismo. A inconsistência que esse tipo de argumentação aponta nas doutrinas do Jardim e do Pórtico servem às refutações do livro II e do livro IV. Quanto à tradução, resolvemos manter a imagem que julgamos estar expressa por *fons* e *ab eo quasi capite*. Ela nos parece importante por ilustrar a ideia de um movimento necessário que deve se dar desde a tendência primeira até a concepção do sumo bem.

²⁴ Isto é, uma vez que só pode haver uma coisa que de fato seja a primeira tendência.

²⁵ Isto é, uma vez que não pode haver outra possibilidade de objeto ou coisa que desperte na natureza, “como primeiro”, desde o nascimento do ser, seja uma inclinação, seja uma repulsa... O conceito vai ser expresso mais adiante como *principium naturale*.

três coisas versaria e a partir dela urdiria toda nossa vida.²⁶ 19 Daquilo, entretanto, que a prudência tiver reconhecido mover inicialmente a natureza, surgirá ainda uma concepção do reto e do honroso,²⁷ que só poderia estar em consonância com um daqueles três, de modo que ou será honroso praticar todas as ações com vistas ao prazer, ainda que não o alcance, ou com vistas a não sofrer, ainda que não sejas capaz de alcançá-lo, ou com vistas a adquirir aquelas coisas que são segundo a natureza, ainda que nada alcance. A consequência é que, quão grande seja a diferença entre os princípios naturais, tão grande, a respeito dos fins dos bens e dos males, será a dissensão. Outros, por sua vez, partindo dos mesmos princípios, referirão toda ação apropriada à obtenção ou do prazer, ou do não-sofrer, ou daquelas coisas que são segundo a natureza.²⁸

²⁶ O termo *exordium*, embora em uso figurado, parece evocar eloquentemente o seu sentido mais concreto. Refere-se ao estágio inicial da confecção de um tecido, a urdidura, o conjunto de fios, dispostos longitudinalmente em um tear, que serve de apoio para os fios da trama. Trata-se de nova imagem para tratar do objeto de nossa tendência inicial. As ações que realizamos em nossas vidas, para que sejam apropriadas (*officia*), devem tomar aquilo que move primeiramente nossa tendência como um ponto de apoio, como um fundamento. É função da prudência organizar nossas ações de acordo com tal parâmetro.

²⁷ Cícero se serve de *honestas* e de *honestum* para traduzir o conceito grego de *tò kalón*, o belo moral. Em diversas passagens do *De finibus* assim é tratado o sumo bem dos estoicos, como nesta, do livro II, em que se apresenta uma definição do conceito: *honestum igitur id intellegimus, quod tale est, ut detracta omni utilitate sine ullis praemiis fructibusve per se ipsum possit iure laudari. quod quale sit, non tam definitione, qua sum usus, intellegi potest, quamquam aliquantum potest, quam communi omnium iudicio et optimi cuiusque studiis atque factis, qui permulta ob eam unam causam faciunt, quia decet, quia rectum, quia honestum est, etsi nullum consecuturum emolumentum vident* (*Fin.* II, 45), isto é: “o honroso, portanto, nós o entendemos como aquilo que é de tal tipo que, subtraído todo o proveito, sem que haja alguma recompensa ou lucro, por si próprio possa ser com justiça louvado. De que tipo seja isso é algo que pode ser entendido não tanto pela definição de que me utilizei, embora o possa em certa medida, quanto pelo julgamento comum a todos e pelas inclinações e ações de cada qual dentre os melhores, que muitas coisas fazem por esta única razão: porque cai bem, porque é reto, porque é honroso, mesmo que não vejam nenhum ganho que venha como consequência.”. Mais adiante, faz-se uma distinção entre o sentido mais usual do termo e aquele utilizado pelo discurso filosófico: *ut enim consuetudo loquitur, id solum dicitur honestum, quod est populari fama gloriosum* (*Fin.* II, 48), isto é: “pois, de acordo com a expressão usual, apenas isto é chamado honroso: o que é repleto de glória graças ao renome popular”. Com nossa tradução, quisemos manter a clara evocação que se faz, por meio do uso do termo, da noção de *honos*, honra, prestígio, algo que é seguramente mais perceptível, para o falante português, do que se tivéssemos utilizado “honesto” ou “honestidade”.

²⁸ Não há repetição. As três primeiras hipóteses contemplavam filósofos que baseavam a ação em cada um dos princípios possíveis. Para eles, a ação era reta se estivesse voltada ao objeto de nossa tendência natural, ainda que tal objeto não fosse alcançado. Para as doutrinas defendidas por esses “outros”, o parâmetro não é somente a adequação, mas a obtenção daquilo que move nossa natureza.

20 Foram apresentadas, portanto, seis concepções a respeito do sumo bem; das três últimas, são estes os fundadores: do prazer, Aristipo,²⁹ do não-sofrer, Hierônimo,³⁰ do fruir das coisas que nós dissemos ser segundo a natureza, Carnéades – este, sem dúvida, não como um propositor, mas como defensor com vistas à discussão.³¹ As três anteriores eram hipóteses, das quais só uma foi defendida e, esta, veementemente. Pois tudo fazer com vistas ao prazer, ainda que nada alcancemos, sendo a própria decisão de agir de tal forma, entretanto, digna de ser buscada por si mesma, honrosa, o bem único, isso ninguém afirmou. Nem mesmo evitar a dor por si própria considerou alguém como coisa digna de ser buscada, a não ser que também pudesse evitar a dor. Mas, por outro lado, que tudo façamos a fim de adquirirmos o que for segundo a natureza, ainda que não o alcancemos, e que isso não só é honroso, mas também a única coisa que por si só deve ser buscada e o único bem, é o que dizem os estoicos.

