

## Ceticismo e transcendência em Cícero, no *De re publica* e nas *Tusculanas*: uma continuidade paradoxal

### Resumo

*O objetivo deste artigo é analisar a relação entre ceticismo e platonismo em Cícero. A ontologização do conceito de ceticismo, que é erroneamente considerada como a-histórica em tantos estudos recentes, é uma barreira para perceber corretamente suas mutações. Agostinho estava certo em usar a metáfora de Proteu para caracterizar a Nova Academia em suas múltiplas formas. Em Cícero, a disputatio in utramque partem do terceiro livro do De re publica abre o caminho para virtuais soluções que são da ordem da transcendência. Um passo além em direção à transcendência é representado pelo Somnium Scipionis. Dez anos mais tarde ele dará uma forma mais concreta a essas virtualidades nas Tusculanas, onde ele tanto mantém sua posição sobre a falibilidade da mente humana quanto afirma sua escolha da imortalidade da alma platônica.*

**Palavras-chaves:** platonismo, ceticismo, Cícero, De republica III, Somnium Scipionis, Tusculanas.

### Abstract

*The purpose of this article is to analyze the relation between Skepticism and Platonism in Cicero. The ontologisation of the concept of Skepticism, which is wrongly considered as ahistorical in so many recent studies is a barrier to perceive correctly its mutations. Augustine was right to use the Proteus metaphor to characterize the New Academy in its multiples forms. In Cicero, the disputation in utramque partem of the third book of the De re publica opens the way to virtual solutions that are of the order of transcendence. A further step to transcendence is represented by the Somnium Scipionis. Ten years later he will give a more concrete form to these virtualities in the Tusculans where he both maintains his position about the fallibility of the human mind and affirms his choice of the Platonic immortality of the soul.*

**Key words:** Platonism, Skepticism, Cicero, De re publica III, Somnium Scipionis, Tusculans.

---

\* Universidade de Paris-Sorbonne (Paris IV).

O objetivo deste estudo é estudar o *Somnium Scipionis* menos por ele mesmo que como primeira aparição em Cícero de uma articulação entre ceticismo e transcendência, que pensamos reaparecer na segunda parte de sua obra filosófica. Tomamos como ponto de partida o postulado de que existe uma relação privilegiada entre o *Somnium Scipionis* e a antilogia sobre a justiça que opõe Filo e Lélío no livro III, portanto no centro do diálogo. Tentaremos em seguida mostrar que o mesmo tipo de relação existe entre as *Tusculanas* e as obras que as precederam. Examinaremos finalmente as conclusões que se podem tirar sobre o ceticismo e sobre a própria obra filosófica ciceroniana.

### I. Da antilogia ao *Somnium*

Não é o caso, evidentemente, de entrar aqui no detalhe de todos os problemas colocados pela antilogia do livro III, e especialmente de saber se eles são uma retranscrição relativamente fiel dos discursos feitos em Roma por Carnéades por ocasião da famosa embaixada de 155, ou se eles resultam de uma reelaboração complexa, feita por Cícero, de elementos filosóficos emprestados de seus diferentes mestres e especialmente da Academia, seja por transmissão oral seja pela leitura de obras ou de *hypomnemata*. Os pontos que nos parecem dever ser postos em evidência no confronto entre o *Somnium* e a antilogia são os seguintes:

#### I.1. O estatuto do locutor e de sua palavra

**I.1a** Notar-se-á em primeiro lugar que Lélío e Filo são personagens ao mesmo tempo eminentes e em um certo sentido secundários, com relação a Cipião Emiliano, cuja centralidade no diálogo não pode ser contestada. No *Pro Archia* 16, Cícero já escrevia: *Africanum, C. Laelium diuinum hominem, L. Furium, moderatissimos homines et contentissimos*, estabelecendo assim uma diferença no *gradus dignitatis* entre a proximidade de Africano com relação aos deuses e a sabedoria de Lélío e de Fúrio. É verdade que Lélío é comparado a Sócrates em razão de sua *aequabilitas in omni vita* e de seu rigor ético, que lhe valeu o termo de *sapiens*, tanto mais facilmente quanto havia seguido cursos, primeiro de Diógenes de Babilônia, em seguida de Panécio<sup>1</sup>. Isso não significa que ele seja no diálogo um simples porta-voz do estoicismo, mas ele representa uma sabedoria realizada no mundo e que não é jamais posta em relação com

---

1 Cf. *Fin.*, III, 56-7.

a divindade. De resto, o desequilíbrio entre os dois personagens é sublinhado por Cícero no início do diálogo, quando ele diz que “em tempo de guerra, Lélío respeitava o Africano como uma divindade, em razão de sua incomparável glória militar; ao contrário, em tempo de paz, Cipião testemunhava a Lélío, que era mais velho que ele, um respeito filial”<sup>2</sup>. Nessa apresentação, de algum modo minimalista, que é feita da relação deles, a alusão à divindade de Cipião é limitada ao domínio militar, enquanto a sabedoria de Lélío se encontra reduzida a uma diferença de idade. No que respeita a Filo, as coisas são ainda mais claras. É verdade que, no *De oratore*<sup>3</sup>, ele é posto ao lado dos dois outros como exemplo do que a cidade havia produzido de melhor, mas em outras passagens ele não figura senão no *Brutus*, em razão da qualidade de sua eloquência<sup>4</sup>. A passagem de Filo/Lélío no livro III a Cipião no livro VI define portanto uma trajetória ascendente no prestígio das personagens, tanto mais visível se se enumera a ordem dos discursos: Filo/Lélío/Cipião Emiliano/Cipião o Africano. Sabe-se com efeito que o Africano se dirige a seu sobrinho embora este fosse um *paene miles*, o que institui entre eles uma diferença hierárquica considerável.

