

JOSÉ RODRIGUES (SEABRA FILHO)

DESTINO E LIBERDADE EM CÍCERO

(Tese de doutoramento apresentada ao Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.)

Professor-orientador: Profa. Dra. Zélia Ladeira Veras de Almeida Cardoso.

SÃO PAULO

1991

REGISTRO MEUS AGRADECIMENTOS:

- À Profa. Dra. Zélia Ladeira Veras de Almeida Cardoso, pela orientação, que se tornou tanto mais indispensável quanto maior foi a exigência deste trabalho.
  
- À Profa. Dra. Aída Costa, a quem devo muito da confiança e do estímulo inicial em minha carreira universitária.

Í N D I C E

- INTRODUÇÃO .....	5
- O TEMA NOS TRATADOS .....	11
<u>De re publica</u> .....	17
<u>De legibus</u> .....	26
<u>Paradoxa Stoicorum</u> .....	32
<u>Academica</u> .....	37
<u>De finibus bonorum et malorum</u> .....	51
<u>Tusculanae disputationes</u> .....	55
<u>De natura deorum</u> .....	63
<u>De diuinatione</u> .....	74
<u>De officiis</u> .....	84
Tratados que não exploram o tema: <u>De senectute</u> , <u>De ami-</u> <u>icitia</u> .....	87
<u>De inuentione</u> .....	90
<u>Topica</u> .....	95
O tema nos tratados - conclusão .....	105
- O PONTO FULCRAL DO TEMA - O <u>DE FATO</u> .....	118
A causa do livre-arbítrio .....	138
A possível coerência do <u>clinamen</u> epicúreo .....	150
A crítica das causas .....	164
A influência da natureza .....	170
O problema do conhecimento ou desconhecimento do futuro .....	175

A crítica de Santo Agostinho .....	194
Distinção entre causas .....	204
Destino e liberdade: discordâncias e concordâncias entre filósofos .....	213
Cícero contra Epicuro: o <u>clinamen</u> novamente .....	226
- CONCLUSÃO .....	234
- APÊNDICE: <u>SOBRE O DESTINO</u> (tradução comentada) .....	271
Assuntos dos parágrafos .....	272
<u>Sobre o destino</u> .....	282
Fragmentos .....	323
Notas da tradução .....	327
Glossário - critérios da tradução .....	343
- BIBLIOGRAFIA .....	347

## INTRODUÇÃO

As concepções sobre destino e liberdade apresentadas nos tratados ciceronianos - especialmente no De fato - em geral não podem ser consideradas originais; constituem-se antes de reproduções de doutrinas filosóficas gregas. É significativo que ao escrever a primeira obra no gênero<sup>(1)</sup> Cícero já se confesse seguidor dos gregos: "Nobis omnium, quicumque fuerunt, ab ultimo principio huius praeceptionis usque ad hoc tempus, expositis copiis, quodcumque placeret, eligendi potestas fuit" ("De todos /os escritores gregos/, quaisquer que hajam existido, tivemos a possibilidade de escolher o que quer que agradasse, desde a mais remota origem deste preceito até este /nosso/ tempo, pelos escritos disponíveis" - De inuentione II,2). O preceito ("praeceptio") a que ele se refere aí é a eloquência, mas a revelação vale também para a sua obra filosófica, igualmente de base grega. A este respeito ainda, L.Laurand indica bem, e resumidamente, a importância de Cícero na preservação de parte considerável da produção filosófica antiga: "Como conhecemos os filósofos antigos? Antes da era cristã, existem só três ou quatro grandes obras, sendo o resto apenas fragmentos e informações dispersas. Platão e Aristóteles nos fazem conhecer o pensamento grego no IV século; Lucrecio nos expõe o epicurismo. Mas tudo aquilo que se agitou, movido nos espíritos, desde Aristóteles até a era

---

(1) O tratado filosófico-retórico De inuentione, em 86 a.C., aproximadamente. (Cf.: p.90, nota 59.)

cristã, onde o achamos? Em qual obra se reúnem todas as correntes acadêmicas, peripatéticas, estóicas? Em Cícero. E ele nos faz até conhecer esse epicurismo contra o qual se indigna"<sup>(2)</sup>. Com efeito, sem o trabalho de Cícero, neste aspecto de enriquecimento da literatura latina com a introdução nela das mais importantes correntes da base da filosofia ocidental, não teríamos, hoje, conhecimento do principal do pensamento por exemplo da nova Academia de Arcésilas e Carnéades, da escola estóica de Crisipo, ou mesmo de pontos da doutrina epicúrea introduzida em latim também por Lucrécio. E embora não sejam originais as doutrinas, podemos considerar original em Cícero a apresentação das diferentes opiniões, justamente porque este autor não se limita à exposição. Ao apresentar as várias correntes de pensamentos, ele compara, analisa e questiona as opiniões; ao mesmo tempo, elabora uma parte crítica própria, que é a sua contribuição de filósofo<sup>(3)</sup>.