21 São essas seis, portanto, as concepções simples sobre os mais elevados dos bens e dos males, duas sem patrono, quatro defendidas. Compostas, por outro lado, e dúplices, houve, ao todo, três exposições do sumo bem e, na verdade, caso observes profundamente a natureza das coisas, não é possível que houvesse mais.³² Pois, ou se pode unir à honradez o prazer, como quiseram Califón³³ e Dinomaco, ou à honradez a ausência de dor, como Diodoro,³⁴ ou as primeiras coisas da

²⁹ Aristipo, que viveu no século IV a. C., teria travado contato com Sócrates em Atenas. Era natural da cidade de Cirene, no norte da África; por isso, a escola que fundou é denominada “cirenaica”. Há dúvida, todavia, quanto a se foi ele mesmo ou um neto, homônimo seu, quem fundou tal escola. De qualquer forma, os cirenaicos defendiam que o homem deve buscar, em suas ações, o prazer que move os sentidos, o prazer imediato, sem levar em conta as consequências que dele decorrem.

³⁰ Hierônimo de Rodas, filósofo de formação peripatética que viveu no século III a. C.. Dele nos restam poucos fragmentos, de modo que grande parte do que se sabe a respeito de sua filosofia é o que se encontra exposto nas obras de Cícero. Sua concepção de sumo bem parece estranha para um seguidor de Aristóteles (cf. *Fin.*, V, 14).

³¹ O termo *auctor*, nesta acepção, advém do jargão jurídico. *Auctor*, por um lado, pode ser chamado aquele que ratifica uma decisão, uma nomeação, por exemplo. Em sentido próximo, *auctor legis* é aquele que faz converter em lei uma proposta. Diz-se *auctor* ainda, no senado ou nos comícios, aquele que tem poder de voto, de decisão. A ideia, portanto, é que Carnéades não aprovava esse *finis*, não o apresentava como seu, mas o defendia apenas com vistas à discussão. Outras menções ao sumo bem defendido por esse filósofo ocorrem, por exemplo, em *Fin.* II, 35 e 42.

³² Argumentação semelhante em *Fin.* II, 35.

³³ Pouco se sabe a respeito da vida e da corrente a que pertencia esse filósofo que é citado ainda em *Tusc.* V, 85; *Off.* III, 119 e *Acad.* I, 131 e 139.

³⁴ Filósofo do século II a. C. de quem se sabe pouco mais do que é referido por Cícero: foi peripatético, discípulo e sucessor de Critolau na direção do Liceu. Cf. *Tusc.* V, 85.

natureza, como os antigos: os mesmos que denominamos acadêmicos e peripatéticos.

Mas já que não é possível tratar de tudo ao mesmo tempo, deveremos admitir, para a atual discussão, que o prazer deve ser posto à parte, visto que para certas coisas mais importantes, como já se tornará manifesto, nós nascemos. Sobre a ausência de dor costuma ser dito quase o mesmo que sobre o prazer. [Visto que tanto sobre o prazer, com Torquato, quanto sobre a honradez, na qual, sozinha, se acharia todo o bem, com Catão se discutiui, quase o mesmo que foi dito contra o prazer, em primeiro lugar, cabe à ausência de dor.]³⁵

22 E também não é necessário buscar outros argumentos contra aquela concepção de Carnéades. Pois, como quer que se exponha o sumo bem, numa explicação em que lhe falte a honradez, nem os deveres, nem as virtudes, nem as amizades podem encontrar fundamento. Por outro lado, a união da honradez, quer com o prazer, quer com o não-sofrer, acaba por tornar torpe a própria noção de honroso, que era o que se buscava abarcar. Pois referir as ações que pratique a estas duas coisas, dentre as quais uma declararia que se encontra no sumo bem quem porventura estiver isento do mal, e a outra concerniria à parte da natureza que tem menor peso, é obscurecer, para não dizer poluir, todo o esplendor da honradez. Restam os estoicos, que, tendo tudo para si tomado dos peripatéticos e acadêmicos, seguiram as mesmas ideias com outros termos. O melhor a fazer é argumentar contra cada um desses; mas, por ora, o ponto em discussão;³⁶ tratemos deles quando assim quisermos.

A partir do texto, é possível traçar o seguinte esquema para a *divisio*:³⁷
Os *finis* simples:

- 1) A busca do prazer (solução jamais defendida);
- 2) A busca da ausência de dor (solução jamais defendida);
- 3) A busca das coisas primeiras segundo a natureza (solução defendida pelos estoicos);
- 4) A obtenção do prazer (solução defendida por Aristipo);
- 5) A obtenção da ausência de dor (solução defendida por Hierônimo);
- 6) A obtenção das coisas primeiras segundo a natureza (solução defendida por Carnéades, mas apenas com vistas à discussão).

³⁵ A passagem que se encontra entre colchetes, de que trataremos mais adiante, é obviamente interpolada.

³⁶ Ou seja, o exame do pensamento moral de Antíoco.

³⁷ Adaptação do esquema de Algra (ALGRA, 1997, p. 122).

Os *fines* duplos:

- 7) O *honestum* unido ao prazer (Califón);
- 8) O *honestum* unido à ausência de dor (Diodoro);
- 9) O *honestum* unido às coisas primeiras segundo a natureza (solução defendida pelos *antiqui*, isto é, pelos primeiros acadêmicos e peripatéticos).