**I.1b** Essa diferença de prestígio entre os personagens acarreta uma diferença no próprio estatuto da palavra segundo modalidades bastante sutis. Digamos em primeiro lugar que, nos três casos, temos palavras que, se não são relatadas, em todo caso remetem a um outro locutor. A *disputatio* do terceiro livro não se pode compreender sem a referência à antilogia carneadiana, ainda que Cícero tenha tomado cuidado de não apresentar os dois aristocratas romanos como simples porta-vozes do filósofo neoacadêmico. Filo se queixa de que o encarregam de assumir o *improbitalis patrociniū*<sup>5</sup>; Lélío, tanto quanto podemos saber, não menciona nenhuma fonte filosófica, ainda que o caráter estoico de sua definição da lei natural não deixe nenhuma dúvida. Mas, sobretudo, como se sabe, Cícero inverteu a ordem carneadiana, pondo primeiro

---

2 *Rep.* I, 18 : *fuit enim hoc in amicitia quasi quoddam ius inter illos ut militiae propter eximiam belli gloriam, Africanum ut deum coleret Laelius, domi uicissim Laelium, quod aetate antecedebat, obseruaret in parentis loco Scipio.*

3 *De or.*, II, 154 : *et certe non tulit ullos haec ciuitas aut gloria clariores aut auctoritate grauiores, aut humanitate politiores P. Africano, C. Laelio, L. Furio qui secum eruditissimos homines ex Graecia palam semper habuerunt.*

4 *Brutus*, 108 : *perbene loqui putabatur, litteratiusque quam ceteri.*

5 *Rep.*, III, 8

a crítica da justiça e em segundo lugar sua defesa, de acordo com uma regra que ele descreve como socrática em uma carta a Ático do inverno de 60, na qual diz<sup>6</sup>: *ad extremum, ut illi solebant τὴν ἀρέσκουσιν*. Referindo-se aos termos que Cícero utilizará mais tarde, a intervenção de Lélío é apresentada como a mais provável. Do ponto de vista da prática dialética, é verdade, há uma dificuldade, uma vez que no *De oratore*<sup>7</sup> Cícero opõe dois métodos: o de Arcesilau e de Carnéades, apresentado como uma refutação sistemática de toda proposição proposta pelo interlocutor (*contra omne quod propositum sit*); – a de Aristóteles, *in utramque partem ... dicere*, que permite desenvolver de maneira contraditória todos os argumentos possíveis sobre uma questão. Ora, a antilogia do livro III é bem mais próxima, ao menos em sua forma, do método atribuído a Aristóteles do que do apresentado como próprio de Arcesilau e de Carnéades. Seja como for, o pano de fundo dialético faz com que nenhum dos discursos seja apresentado como exprimindo uma verdade absoluta. Do ponto de vista da construção do diálogo, o fato de pôr em segunda posição o discurso de Lélío permite uma articulação imediata com o de Cipião, cuja reação merece ser analisada. Sua aprovação é expressa sobre o plano da retórica dos discursos<sup>8</sup>: Lélío tocou os outros sobre o plano do *delectare* (*admodum delectatos*) enquanto a reação cipioniana parece ir até uma forma do *mouere* (*quasi modum gaudio elatus*). O início do discurso de Cipião é o de um orador que aprecia, na qualidade de um técnico, o discurso de um colega. Aliás, o testemunho de Agostinho mostra que Cipião não vai voltar sobre o conteúdo da discussão entre Filo e Lélío, e que o discurso que ele começa imediatamente após a antilogia articula-se antes com o que precedeu essa do que com os discursos dos dois personagens<sup>9</sup>: *qua quaestione quantum satis uisum est pertracta, Scipio ad intermissa reuertitur*.

---

6 *Att.*, II, 3, 3, de dezembro 60: *Venio nunc ad mensem Ianuarium et ad ὑπόστασιν nostram ac πολιτείαν* (in qua Σωκρατικῶς εἰς ἑκάτερον) (*sed tamen ad extremum, ut illi solebant τὴν ἀρέσκουσιν*)

7 *De or.*, III, 80 : *Sin aliquis extiterit aliquando, qui Aristotelio more de omnibus rebus in utramque partem possit dicere et in omni causa duas contrarias orationes, praeceptis illius cognitiss, explicare, aut hoc Arcesilae modo et Carneadi contra omne quod propositum sit disserat quique ad eam rationem adiungat hunc rhetoricum usum moremque exercitationemque dicendi, is sit uerus, is perfectus, is solus orator.*

8 *Rep.*, III, 42 : *etsi omnes qui aderant significabant ab eo esse admodum delectatos, tamen praeter ceteros Scipio quasi quodam gaudio elatus : multas tu quidem, inquit, Laeli, saepe causas ita defendisti ut ego non modo tecum Seruium Galbam, collegam nostrum, quem tu quoad uixit omnibus anteponebas, uerum ne Atticorum quidem oratorum quemquam aut sua...A última palavra foi completada por Mai en *suauitate*.*

9 *Aug.*, *Ciu.*, II, 21.

**I.1c** Os discursos de Filo e de Lélío têm uma incerteza ao mesmo tempo diferente e irreduzível que se deve à referência carneadiana e à forma dialética que ela induz. É verdade que a palavra de Cipião no *Somnium* não é confrontada à de um contraditor, mas ela tem em si a incerteza que é inerente aos relatos de sonhos. A frase liminar que estabelece uma relação entre, de um lado, a magnificência do banquete de Massinissa e o fato de que o rei não tinha cessado durante a noite de falar do Africano, e, de outro lado, a aparição deste no sonho constitui uma referência implícita, mas facilmente detectável, à explicação racionalista do sonho que Cícero desenvolverá mais tarde no *De divinatione*, referindo-se a Aristóteles<sup>10</sup>: o sonho é um produto das ações e dos pensamentos que eram os da alma no estado de vigília. É verdade que é dito nessa mesma passagem que o sonho pode ser verdadeiro ou falso, mas uma tal afirmação resulta imediatamente na constatação cética de que é impossível encontrar a nota, o critério que permite diferenciar o sonho verdadeiro daquele que é falso<sup>11</sup>. Aliás, o próprio Ênio, que aparece citado no início do *Somnium*, é utilizado no *De diuinatione* em apoio da aparalaxia cética, a partir de sua afirmação segundo a qual certos sonhos são verdadeiros, não todos<sup>12</sup>. Esse conjunto de elementos pode conduzir a uma interpretação cética do *Somnium*<sup>13</sup>. Uma tal orientação negligencia contudo um elemento muito importante, que é a *auctoritas* dos personagens<sup>14</sup>. A palavra mais prestigiosa não tem o mesmo estatuto que a de Filo ou de Lélío. Verdadeira ou falsa, ela chega do alto, como deuses que se manifestam aos homens nos sonhos. Assim, a palavra de Cipião, sustentada por seu homônimo, apresenta três diferenças com relação à palavra dos que intervêm na antilogia:

– ela põe imediatamente em contato o leitor com a dicotomia essencial: verdadeiro ou falso? Uma vez que certos sonhos são verdadeiros e outros

---

10 *Diu.*, II, 128, ver Aristóteles, *Paru. Nat., Insomn.*, 461a18, b21, 28 ; *Diu. per somn.*, 463a25 : *incidit in uisa uaria et incerta ex reliquiis, ut ait Aristoteles, inhaerentibus earum rerum quas uigilans gesserit.*

11 *Ibid.* : *quae si alia falsa, alia uera, qua nota internoscantur, scire sane uelim.*

12 *Ibid.*, 127 : *aliquot somnia uera, inquit Ennius, sed omnia non necesse est. Quae est tandem ista distinctio ? Quae uera, quae falsa habet ?* Note-se que no mesmo livro, §140, Cícero relata a aparição que ele teve de Mário, por ocasião de um sonho, e esse relato aparece como uma desconstrução cética do *Somnium*.

13 Ver H. Görgemanns, «Die Bedeutung der Traumeinkleidung in *Somnium Scipionis*», *WS, NF2*, 1968, p. 46-69.

14 Sobre o papel da *auctoritas* na crença segundo Cícero, ver W. Görler, *Untersuchungen zu Ciceros Philosophie*, Heidelberg, 1974, p. 154-171.

falsos, em que categoria integrar o *Somnium*? Os discursos da antilogia não são submetidos a essa dicotomia, uma vez que se trata de uma apreciação relativa de um com relação ao outro;

– no *Somnium*, a *auctoritas* dos dois Cipiões age como uma *nota*, que não determina, é verdade, mas que orienta em direção à aceitação da verdade do discurso;

– essa mesma *auctoritas* estaria igualmente em ação em caso de falsidade do sonho. Enganar-se com personagens excepcionais nada tem de desonroso, segundo o esquema, que Cícero adotará mais tarde na primeira *Tusculana*<sup>15</sup>, do: *errare malo cum Platone*.

A encenação literária torna evidentemente complexo o problema, mas não nos parece que ela altera realmente o que está em jogo. Resta agora determinar em que medida o *Somnium* constitui a resposta de Cipião ao menos a certos temas da antilogia, resposta duplamente mediata, uma vez que, por um lado, ela não é formulada senão três livros após a *disputatio* e, por outro, ela não intervém senão como a transmissão das palavras que o primeiro Africano teria pronunciado durante um sonho.

## 1.2. Le *Somnium*: saída possível da aporia?

### 1.2a Platão ausente-presente

A questão do estatuto de Platão na antilogia é ambígua, apesar das aparências. A declaração de Filo, segundo a qual Carnéades teria procurado refutar a concepção não-egoísta da justiça defendida por “um número muito grande de filósofos, mas sobretudo Platão e Aristóteles”, menos para rejeitar definitivamente essa concepção do que para mostrar suas falhas, ignoradas por seus defensores<sup>16</sup>, põe ao menos dois problemas:

– deixaremos aqui de lado o primeiro, a saber, se a intenção atribuída a Carnéades era de fato a sua, ou se se trata de uma atenuação posterior de seu ceticismo, que se poderia, por exemplo, atribuir a Filon de Larissa;

– o segundo é o de saber em que medida Platão é efetivamente atacado no discurso de Filo, questão que se tornou ainda mais complexa por conta do

---

<sup>15</sup> *Tusc.*, I, 40.

<sup>16</sup> *Lact. Epit.*, 50, 5-8 : *Nec immerito extitit Carneades, homo summo ingenio et acumine, qui re-felleret istorum orationem et iustitiam quae fundamentum stabile non habebat euerteret, non quia uituperandam esse iustitiam sentiebat, sed ut illos defensores eius ostenderet nihil certi, nihil fermi de iustitia disputare.*

estado no qual nos chegou a antilogia. O que se pode dizer após o notável estudo de Jean-Louis Ferrary<sup>17</sup> é que jamais Filo-Carnéades vão contra a definição platônica da justiça como harmonia interior<sup>18</sup> e que, por outro lado, a maior parte dos argumentos desse discurso são, de fato, dirigidos contra o estoicismo. Tentamos nós mesmos mostrar em outro lugar que de fato a crítica carneadiana não poupava totalmente Platão, mesmo que seja verdade que ela deixava intacta a definição platônica da justiça<sup>19</sup>. A associação de Platão e de Aristóteles, a inserção implícita do estoicismo em uma certa continuidade da Antiga Academia, tudo isso pode fazer pensar na influência de Antíoco de Ascalão;

No que concerne ao discurso de Lélío<sup>20</sup>, é verdade que nele Platão não é jamais mencionado e que a tonalidade nos aparece como claramente estoica, mas não é impossível que, ainda aí, o estoicismo possa ter sido considerado como uma emanção do platonismo. É nesse sentido que vai J.L. Ferrary quando vê em Antíoco a fonte do discurso de Lélío<sup>21</sup>.