É verdade que é difícil detalhar, a partir da passagem ciceroniana, como Carnéades teria empregado a divisão em uma discussão. Algumas informações significativas, no entanto, são oferecidas. Na argumentação que lhe é atribuída, Carnéades avançaria para além da constatação e do exame das soluções formuladas pelos seus antecessores. Lidaria também com soluções possíveis, teoricamente, mesmo se não defendidas historicamente.³⁸ Outro ponto importante está na menção à adoção de uma solução, por parte de Carnéades, não por plena convicção, mas com finalidade argumentativa. Teria sido um uso meramente negativo? Ou de algum modo ele considerava sua solução a mais provável? É em grande medida avançar no campo da conjectura.³⁹ De todo modo, a divisão de Carnéades possibilitava a crítica sistemática de qualquer sistema moral, depois de terem sido reduzidos todos os *fines* a um só modelo teórico.

Mas se o discurso de Pisão atribui o passo argumentativo a Carnéades, por outro lado, aponta que a divisão teria sido aproveitada por Antíoco.⁴⁰ Baseados em passagens como essa, alguns estudiosos do texto de Cícero argumentaram que Antíoco teria discutido a questão em um tratado intitulado *Peri telôn*⁴¹ (equivalente grego de *De finibus*).⁴² É o que sugere, por exemplo,

³⁸ Nesse sentido, Carlos Lévy aponta para a maior ousadia do projeto de Carnéades em relação à investigação aristotélica, baseada que seria apenas nas opiniões historicamente sustentadas, mesmo se reconhece que toda a divisão se fundamenta em uma concepção de arte que é tomada de Aristóteles (LÉVY, 1992, p. 354).

³⁹ No livro II, a personagem Cícero, embora reconheça sobretudo a finalidade dialética do *summum bonum* de Carnéades, não exclui absolutamente algum tipo de aprovação (*Fin. II, 42: non tam ut probaret*). Cf. *infra*, nota 52.

⁴⁰ Destaque-se que Pisão é representado na cena como assíduo ouvinte de Antíoco, cujos cursos ele frequentava já há muitos meses (cf. *Fin. V, 8*). Em outra passagem, a personagem chama Antíoco de *familiaris*, ou seja, aponta para a intimidade na amizade entre ambos (*sed haec ab Antiocho, familiari nostro, dicuntur multo melius: Fin. V, 75*).

⁴¹ Expressão que já encontramos na carta de 29 de junho de 45, citada anteriormente (*Att. XIII, 19, 4*).

⁴² Esse tipo de postura parte de um uso pouco prudente muitas vezes feito de uma carta em que Cícero se refere a uma atividade literária (qual seja ela a crítica não consegue apontar de modo convincente), talvez com uma afetação de modéstia bem urbana, utilizando a expressão *apógrafa*, isto é, “transcrições” (cf. *Att. XII, 52, 3*). Não entraremos na vasta discussão a respeito dessa carta, que foi tão cuidadosamente examinada por Lévy (1992, pp. 181-186).

Jules Martha, que, com alguma prudência, no entanto, deixa a afirmação no terreno da hipótese.⁴³ Outros foram mais categóricos (e ousados) e quiseram ver no *De finibus*, sobretudo nos livros IV e V, uma reprodução desse suposto tratado de Antíoco.⁴⁴ Já Jonathan Barnes, que trata de modo lúcido da vida e da obra do filósofo de Ascalona, mostra que não há qualquer evidência da existência de tal tratado.⁴⁵ Quanto às informações dadas no *De finibus*, esse estudioso defende que, ainda que se afirme que a personagem de Pisão apresenta a *Antiochi sententia*, não há qualquer referência a uma obra escrita em que pudesse se basear a exposição.⁴⁶ De fato, não resta dúvida quanto à forte influência exercida pelo pensamento de Antíoco na obra, em particular na argumentação da personagem Cícero no livro IV e na de Pisão no livro V, mas a atitude do autor romano não é passiva, como a de alguém que meramente transcrevesse uma obra de Antíoco. Ora, a *Antiochi sententia* é objeto de crítica da personagem de Cícero ao final do livro V, um livro que se inicia com o claro louvor, empreendido pela personagem, ao probabilismo de Carnéades, mesmo em uma época, representada na cena, em que frequentava cursos de Antíoco.

Dito isso, é interessante notar que o modo como a divisão aparece no livro V guarda de fato uma relação bastante significativa com a organização geral do tratado e, por outro lado, aponta para algumas das estratégias argumentativas utilizadas por diferentes personagens em diferentes cenas.

Na seção 17, por exemplo, Pisão afirma que quase todos os filósofos estão de acordo quanto ao fato de que aquilo sobre o que versa a prudência e que ela desejaria alcançar é, necessariamente, ajustado à natureza. Ora, se a pertinência de investigar qual é, afinal, o melhor *finis* se explicava, em *Fin.* I, 11, a partir da constatação de uma *dissensio* entre os mais sábios, há, no entanto, um consenso (*constitit*) entre quase todos (*ferre inter omnes*) quanto ao fato de que a investigação deve buscar uma primeira tendência que é natural. Trata-se, portanto, de uma investigação moral fundamentada no conhecimento da natureza humana. Ademais, são justamente esses “quase todos” que têm seus pensamentos considerados em cada um dos diálogos do *De finibus*. Em argumentação semelhante no livro II, em que também se serve de uma *diuisio*, a personagem Cícero, que na cena está refutando o

⁴³ Veja-se a introdução à sua tradução do *De finibus* (MARTHA, 1995, p. xv).

⁴⁴ Veja-se, por exemplo, Hutchinson (HUTCHINSON, 1909, p. xxxii), que afirma que nos livros IV e V Cícero “relies entirely upon Antiochus” e “closely... copies him” em diversas passagens.

⁴⁵ O estudioso lista quatro escritos de Antíoco atestados na literatura e é especialmente relutante quanto à existência de um *Sobre os fins* (BARNES, 1989, pp. 62-68).