Seja como for, na antilogia Platão aparece bem mais como uma figura tutelar da defesa da justiça do que na especificidade de seu pensamento. Através de suas evidentes diferenças, os discursos de Filo e de Lélío, tanto quanto podemos julgar, apresentam pontos comuns:

- neles, fala-se dos vivos, não dos mortos<sup>22</sup>;
- não há outro mundo a não ser aquele em que vive o homem e sobre o qual se trata de saber se é governado pela razão ou se nele não reina outra lei a não ser a da superioridade do forte sobre o fraco.

Desse ponto de vista, o *Somnium* marca uma ruptura evidente com relação a esses discursos. É claro que Platão não é jamais nele explicitamente evocado,

17 «Le discours de Philus (Cícero, *De re publica*, III, 8-31) et la philosophie de Carnéade», *REL*, 55, 1977, p. 128-156.

18 Cf. Platão, *Rép.*, IV, 443d.

19 *Cicero Academicus*, Rome, 1992, p. 499-501. Ver igualmente, sobre a presença platônica no discurso de Filon, o artigo de D. Hahm, «Plato, Carneades and Cicero's Philus, Cicero, *Rep.* 3.8. 31», *CQ*, 49, 1999, p. 167-183, e, particularmente, p. 179-180, «The Platonic Model».

20 Cf. J.-L. Ferrary, «Le discours de Laelius dans le troisième livre du *De re publica* de Cícéron», *MEFRA*, 86, 1974, p. 745-771.

21 «Le discours de Laelius dans le troisième livre du *De re publica* de Cícéron», *MEFRA*, 86, 1974, p. 745-771.

22 *Pace Ferrary, op. cit.*, p. 756, não há nenhuma razão convincente para colocar no discurso de Lélío a citação da *Ciu. Dei*, 22, 4 : *quorum non corpora sunt in caelum elata ; neque enim natura pateretur ut id quod esset e terra nisi in terra maneret.*

mas, por um lado, o fato de tratar-se da palavra de um morto introduz uma dimensão nova, a da infinidade do espaço e da eternidade, não residindo a transcendência do *Somnium* na incorporeidade mas no desaparecimento dos limites cronológicos e espaciais. Por outro lado, certos temas como o do corpo-prisão no §14, ou ainda o da relação entre a automoção da alma e sua eternidade, com uma referência precisa ao *Fedro*, não somente eram imediatamente reconhecíveis como platônicas, mas também exprimiam especificidades não-compatíveis com o estoicismo.

### 1.2b O círculo faltante: do espaço humano ao espaço cósmico

Uma das principais coisas em jogo na antilogia Filo/Lélio é definir em que quadro espacial, temporal e social deve desenrolar-se a justiça. Em Lélio, esse espaço vai do indivíduo à humanidade inteira, uma vez que a verdadeira lei, a *recta ratio*, se estende a todos os homens<sup>23</sup>. Pode-se mesmo dizer que ele assume uma tríplice totalidade: a do espaço – se se admite que Roma e Atenas são evocadas como símbolos de todas as cidades do mundo, o que evidentemente não deixa de levantar um problema –, do tempo (*nec ... alia nunc alia posthac*) e do espaço humano<sup>24</sup>. Contrariamente às aparências, uma vez que Filo insiste bastante sobre a infinita diferença das legislações e dos costumes, não é por uma menor universalidade que o discurso de Filo se distingue do de Lélio, mas por um tipo diferente de universalidade. Enquanto, na perspectiva estoica, a razão é o que é comum aos homens e aos deuses, Filo define uma norma natural, a da *utilitas*, que rege em caráter permanente o comportamento de todos os seres vivos<sup>25</sup>: *omnes et homines et alias animantes ad utilitates suas natura ducente ferri*. Embora, contrariamente a Cálicles, ele não chegue a falar de um νομὸς φύσεως, a *utilitas* funciona praticamente como uma lei natural que se diferencia formalmente daquela afirmada por Lélio em dois pontos: não é em nenhum lugar afirmado que ela será eterna – o que poria evidentemente a questão do programador – e não há referência aos deuses, a não ser através da alusão à extrema variedade das práticas religiosas, no §14. No discurso de

---

23 *Rep.*, III, 33 : *est quidem uera lex recta ratio, naturae congruens, diffusa in omnis, sempiterna, quae uocet ad officium iubendo, uetando a fraude deterreat, quae tamen neque probos frustra iubet aut uetat, nec improbos iubendo aut uetando mouet.*

24 *Ibid.* : *nec erit alia lex Romae, alia Athenis, alia nunc alia posthac, sed et omnes gentes et omni tempore una lex et sempiterna et immutabilis continebit unusque erit communis quasi magister et imperator omnium deus...*

25 *Rep.*, III, 12.



Lélio, em compensação, é muito forte a articulação entre a tripla universalidade da lei e esse deus do qual nos é dito que ele é seu *inuentor* e seu *lator*.

É sobre esse ponto, parece-nos, que o *Somnium* traz uma modificação essencial. No §16, o Africano, evocando os deveres de justiça e de piedade, diz: “eles são consideráveis quando se trata dos pais e dos próximos; mas eles são os maiores de todos, quando se trata da pátria; é essa via que é a via que conduz ao céu e a essa reunião de homens que terminaram sua vida e que, liberados dos elos do corpo, habitam essa região que tens sob os olhos”<sup>26</sup>. As primeiras palavras da frase descrevem os dois primeiros círculos estoicos da *οἰκείωσις* social<sup>27</sup>, o da família e o da pátria, mas o último círculo, o do conjunto dos seres humanos, que ocupa tão importante lugar no discurso de Lélio, ao mesmo tempo para ele mesmo e como via de acesso a Deus, se encontra eliminado em favor de uma conexão imediata e vertical entre o círculo da pátria e o dos espaços infinitos nos quais a alma, finalmente liberada do corpo, poderá viver sua eternidade. Deus governa o mundo, mas é o comportamento dos homens nas cidades que ele observa e que avalia<sup>28</sup>: *sunt autem optimae curae de salute patriae*. Em que medida essa modificação estrutural constitui uma saída possível ao confronto Filo-Lélio?

### 1.2c O tempo e o espaço da recompensa e do castigo

A exceção ontológica que constitui o ser humano no reino do vivente é um ponto comum a Lélio e Cipião, uma vez que este também atribui um lugar privilegiado ao homem, assimilado ao guardião do templo que a terra seria<sup>29</sup>. Uma diferença importante os opõe entretanto, cujo tratamento não será verdadeiramente abordado senão no *De natura deorum*. Para Lélio, os erros humanos não impedem o mundo de ser governado pela razão, que é tão indissociável do universo quanto é a razão individual com relação ao corpo. Tanto quanto Filo, ele estima que é no mundo que o castigo e a recompensa se produzirão, mesmo que, evidentemente, diferente deste, ele privilegie a

---

26 *Ibid.*, 16 : *iustitiam cole et pietatem, quae cum magna in parentibus et propinquis, tum in patria maxima est ; ea uita uia est in caelum et in hunc coetum eorum qui iam uixerunt et corpore laxati illum incolunt locum quem uides.*

27 Sobre a *oikeiôsis* social no estoicismo, ver notadamente B. Inwood, «L'oikeiôsis sociale chez Epictète», em K. Algra, P. van der Horst e D. Runia org., *Polyhistor*, Leiden, 1996, p. 243-264.

28 *Ibid.*, 29

29 *Ibid.*, 15 : *homines enim sunt hac lege generati qui tuerentur illum globum quem in hoc templo medium uides, quae terra dicitur.*

interioridade do sujeito com relação às decisões institucionais e às marcas do poder. Para desqualificar o mundo como lugar da recompensa e do castigo, em todo caso no que se refere à glória, dois métodos são postos em prática:

- o tema, se não cético, pelo menos utilizado pelos cétricos<sup>30</sup>, da desvalorização da *oecoumene*, ao mesmo tempo em razão de sua exiguidade e dos perigos que ela esconde, tal como é encontrado notadamente no *De prouidentia* de Fílon de Alexandria, é tratado de maneira a tornar impossível a ideia de uma *kosmopolis* no interior da qual a difusão da glória teria um alcance universal;
- a exiguidade do tempo humano é demonstrada ao mesmo tempo pela evidência posta no caráter efêmero das reputações humanas e por argumentos de ordem astronômica.

Os dois argumentos repousam sobre o princípio do caráter proporcional e aritmeticamente mensurável da recompensa e da punição. É interessante a esse respeito compará-los ao que é dito, no *De finibus*, da evolução do estoicismo sobre a questão da εὐδοξία<sup>31</sup>. Confrontados com as críticas de Carnéades, que lhes havia provavelmente mostrado a que ponto sua posição, que consistia em considerar a glória como um indiferente absoluto, era difícil de sustentar, alguns dos estoicos haviam-na promovido à posição de preferível e tinham decidido que era natural preocupar-se com ela, dizendo que, assim como nos preocupamos com o futuro de nossos filhos, ainda que sejam póstumos, “da mesma forma devemos preocupar-nos com nosso *renome após nossa morte*, em razão dele mesmo, abstraída toda consideração de uso.”<sup>32</sup> Qualquer que tenha sido a organização das fontes, o discurso de Cipião aparece assim como uma resposta a uma tentativa estoica para sair da armadilha carneadiana, indo para além da morte, mas permanecendo no mundo; Carnéades tinha posto em evidência a triste sorte do justo torturado, executado, ao passo que o injusto triunfa. Os primeiros estoicos lhe haviam respondido que a virtude era, por ela mesma, sua própria recompensa, mas aqueles que Catão menciona haviam achado bom adicionar que a boa reputação constitui uma preocupação legítima. Em uma ótica assim, o justo se beneficia *post mortem* de uma recompensa que o injusto não terá jamais. É essa saída que Cipião condena implicitamente, ressaltando o caráter desprezível de uma recompensa desse tipo.

---

30 Ver *Prou.*, II, 60 s.

31 *Fin.*, III, 56-7.

32 *Ibid.* : *sic futurae post mortem famae tamen esse propter rem, etiam detracto usus, consulendum.*

## II. Do *Somnium* às *Tusculanas*

### II.1a Semelhanças indiscutíveis

Na análise que fazemos, o *Somnium*, através de suas implicações políticas, constitui, nos textos tanto gregos quanto latinos que chegaram até nós, a primeira aparição de uma maneira de colocar os problemas filosóficos que constitui uma ultrapassagem dos debates da época helenística, e isso, especialmente com relação ao confronto entre os estoicos e a Academia, por levar em conta a possibilidade de uma vida após a morte. Resta ver em que medida esse esquema, que consiste em colocar primeiro a crítica cética do dogmatismo para em seguida ir para uma solução que não constitui, não mais que as outras duas, uma certeza, mas que permite pôr o problema de uma outra maneira. Em aparência, o *De re publica* e as *Tusculanes* são duas obras fundamentalmente diferentes. A primeira exprime o desejo do consular de ajudar a restauração do Estado por uma reflexão de tipo filosófico. As *disputationes* são escritas quando a *res publica* não mais existe, e elas exprimem a esperança de encontrar na filosofia uma terapêutica para um sofrimento pessoal. Entretanto, há semelhanças incontestáveis entre a primeira *disputatio* e o *Somnium*. Lembremo-las brevemente:

– ao platonismo onírico do *Somnium* corresponde um comprometimento platônico apresentado ao modo de uma aposta, a do *errare malo cum Platone*<sup>33</sup>, aposta na qual a *auctoritas* do filósofo, comparável no seu domínio à dos dois Cipiões no domínio deles, desempenha um papel central, como mostra a frase<sup>34</sup>: *Ut enim rationem Plato nullam adferret (uide quid homine tribuat), ipsa auctoritate me frangeret, tot autem rationes attulit, ut uellere ceteris, sibi certe persuasisse uideatur*. Afirmação logicamente problemática, uma vez que a *auctoritas* de Platão não existiria sem sua obra, obra que seria ela mesma inconcebível sem a crença na imortalidade da alma. Nem a *auctoritas* nem as *rationes* podem levar à certeza da imortalidade da alma, mas, com relação aos debates do período helenístico, um elemento novo intervém: o erro não é somente visto como o negativo da verdade, o erro virtual não mais é a falta ao mesmo tempo gnosiológica e moral, cuja simples presença basta para levar à *ἐπιπέδη* ela é integrada em uma dinâmica da crença, que ela reforça. Com efeito, se a palavra de Platão não pode, não mais que a de Cipião, levar a um

33 *Tusc.*, I, 40.