⁴⁶ Importante ressaltar, por outro lado, a insistente menção à participação das personagens em cursos e conferências, apresentações orais, de pensadores como Antíoco.

finis de Epicuro, indica os pensadores que, por não aderirem a essa concepção naturalista da moral, não serão considerados em sua argumentação. Ora, eles também não serão objeto de discussão mais extensa ao longo do tratado, em que aparecem sempre marginalmente, para logo serem descartados.⁴⁷ O consenso referido pela expressão *constitit fere inter omnes* aparece repercutido no argumento do recém-nascido, que encontra uma versão diferente em cada uma das exposições: seja a do epicurista Torquato, seja a do estoico Catão, ou ainda a do adepto da Academia Antiga, Pisão. Todos os três *patroni* fundamentam suas exposições na observação do comportamento do animal (e do ser humano, em especial), *in primo ortu*. As observações, em cada caso, evidentemente, produzem resultados distintos.

Observe-se que na seção 22, sem argumentação mais extensa, são rejeitadas todas as soluções que de algum modo estabeleçam como princípio natural seja o prazer, seja a ausência de dor. Pisão desconsidera assim, de uma só vez, as soluções 1, 2, 4, e 5. A seguir, rechaça qualquer associação do *honestum* com um desses dois princípios, que são relacionados então à parte inferior da alma. São negados assim dois *fines* duplos: as soluções 7 e 8.

Também é refutada rapidamente, no mesmo passo, a solução proposta por Carnéades: a obtenção das coisas que são as primeiras segundo a natureza. Sem o *honestum* (ou seja, sem a consideração de uma ação que tenha valor por si mesma, que não seja avaliada a partir de recompensa, ou de prestígio),

⁴⁷ Em *Fin.* II, 35, são mencionados Pirro, Aríston e Erilo, numa passagem que, além do mais, sugere a pouca influência exercida então por seus pensamentos: “já foram há muito tempo abandonados”; *Pyrrho, Aristo, Erillus iam diu abiecti*. Pirro, natural de Élida, viveu, aproximadamente, de 360 a 250 a. C. A ele se associa uma corrente cética. Na obra de Cícero, aparece sobretudo ligado à indiferença com relação ao critério que fundamenta as ações. No *De finibus*, Aríston vem frequentemente relacionado ao cético Pirro. Trata-se, porém, de um discípulo de Zenão, dissidente, entretanto, do estoicismo. De Erilo, diz-se que esteve ligado a Zenão, o estoico, de quem foi discípulo. Esteve ativo, portanto, no século III a. C.. No discurso de Pisão, mais adiante, esses três filósofos, justamente, são apontados como aqueles que estão fora do círculo de que fazem parte os que concordam sobre o ajuste entre a primeira tendência e a natureza: *Iam explosae eiectaeque sententiae Pyrrhonis, Aristonis, Erilli quod in hunc orbem, quem circum scripsimus, incidere non possunt* (*Fin.* V, 23). Pirro e Aríston são então descartados por não considerarem nenhum critério que permita diferenciar as coisas que não sejam estritamente honrosas ou vergonhosas: as coisas seriam todas absolutamente indiferentes. Ambos têm seus pensamentos mais extensamente tratados e, de alguma forma, diferenciados em *Fin.* IV, 43. Já no livro V, Pisão afirma que Erilo não considerava nenhum outro bem senão o conhecimento, de modo a não oferecer nenhum critério natural em que se baseariam nossas decisões. A mesma opinião sobre Erilo se vê em *Fin.* II, 43, em que fala a personagem Cícero. A bem dizer, é em *Fin.* V, 27-33 (ou seja, pouco depois de propor a divisão), quando trata do amor que cada ser tem por si mesmo, que Pisão avança a mais longa argumentação do tratado com vistas a sustentar que a investigação sobre o *finis* deve passar pelo exame da primeira tendência e que esta, por sua vez, deve estar assentada no conhecimento da natureza. E, por se tratar do *finis* para o homem, deve estar assentada no conhecimento da natureza do homem.

não há como fundamentar o dever, a amizade, etc. É o que diz sucintamente Pisão.

A serem levadas em conta seriamente no diálogo do livro V, portanto, restam as soluções 3 e 9. A disputa será entre os estoicos e os *antiqui*, isto é, os primeiros acadêmicos e peripatéticos.

É notável (poderá parecer mesmo surpreendente) que a divisão não considere diretamente a solução proposta por Epicuro. Assim, o pensamento moral que é objeto de longa discussão no primeiro diálogo do *De finibus*, livros I e II, parece completamente negligenciado no argumento. E não se trata de doutrina há muito tempo abandonada, como as de Pirro, Aríston ou Erilo, mas de um pensamento que, segundo o prefácio do livro I, é o mais amplamente difundido e o de maior apelo popular⁴⁸.

Mas é importante lembrar que a perspectiva teórica que distingue, tratando como diferentes princípios naturais, o prazer e a ausência de dor é um ponto central na refutação empreendida pela personagem Cícero, no livro II, da *sententia de uoluptate* de Epicuro, exposta no livro I por Torquato. Podemos resumir o argumento: Cícero diz que Epicuro se serve de uma acepção de prazer quando trata na primeira tendência. É o prazer em movimento, *in motu*, que atrai o animal e o homem em seus primeiros impulsos. Mas, quando trata do sumo bem, o filósofo do Jardim concebe o prazer como algo estático, *in stabilitate*, a ausência de qualquer perturbação, o que seria incapaz, na visão do refutador, de produzir qualquer excitação, de provocar qualquer tendência no homem.⁴⁹ Já no livro V, na seção 17, diz Pisão: “descoberta ela [isto é, a fonte de onde manam todos os chamados da natureza], de lá prossegue, como que de uma nascente, toda a discussão sobre o sumo bem e o sumo mal.” Em Epicuro, a passagem da primeira tendência ao sumo bem não se daria assim de modo contínuo, necessário, coerente. Cumpre lembrar, ademais, que no livro II, quando prepara justamente a refutação do pensamento de Epicuro, Cícero apresenta uma versão simplificada dessa divisão que no livro V se atribui a Carnéades. Epicuro é, portanto, considerado obliquamente na divisão. Se não figura nela diretamente, é porque teria sido autor de uma concepção confusa e desajeitada de sumo bem. A divisão, que supostamente lida com as tendências de modo mais preciso, serve justamente para apontar a deficiência no argumento epicurista.

Na argumentação geral do tratado, essa doutrina que de alguma forma concilia o prazer com a ausência de dor na solução da questão do *finis* é objeto da mais radical refutação. É a única refutação, vale dizer, que é realizada por

⁴⁸ Cf. *Fin.* I, 13. Veja-se também o que diz a personagem Cícero em sua crítica preliminar ao epicurismo, em tom provocativo, antes do discurso de Torquato: *Fin.* I, 23.

⁴⁹ Cf. *Fin.* II, 9-16.

uma personagem em situação mimética e em contexto dialético, mas que é também abonada pela voz do narrador dos diálogos. No prefácio do livro III, diz Cícero: “se o prazer, Bruto, falasse ele próprio em seu favor e não tivesse patronos tão obstinados, julgo que, refutado no livro anterior, haveria de ceder ao mérito”.⁵⁰ Explicamos: “mérito” traduz *dignitas*. É como Cícero trata aqui do conceito estoico de *tò kalón*. Para demonstrar que o prazer não é o sumo bem (ou seja, aquilo que é digno de ser buscado por si próprio e em vista do que tudo o mais é buscado), a personagem Cícero assumira estrategicamente, no livro II, uma postura estoica:⁵¹ argumentara que, se pudesse provar a Torquato que o belo moral, o *honestum*, é digno de ser buscado por si mesmo, automaticamente estaria refutado o sumo bem de Epicuro. Vale dizer que, como bem indica o texto citado do prefácio do livro III, as personagens de Cícero e Torquato, ao final no livro II, não chegam a um consenso. Torquato não se dá por vencido, ao menos não absolutamente, e se despede do interlocutor dizendo que reportará os argumentos defendidos por Cícero a seus mestres: Síron e Filodemo. Cícero aceita e os interlocutores se despedem sorrindo amistosamente. No início do livro III, no entanto, o juízo do narrador é definitivo: o prazer foi derrotado. Não serve como fundamento natural para a ação racional do homem que busca a felicidade. Se Torquato não aceitou a derrota, foi por ter sido excessivamente pertinaz.

Voltemos nossa atenção, agora, para a interessante passagem que encerra a seção 21 do livro V. Pisão acabara de alegar que não poderia tratar de todas soluções ao mesmo tempo. Para avançar na argumentação, admite, para fins práticos, que prazer e ausência de dor sejam postos à parte. O texto que vem a seguir, corretamente considerado como uma interpolação pelos editores modernos, não deixa de ser sugestivo: “[visto que tanto sobre o prazer, com Torquato, quanto sobre a honradez, na qual, sozinha, se acharia todo o bem, com Catão se discutiu, quase o mesmo que foi dito contra o prazer, em primeiro lugar, cabe à ausência de dor.]”

Não há dúvida de que se trata de uma interpolação. Em primeiro lugar, recordemos que o trecho todo faz parte da fala de uma personagem, Pisão, que não poderia se referir assim às outras discussões, reunidas pelo autor em um mesmo tratado, às quais ela não esteve presente. O leitor atento, sim, a essa altura, pode lembrar que o prazer foi refutado por Cícero no livro II.

⁵⁰ *Fin.* III, 1: *voluptatem quidem, Brute, si ipsa pro se loquatur nec tam pertinaces habeat patronos, concessuram arbitrator convictam superiore libro dignitati.*

⁵¹ Cf. *Fin.* II, 44. Na passagem, a adesão é temporária e não absoluta. Apresenta-se como uma concessão ao pensamento de Crisipo, mas claramente cumpre fins dialéticos: refutar a tese de Torquato. Observe-se que, neste sentido, Cícero procede de modo análogo a Carnéades, a quem Pisão atribui a adesão a um sumo bem (a obtenção das coisas que são segundo a natureza) não de modo absoluto, mas apenas com vistas à discussão.

Além disso, o diálogo do quinto livro ocorre em uma época anterior às cenas representadas nos quatro livros anteriores, aludidas aqui pelo texto interpolado. Não obstante, é muito significativo haver justamente nesta passagem uma interpolação. Trata-se de um momento em que podemos perceber a atuação do autor que, de algum modo, faz interferir na forma dialógica a organização do tratado. Na discussão do livro V, cuja cena se dá em 79 a.C., nada foi dito contra o prazer ou contra a ausência de dor. Pisão se livra bem rapidamente desses dois princípios alegando falta de tempo. O argumento avançado por ele, portanto, tem que ser admitido sem grandes discussões para que a exposição do pensamento dos antigos prossiga. No tratado, porém, o prazer e a ausência de dor já foram longamente discutidos, de modo que o leitor não resente qualquer empobrecimento na discussão de 79 a.C., uma vez que já tem condições de admitir aquilo que o expositor não desenvolve. De certa forma, a passagem imediatamente anterior ao texto interpolado cria uma tensão entre a situação mimética e a argumentação que se desenvolve no diálogo epistolar entre o Cícero e o destinatário, Bruto. O leitor percebe a presença do autor, que organizou em forma de tratado estes três diálogos sobre os fins. O texto interpolado, provavelmente devido a algum copista, parece motivado justamente pela percepção dessa tensão.