34 *Ibid.*, 49.

assentimento formal em seu favor, ela tem pelo menos por efeito a rejeição firme da posição contrária – por exemplo, a dos epicúreos;

– a definição do homem como não sendo nada outro senão sua alma, já presente no *Somnium*, e que se pode assimilar a uma versão vulgarizada do *Primeiro Alcibiades*<sup>35</sup>, é retomada de maneira nitidamente mais detalhada em *Tusc.*<sup>36</sup>. Ao *uestra uero quae dicitur uita mors est* corresponde o *haec quidem uita mors est* de *Tusc.*I, 75;

– notar-se-á enfim a articulação entre a automoção da alma e sua imortalidade, retomada em *Tusc.* I, 53, com uma autorreferência explícita<sup>37</sup>. Assim como a imortalidade da alma é posta em relação, ao menos em um primeiro momento, com a experiência sensível da subida do fogo, a automoção é construída sobre uma base empírica<sup>38</sup>: *sentit igitur animus se moueri; quod cum sentit, illud una sentit, se ui sua, non aliena moueri*. Há aí uma conexão interessante com a passagem do *De fato*, onde a automoção da vontade, fundada sobre a experiência do ato voluntário, é atribuída a Carnéades<sup>39</sup>.

## II.1b Uma diferença interessante

– no que concerne ao destino da alma após a morte, notar-se-á uma diferença entre os dois textos. Na primeira *Disputatio*, Cícero, antes de mostrar que a alma é imortal, quer provar, por argumentos que são do domínio da física, que ela se eleva para o céu: o fogo e o sopro tendem para as regiões mais elevadas<sup>40</sup>. Isso significa entretanto que a perspectiva escatológica ciceroniana se apoia sobre a ideia de que a alma é material? Sua posição, em realidade, é bem mais sutil. Ele não exclui que a alma possa ser ar ou fogo, o que lhe

---

35 Ver notadamente P. Boyancé, «Cicéron et le Premier Alcibiade», *REL*, 1964, p. 210-225 e o § 52 de *Tusc.* I, que constituem uma referência a *Alc.*, I, 130e.

36 Ver a relação entre o § 52 de *Tusc.* I e *Alc.*, I, 130e.

37 *Tusc.*, I, 53 : *Sed si qualis sit animus ipse animus nesciet, dic quaeso, ne esse quidem se sciet, ne moueri quidem se ? Ex quo illa ratio nata est Platonis, quae a Socrate est Phaedro explicata, a me autem posita est in sexto libro de re publica.*

38 *Ibid.*, 55.

39 *Fat.*, 23

40 *Tusc.*, I, 40-41 : *Perspicuum debet esse animos, cum e corpore excesserint, siue illi sint animales, id est spirabiles, siue ignei, sublimis ferri. Si uero aut numerus quidam sit animus, quod subtiliter magis quam dilucide dicitur, aut quinta illa non nominata magis quam non intellecta natura, multo etiam integriora haec ac puriora sunt, ut a terra longissime se eferant.* A divisão entre os dois elementos pesados atraídos para baixo e os dois elementos leves atraídos para o alto existe também no estoicismo, ver *S.V.F.*, I, 99 (Zenão) ; II, 555 (Crisipo).

permite ao mesmo tempo dar uma imagem muito concreta do que é a subida da alma para o céu e definir uma espécie de *terminus post quem* que determina o espaço de tempo no qual a tese da imortalidade da alma é defensável. O raciocínio *a posteriori* é assim aplicado no §41: “quanto às hipóteses segundo as quais a alma seria uma espécie de número,” – é a teoria de Xenócrates – “o que é uma definição mais sutil que clara, ou segundo as quais seria esse famoso quinto elemento natural, que é mais difícil designar que apreender<sup>41</sup>, trata-se de coisas bem mais incorruptíveis e puras ainda, de modo que elas se elevariam a uma distância muito grande da terra.” Mesmo que se creia que a alma é fogo ou ar, temos o direito, ou, mais exatamente, temos o dever de crer em sua imortalidade, e é o que se censura aos estoicos não fazer, uma vez que eles não admitem senão uma sobrevivência limitada. Seu procedimento é original, ele deixa subsistir um *flou* ontológico, a suspensão do julgamento sobre o que é a alma, ao mesmo tempo em que definem um conjunto de *doxai* que permitem crer na imortalidade. Notar-se-á sobre esse ponto uma diferença com relação ao *Sonho de Cipião*, bem mais preciso do ponto de vista da ontologia. Não é aí dito, com efeito, que os homens receberam uma alma feita do mesmo fogo eterno que as constelações e as estrelas<sup>42</sup>? No *Sonho de Cipião*, os desenvolvimentos pitagóricos e platônicos sobre a sobrevivência da alma se inserem em uma ontologia da alma, uma ontologia estoica, ou, em todo caso, compatível com o estoicismo. Nas *Tusculanas* eles se articulam com um conjunto de possibilidades ontológicas entre as quais Cícero não estima que seja necessário fazer uma escolha para tornar convincente sua demonstração.