Resta discutir como a divisão se relaciona com as discussões travadas nos outros dois diálogos que constituem o tratado, ou seja, com o exame da solução proposta pelos estoicos e daquela, que, segundo Antíoco, vem dos *antiqui*. Nesse sentido, é importante observar como a argumentação de Carnéades aborda o *finis* estoico. O uso do conceito aristotélico de arte, por exemplo, que trata como distintos a arte e o seu propósito, não se ajusta ao pensamento do Pórtico, que concebe a sabedoria como uma arte da vida, cujo propósito está na própria atuação do homem. Além disso, a identificação que se propõe entre primeira tendência e *finis* (que, como vimos, traz problemas também para o epicurismo) distorce o pensamento estoico, no qual o complexo conceito de *oikeiôsis* pretende explicar o distanciamento entre a primeira tendência e o bem sumo. Por outro lado, tratar do *finis* estoico como o único que não consiste na obtenção de bens, mas apenas no empenho para alcançá-los, é um procedimento que termina por isolar a solução estoica de todas as demais defendidas historicamente. Não parece descabido pensar, portanto, que a argumentação proposta por Carnéades, defensor da impossibilidade de obtenção de um conhecimento seguro e que, portanto, devia proceder a uma refutação sistemática de todos os *fines* propostos ou concebíveis teoricamente, visasse especialmente a uma desconstrução da moral estoica.⁵²

⁵² É o que defende Lévy (1992, pp. 355-356). De fato, em *Fin.* II, 42, a personagem Cícero afirma que Carnéades defendia uma concepção de *finis*, não por convicção, mas com

No livro V, a divisão atribuída a Carnéades serve à argumentação de Pisão, isto é, a uma exposição do pensamento de Antíoco. Em seu discurso, Pisão defende que a primeira tendência, observada nos seres animados desde os primeiros momentos depois do nascimento, é o amor a si próprio, que aponta para a conservação de si e para a preservação de si na melhor condição possível de acordo com a natureza.⁵³ Segue dizendo que, para cada ser, para cada natureza diferente, haverá, então, um *finis* diferente. Mais adiante, ao investigar a natureza do homem, define-o como um composto de corpo e alma. Disso resulta que terá como tendência um impulso de conservação e de manutenção de sua natureza dupla na melhor condição possível. Daí a necessidade, para a construção da felicidade, de o homem lidar com a busca das três categorias de bens: os da alma, os do corpo e os bens externos. Ao final de seu discurso, o expositor recorre a uma distinção entre *uita beata* e *uita beatissima*, que a personagem Cícero reconhece como argumento utilizado pelo próprio Antíoco.⁵⁴ Tratando do argumento resumidamente, podemos dizer que a *uita beata* seria constituída pela condução das ações de acordo com o belo moral, ou seja, de acordo com a virtude. Em última análise, corresponde a tudo fazer para alcançar aquilo que é segundo a natureza, mesmo que a obtenção não se efetive, o que, na divisão, claramente se identifica com o sumo bem estoico. A *uita beatissima* seria aquela em que, agindo moralmente, ou seja, tendo adquirido o mais valioso bem da alma, que é a virtude moral, o homem alcança ainda os bens do corpo e externos que são conformes à natureza. Em outras palavras, consistiria naquilo que, na divisão, Pisão assinalava como o sumo bem dos antigos acadêmicos e dos peripatéticos.

A exposição de Pisão, portanto, que reelabora, à luz de Antíoco, o esquema de Carnéades, diminui a importância entre almejar corretamente os bens e alcançá-los de fato.⁵⁵ Ambos os *fines* produziriam algum tipo de *beatitudo*. A argumentação acaba por tornar muito próximas as soluções propostas por estoicos e *antiqui*. Outra parte da argumentação moral de Antíoco, que aparece na boca de Pisão, já havia se desenvolvido no discurso de Cícero, no livro IV, em que, pretendendo refutar os estoicos, assumira estrategicamente a postura de Antíoco. Nesse diálogo, a personagem de Cícero dissera que a

fins argumentativos, visando justamente à refutação do pensamento estoico: *quae possunt eadem contra Carneadeum illud summum bonum dici, quod is non tam, ut probaret, protulit, quam ut Stoicis, quibuscum bellum gerebat, opponeret*, isto é: “o mesmo se pode dizer contra aquele sumo bem de Carnéades, que ele não externou tanto porque o aprovasse quanto para que o objetasse aos estoicos, contra os quais travava guerra”.

⁵³ Cf. *Fin.* V, 24.

⁵⁴ Cf. *Fin.* V, 70 e 81.

⁵⁵ Na distinção utilizada por Antíoco, de todo modo, só está em xeque a aquisição dos chamados bens corporais e bens externos. Os bens da alma, infinitamente mais importantes, estão plenamente sob a posse do sábio. Não se sujeitam à fortuna.

diferença entre estoicos e antigos acadêmicos era mais de linguagem do que de conceitos. Os estoicos defenderiam que só o *honestum* é um bem, e que tudo o mais é indiferente, muito embora alguns dos indiferentes (aqueles que são segundo a natureza, ou seja, a saúde, o vigor físico, etc.) sejam preferíveis, outros, rejeitáveis (desde que contrários à natureza). Para a personagem Cícero, no livro IV, a distinção estoica é artificial. Aquilo que os estoicos chamariam de preferíveis, para os antigos acadêmicos, seriam bens, ainda que não imprescindíveis para a felicidade.⁵⁶

A disputa aponta para o papel da fortuna na felicidade humana. Ora, é justamente com uma discussão em torno da fortuna (e, na verdade, de um livro de Teofrasto sobre a vida feliz⁵⁷) que o discurso de Pisão se inicia, quando ele faz um breve histórico da investigação moral dos peripatéticos, trecho que antecede a menção à divisão de Carnéades.⁵⁸ É essa, nós poderíamos dizer, a grande questão em aberto, o grande impasse do *De finibus*: qual é o papel da fortuna na felicidade humana a partir do ponto de vista de uma moral que se fundamenta na natureza, isto é, nos impulsos da natureza humana?

No argumento geral do tratado, ou seja, nesse diálogo que se estabelece entre Cícero e o destinatário (e, evidentemente, entre Cícero e o leitor em geral), a aporia se constrói, do ponto de vista teórico, a partir de uma oscilação dialética da personagem que representa o autor no uso da *Carneadea diuisio*. O acadêmico Cícero, para refutar os estoicos no livro IV, adere estrategicamente ao pensamento de Antíoco. Mais adiante, para refutar o pensamento sincrético de Antíoco e sua pretensa Antiga Academia, Cícero, cedendo dialeticamente ao sistema estoico, aponta a fragilidade e a inconsistência do pensamento de Antíoco, que abriria um flanco importante para as vicissitudes da fortuna na construção da felicidade humana. Mostra que a aquisição dos bens do corpo e dos bens externos, que, em última análise, constituiria a *uita beatissima*, é da ordem da fortuna. Não está, portanto, sob o poder do sábio. Nesse ponto, é importante recordar que, na divisão de Carnéades conforme é apresentada no texto de Cícero, é justamente esta a postura que o filósofo probabilista assume com vistas à discussão.

⁵⁶ No prefácio do diálogo estoico, Cícero diz que Zenão foi mais um inventor de palavras do que de nova matéria filosófica (cf. *Fin.* III, 4: *Zenoque, eorum princeps, non tam rerum inventor fuit quam verborum novorum*). É a primeira vez que se faz menção, no tratado, a esse argumento que será desenvolvido no discurso de Cícero, no livro IV, e no de Pisão, no livro V.

⁵⁷ O livro de Teofrasto sobre a vida feliz é mencionado em *Fin.* V, 12 e 85.

⁵⁸ Vale dizer que ao final, quando recebe as críticas do refutador Cícero, os interlocutores voltam a levar em consideração a questão da fortuna e o pensamento de Teofrasto. Ambos estão de acordo quanto ao fato de que Teofrasto, nessa obra, dera importância demais à fortuna.

Cícero, que se coloca como seguidor de Fílon⁵⁹ e de Carnéades,⁶⁰ manipula todo esse arsenal teórico como um acadêmico, não apenas no que diz respeito à argumentação dialética utilizada por suas personagens, mas também quanto ao modo como agencia as situações miméticas, os diálogos, na composição do tratado.⁶¹ Para uma estudiosa do gênero dialógico, Clara Auvray-Assayas, que investigou o modo como Cícero reelabora e cultiva o diálogo filosófico, há certo traço de distanciamento entre o autor e sua obra, nos diálogos platônicos, que se alcança por meio da ausência de uma voz direta do autor no texto. É a célebre ausência de Platão, que só menciona o próprio nome na obra dialogada para reafirmar sua ausência das situações miméticas que representa.⁶² É possível que esse traço do diálogo tenha favorecido a leitura radical e cética que fazia da obra de Platão a corrente acadêmica a que se filia Cícero. Nos *Livros Acadêmicos*, por exemplo, podemos ler um passo em que a personagem que representa o autor critica a pretensão de Antíoco de falar em nome de uma Academia Antiga: “Esta Academia chamam nova, a qual me parece antiga, se ao menos Platão contarmos entre os daquela antiga, em cujos livros nada é afirmado, e a favor de uma e de outra parte muito se argumenta, a respeito de tudo se investiga, nada de certo é dito” (CÍCERO, *Acad.* I, 46).⁶³ Seja como for, para a autora citada, Cícero consegue criar um efeito semelhante de incerteza a despeito de sua presença, seja como narrador, seja mesmo como personagem. Auvray-Assayas estuda mais precisamente o caso do *De natura deorum*, em que Cícero, como personagem, chegando atrasado à discussão, declara ser antes um ouvinte (*auditor*) do que um apoiador (*adiutor*) de Cota, personagem que argumenta como um acadêmico.⁶⁴ Ao final da discussão, dá seu assentimento às teses estoicas, às quais, diz, lhe parecem afinal mais próximas de uma aparência de verdade.⁶⁵

No *De finibus*, a aporia teórica é nuançada por uma interessante tensão que se estabelece entre Cícero narrador e a personagem que nas cenas leva

⁵⁹ Fílon, natural de Larissa, na Tessália, esteve à frente da Academia entre o final do século II e início do século I a. C.. Em 88 a.C., em decorrência da guerra entre Roma e Mitridates VI, deixou Atenas para refugiar-se em Roma. Foi quando Cícero o conheceu. O pensamento de Fílon exerceu grande influência sobre Cícero, que o representa, em muitas obras, como continuador do pensamento antidogmático de Carnéades, Arcésilas e Sócrates.

⁶⁰ Recordem-se os louvores que tecera à memória de Carnéades a personagem Cícero no início do livro V.

⁶¹ Não custa lembrar que Quintiliano, quando trata da filosofia escrita em latim, refere-se a Cícero por meio da expressão *Platonis aemulus* (*Inst.* X, 1, 123).

⁶² AUVRAY-ASSAYAS (2001, p. 239).