---

41 Note-se que no fragmento da *Consolação* que se encontra em *Tusc.*, I, 66, Cícero exclui as possibilidades que ele aceita no tratado filosófico e não admite como substância possível para a alma senão o quinto elemento: *animorum nulla in terris origo inueniri potest; nihil enim est in animis mixtum atque concretum aut quod ex terra natum atque fictum esse uideatur, nihil ne aut unidum quidem aut flabile aut igneum*. No final de um estudo extremamente preciso, Setaioli conclui, p. 167, em oposição a Easterling, *op. cit.*, p. 82, que Cícero, que, em *Ac. post.*, I, 39, escreve que Zenão excluía a existência de um quinto elemento, teria, nos *Tusculanes*, identificado o quinto elemento aristotélico e o πνεῦμα estoico. Parece-nos que Cícero mantém-se vago demais para que se possa chegar a um tal grau de precisão. O que lhe importa definir é o conjunto das possibilidades que permitem crer na imortalidade da alma, sem aprofundar as relações que essas possibilidades entretêm entre elas. Isso está expresso muito fortemente em I, 70: *Quae est eius natura? Propria, puto, et sua. Sed fac igneam, fac spirabilem: nihil ad id de quo agimus*.

42 *De rep.*, VI, 15.

### III. Do ceticismo ao platonismo

#### III.1 Do *De finibus* às *Tusculanas*

Sendo no conjunto gritantes as semelhanças, resta explicá-las. Trata-se do simples reemprego de *topoi*? Tentamos mostrar que, no *De re publica*, existe uma articulação entre a *disputatio* cética e a ascensão em direção a Platão. Pode-se dizer a mesma coisa a propósito das *Tusculanas*? Parece-nos, em verdade, que se pode falar de uma dupla articulação entre procedimento cético e platonismo:

– a primeira é evidente. O desenvolvimento dos temas platônicos intervêm na primeira *Tusculana* depois de uma doxografia sobre a natureza da alma que termina por uma declaração cuja relação com o ceticismo neoacadêmico é incontestável: as interrogações sobre a natureza da alma são consideradas como um problema a respeito do qual convém ater-se à pesquisa da solução mais provável, sendo a verdade, ela, reservada, no modo de uma afirmação atenuada, a algum deus<sup>43</sup>. A avaliação no modo cético de cada uma das concepções da alma é abandonada, em favor de uma escolha, apoiada sobre uma esperança, que será preciso justificar, constituindo, a associação de *spes* e de *delectare*, uma variante latina do *καλὸς κίνδυνος* platônico<sup>44</sup>;

– notar-se-á uma segunda articulação, pelo menos tão importante quanto essa. O próprio Cícero ressalta várias vezes nas *Tusculanas* o elo que essa obra mantém com a que a precedeu, o *De finibus*<sup>45</sup>. Ora, no tratado teleológico, Platão não é jamais evocado por ele mesmo – o que é normal na medida em que a codificação do soberano bem platônico como *ὁμοίωσις τῷ θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν* não intervirá senão com o médio platonismo – ele aparece como uma figura totêmica da Academia, cujas três descendências estão em debate: a Antiga Academia ressuscitada – pelo menos quanto ao nome – por Antíoco, o estoicismo apresentado por Cícero como uma cópia da filosofia veteroacadêmica, a Nova Academia à qual Cícero reivindica pertencer ainda que lhe aconteça defender a antiga contra o Pórtico no livro IV, antes de fazer o inverso no livro V. O *De finibus* não chega, como se sabe, a nenhum resultado, uma vez que é censurado aos estoicos ter esquecido que o homem é também um corpo, e aos academico-peripatéticos renunciar ao caráter absoluto da

43 *Tusc.*, I, 23 : *Harum sententiarum quae uera sit, deus aliqui uiderit ; quae ueri simillima, magna quaestio est. Vtrum igitur has sententias diiudicare malumus an ad propositum redire ?*

44 *Ibid.*, 24 : *Reliquorum sententiae spem adferunt, si te hoc forte delectat, posse animos, cum e corporibus excesserint, in caelum quasi in domicilium suum peruenire.*

45 Ver sobre esse ponto C. Lévy, *Cicero Academicus*, Roma, 1992, p. 446-453.

felicidade, concedendo algo aos bens do corpo e da fortuna. A aparição de Platão nas *Tusculanas*, que marca a passagem de uma dialética cética de inspiração platônica vai ter um triplo efeito:

- impor a antropologia do *Primeiro Alcibiades*, com relação à interpretação do  $\gamma\nu\omega\theta\iota$   $\sigma\epsilon\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$  dada por Pison no livro V, a qual, embora reconhecendo a superioridade da alma, atribuía um papel ao corpo<sup>46</sup>;
- retomar a terapêutica estoica das paixões articulando-a sobre a concepção pitagórico-platônica da alma<sup>47</sup>;
- construir o retrato do sábio a partir do  $\gamma\nu\omega\theta\iota$   $\sigma\epsilon\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$ , retomando, para descrevê-lo, um número importante dos temas utilizados no *Somnium*. O sábio é aquele que tem na terra uma visão do mundo comparável à que é apresentada a Cipião no *Sonho*<sup>48</sup>. Entretanto, essa descida do céu sobre a terra é mais aparente que real. O sábio em questão é uma construção eidética, que aparece como uma aspiração própria ao ato mesmo de filosofar ligado a uma doutrina particular.

### III.2 Dois paralelos médio-platônicos

#### III.2a O *De somnis* filoniano

Na grande passagem cética do *De Somnis* I, 14 s., o movimento de conjunto retoma, no que concerne ao essencial, o da primeira *Tusculana*, a saber, a articulação de doxografias que mostram a impossibilidade de conhecer primeiro o céu, depois a alma com a afirmação do preceito délfico. Além do mais, essas doxografias podem ser consideradas como uma forma extensiva do que já se encontra no *Lucullus* ciceroniano.