⁶³ *Hanc Academiam novam appellant, quae mihi uetus uidetur, si quidem Platonem ex illa uetere numeramus, cuius in libris nihil affirmatur et in utramque partem multa disseruntur, de omnibus quaeritur, nihil certi dicitur.*

⁶⁴ Cf. *ND.* I, 17.

⁶⁵ Cf. *ND.* III, 95.

seu nome. Isso porque, à medida que avançamos na leitura do tratado, as cenas recuam no tempo. Entre os dois primeiros diálogos a diferença é pequena. A cena do primeiro se dá em 50 a.C., a do segundo, em 52 a. C..⁶⁶ Ambos colocam em cena Cícero adulto, maduro, com toda a dignidade de um senador, que a essa altura já exercera o cargo de cônsul. A última fala categórica do narrador a respeito da questão do *finis* é aquela que abre o livro III,⁶⁷ na qual o prazer é rechaçado absolutamente. No último diálogo, no livro V, Cícero é um jovem, refutando as teses do filósofo que atualmente ouve. Tal construção de cena e personagem não deixa de ser uma espécie de defesa de uma significativa autonomia intelectual, adquirida mesmo na juventude. De todo modo, sua última aparição no tratado, portanto, ocorre numa situação dialética em que ele, pretendendo refutar o pensamento de Antíoco, louva estrategicamente a coerência dos estoicos. Mas isso se dá em 79 a. C. Na temporalidade da narrativa forjada pelas três cenas, a última representação de Cícero é a do refutador de Torquato, que, para fins argumentativos, apropria-se de teses estoicas, no ano de 50 a. C, data da cena do primeiro diálogo, o mais recente no tempo. A organização temporal do tratado, que termina com uma cena que recua bastante no tempo, colabora para a criação de uma atmosfera de aporia. Reforça, portanto, a filiação ao pensamento de Filon, ao probabilismo de Carnéades. Mas se acena, por um lado, para a condenação completa do prazer, por outro, indica uma tendência a aderir (mesmo que não de modo absoluto, porque sempre em situação dialética) às teses estoicas. Significativo que se trate de uma postura semelhante à de Carnéades, que, conforme sugere o texto, formula uma solução para o sumo bem *non... auctor, sed defensor disserendi causa*,⁶⁸ isto é, não como propositor, não apresentando a tese como sua, mas apenas como um defensor, com vistas à discussão e ao exame.

REFERÊNCIAS

ALGRA, K. Chrysippus, Carneades, Cicero: the ethical divisions in Cicero's *Lucullus*. In: INWOOD, B & MANSFELD, J. (eds.) *Assent & Argument: Studies in Cicero's Academic Books*. Leiden: Brill, pp. 107-139, 1997.

⁶⁶ A data do primeiro diálogo pode ser deduzida da menção à recentíssima eleição de Torquato para o cargo de pretor, fato que ocorreu em 50 a. C.. Já a data da segunda cena se pode determinar graças à menção, feita no início do livro IV, a uma lei, recentemente promulgada por Pompeu, que redefinía o tempo de duração de um debate jurídico. A lei é de 52 a.C.

⁶⁷ Cf. *Fin.* III, 1, passagem já citada.

⁶⁸ Cf. *Fin.* V, 20.

- AUVRAY-ASSAYAS, C. Réécrire Platon? Les enjeux du dialogue chez Cicéron. In: COSSUTTA, F & NARCY, M. (eds.) *La forme dialogique chez Platon*. Grenoble: Jérôme Millon, pp. 237-255, 2001.
- BARNES, J. Antiochus of Ascalon. In: GRIFFIN, M. & BARNES, J. (eds.) *Philosophia Togata: Essays on Philosophy and Roman Society*. Oxford: Oxford University Press, pp. 51-96, 1989.
- BOYANCÉ, P. *Études sur l'humanisme cicéronien*. A collection of 18 articles previously published in periodicals. Brussels: Universa, 1970.
- CÍCERO. *De diuinatione*. With an English translation by W. A. Falconer. London: Harvard University Press (*Loeb Classical Library*), 1992.
- CÍCERO. *De finibus bonorum et malorum*. Recognouit breuique adnotatione critica instruxit L. D. Reynolds. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- CÍCERO. *De finibus bonorum et malorum libri quinque*. With introduction and commentary by W.M.L. Hutchinson. London: Edward Arnold, 1909.
- CÍCERO. *De natura deorum / Academica*. With an English translation by H. Rackham. London: Harvard University Press (*Loeb Classical Library*), 1979.
- CÍCERO. *Epistulae ad Atticum*. Edited by D. R. Shackleton Bailey. Stuttgart: Teubner, 2v., 1987.
- CÍCERO. *Scripta quae manserunt omnia*. fasc. 43. *De finibus bonorum et malorum*. T. Schiche. Leipzig: Teubner, 1915.
- CÍCERO. *Tusculanes*. Texte établi par Georges Fohlen et traduit par Jules Humbert. Paris: Société d'Éditions "Les Belles Lettres". 2 vol., 1931.
- GLUCKER, J. *Antiochus and the late Academy*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1978.
- GLUCKER, J. *Probabile, ueri simile*, and related terms. In: *Cicero the philosopher / Twelve papers*. Edited and introduced by J. G. Powell. New York: Clarendon, pp. 115-143, 1995.
- LÉVY, C. *Cicero academicus: recherches sur les 'Academiques' et sur la philosophie cicéronienne*. Roma: École Française de Rome, 1992.
- QUINTILIANO. *Institution oratoire*. Texte établi et traduit par Jean Cousin. Paris: Société d'Édition "Les Belles Lettres", 7 vol., 1975-1980.

Recebido: 29/10/2019

Aceito: 23/04/2020

Publicado: 25/04/2020

Rev. est. class., Campinas, SP, v.20, p. 1-24, e020002, 2020