Estrutura da passagem:

§14: exegese de *Gen.*, 21, 25; 26, 19-23, e definição do problema: por que, embora as tribos de Abraão e de Isac tivessem cavado quatro poços, é o quarto e último que recebeu o nome de Juramento ( $\delta\rho\kappa\omicron\varsigma$ );

---

46 *Fin.*, V, 44 : *Iubet igitur nos Pythius Apollo noscere nosmet ipsos. Cognitio autem haec est una nostri, ut uim corporis animique norimus sequamurque eam uitam quae rebus iis perfruatur.*

47 *Tusc.*, IV, 11 : *sit igitur hic fons ; utamur tamen in his perturbationibus describendis Stoicorum definitionibus et partitionibus, qui mihi uidentur in hac quaestione uersari acutissime.*

48 *Tusc.*, V, 69 : *ut cum totius mundi motus conuersionesque perspexerit sideraque uiderit innumeralia caelo inhaerentia cum eius ipsius motu congruere certis infixis sedibus, septem alia suos quaeque tenere cursus multum inter se aut altitudine aut humilitate distantia, quorum uagi motus rata tamen et certa sui cursus spatia definiant.*

§15-16: princípio exegético: os quatro poços representam os quatro elementos, dos quais três são apreensíveis pela inteligência, enquanto o quarto é, segundo a opinião de todos, impossível de apreender (ἀκατάληπτον πᾶσι τοῖς κριταῖς);

§17: definição da terra;

§18-19: definição da água;

§20-21: caráter incompreensível do céu (ὁ δ' οὐρανὸς ἀκατάληπτον ἔχει τὴν φύσιν): doxografia do céu: massa sólida de cristal? fogo perfeitamente puro? quinto elemento sem relação com os outros?

Questão anexa: a esfera das fixas tem uma espessura, ou é uma superfície sem espessura, comparável a uma esfera geométrica?

§22: os astros são massas de fogo? eles formam uma harmonia contínua? têm eles uma alma? uma inteligência? O movimento deles é livre ou necessário?

§23: a luz da lua é própria, ou produzida por reverberação, ou nem uma coisa nem outra?

Conclusão sobre o céu e os astros:

§23-24: tudo o que sabemos sobre eles é incerto: ἀδηλα καὶ ἀκατάληπτα, στοχασμοῖς καὶ εἰκασίαις, οὐ παγίῳ λόγῳ τῆς ἀληθείας ἐφορμοῦντα.

§25: as partes de nosso ser são em número de quatro: corpo, sensibilidade, palavra, espírito

§26: nós podemos conhecer o corpo

§27: conhecimento dos sentidos

§28-29: conhecimento do som e da palavra

§30-33: doxografia da alma: não é corporal (sopro, sangue, corpo qualquer) mas incorporeal: contorno, imagem, número, duração contínua, harmonia? momento de entrada e de saída? lugar no corpo?

§57: É preciso descer do céu e se conhecer a si mesmo: καταγαγὼν δ' ἀπ' οὐρανοῦ τὸν κατάσκοπον καὶ ἀντισπάσας ἀπὸ τῆς ἐκεῖ ζητήσεως γνῶθι σεαυτὸν.



Se se compara esse texto ao que encontramos em Cícero, que se pode concluir? Notar-se-á primeiramente que o movimento geral não deixa de lembrar aquele que se encontra na grande doxografia do *Lucullus*, do qual lembramos os grandes movimentos:

- Luc.*, 117-118: *de principiis rerum dissensio*  
 119-121: *de mundo*  
 122: *corpora nostra non nouimus*  
 123: *terra, luna, stellas, caelum*  
 124: *sed redeo ad animum et corpus* (Dicearco, Platão, Xenócrates etc.)

Por outro lado, as similitudes com o primeiro livro das *Tusculanas* não se limitam ao fato de que o “conhece-te a ti mesmo” aparece como a única verdadeira via aberta à pesquisa e que permite ir em direção à felicidade. Semelhanças mais precisas podem ser postas em evidência, como mostra a comparação destas duas passagens, concernentes aos sentidos:

*Somn.* I, 27: ἀγγελοι διανοίας εἰσι διαγγέλουσαι χρώματα, σχήματα, φωνάς... καὶ ὅτι δορυφόροι ψυχῆς εἰσι

*Tusc.*, I, 47: *Quid quod eadem mente res dissimillimas comprehendimus, ut colorem, saporem, calorem, odorem, sonum? Quae numquam quinque nuntiis animus cognosceret, nisi ad eum omnia referrentur et is omnium iudex solus esset.*

### III.2 O Comentário do Teeteto

Não faremos senão mencionar aqui a passagem do *Comentário* no qual o autor articula a crítica carneadiana da οἰκείωσις social e a ὁμοίωσις τῷ θεῷ de que fala Platão no *Teeteto*. De maneira muito concreta, o episódio dos dois naufragos e da única prancha de salvação, desenvolvida por Filo em seu discurso, é utilizado pelo autor do *Comentário*<sup>49</sup> para demonstrar que a justiça não pode ser fundada sobre a afecção que nós experimentaríamos com relação aos outros seres humanos, e que é preciso recorrer à fórmula platônica do *Teeteto* para dar um fundamento sólido a essa virtude. Carnéades é pois ainda aqui percebido como uma argumentação preliminar à recepção da verdade platônica.

49 *Com.*, V, 20-25.

Para concluir, eu resumiria esta análise dizendo que o que me parece caracterizar o procedimento ciceroniano no *De re publica* e nas *Tusculanas* é o fato de que Platão, cronologicamente anterior, chega no fim do percurso, como se toda a filosofia helenística, inclusive o ceticismo, não fosse senão uma longa preparação à revelação do platonismo, um platonismo ele mesmo reformulado em função desse percurso. Resta saber quem pôde primeiro elaborar essa estrutura. Nenhum dos dois mestres acadêmicos de Cícero é um candidato satisfatório. Antíoco jamais assumiu a antropologia do *Primeiro Alcibiades* e nada permite afirmar que Fílon de Larissa tenha ido tão longe em uma apresentação dogmática do pensamento de Platão. Por outro lado, sua presença em Fílon de Alexandria leva a descartar a hipótese segundo a qual se trataria de uma inovação ciceroniana. A passagem do ceticismo ao médio platonismo esconde pois ainda muitos mistérios, e a definição da base sobre a qual repousa a obra filosófica de Cícero permanece bastante imperfeita.