Levando em consideração tais particularidades, esta nossa tese analisa, da obra filosófica ciceroniana, o estudo do "fatum" e as consequências daí decorrentes, principalmente no que se refere à possibilidade ou impossibilidade do livre-arbítrio para o homem. Tem por base os tratados filosóficos, nos trechos em que tratam de

---

(2) L.Laurand, Cicéron est intéressant, Paris, Les Belles Lettres, 1937, p.10.

(As citações da autoria de críticos estrangeiros fazem-se aqui em tradução portuguesa, sob a responsabilidade do autor desta tese.)

(3) Sobre o método de investigação filosófica de Cícero, queira ver mais adiante (pp.11 e 41): De finibus I,2; Academica priora II,3.

destino e liberdade ou de assuntos correlatos; e concentra-se no De fato, que é a obra ciceroniana mais específica sobre esses temas.

Quanto ao método de desenvolvimento da tese, seguimos uma sequência que pretende indicar a solução mais aceitável ao problema da causa primordial que possa justificar o livre-arbítrio para o homem. Com essa finalidade principal, a tese apresenta duas grandes partes, das quais damos a seguir uma breve indicação.

Na primeira parte, "O tema nos tratados", analisamos os diversos assuntos relacionados com o tema da liberdade, a partir de trechos específicos de tratados ciceronianos, apresentados o quanto possível em ordem cronológica de composição<sup>(4)</sup>. Dando nesta primeira parte especial atenção a assuntos mais ligados ao que o De fato - a ser analisado na segunda parte - apresenta, distinguimos assim estes pontos: a teoria acadêmica do conhecimento (Academica); a teoria epicúrea da declinação dos átomos, e os argumentos estóicos do desígnio e da providência divina (De natura deorum); os argumentos da prova estóica da adivinhação (De divinatione); e ainda os estudos sobre necessidade e causalidade (De inuentione, Topica)<sup>(5)</sup>. No final desta parte apresentamos uma conclusão, com recapitulação e comparação dos principais pontos analisados e com uma avaliação

---

(4) Cf.: "O tema nos tratados", pp.15-16.

(5) Sobre os assuntos que analisamos dessas duas obras, queira ver; p.90, nota 61.

dos objetivos da produção filosófica ciceroniana e dos resultados por ela atingidos.

Na segunda parte, "O ponto fulcral do tema", fazemos uma análise integral do De fato. Primeiramente, desenvolvemos nosso estudo sobre os trechos III,5 a X,21, que apresentam em especial a réplica ao conceito estóico de influência das coisas, e a análise a respeito das proposições contraditórias<sup>(6)</sup>. Em seguida, passamos ao estudo do trecho mais importante para a nossa tese (X,22 - XI,25); constam aí dois dentre os temas principais do De fato: a teoria epicúrea da declinação dos átomos, e a teoria carneadeana do livre-arbítrio. Os demais pontos de nosso estudo seguem, a partir de então, esta sequência: uma análise do conceito de causa (XV,34 - XVI,36); a questão da influência da natureza sobre o homem (IV,8 - V,9); o problema sobre a possibilidade ou impossibilidade de conhecimento antecipado de eventos futuros (XI,26 - XIV,33); a distinção crisipiana de causas (XVIII,41 - XIX,43); uma análise do trecho mais obscuro do tratado (XIX,44), onde Cícero apresenta as concordâncias e discordâncias entre filósofos que tratam dos temas destino e liberdade; e uma análise do capítulo final da obra (XX,46-48), onde volta à crítica implacável de Cícero a teoria da declinação atômica. Nesses pontos todos, por nos ater mais especificamente aos

---

(6) Assuntos como estes da "influência das coisas", das "proposições contraditórias", e outros aqui mencionados, são explicados nas devidas partes do desenvolvimento de nossa tese. Do início da segunda parte da tese (a análise de III,5 a X,21, do De fato), devemos observar que os estudiosos distinguem, no De fato, uma seção mo-



temas, não seguimos sempre a mesma ordem dos parágrafos do tratado. Ainda nesta segunda parte, incluímos nosso estudo sobre a possível coerência da teoria epicúrea da declinação atômica e também nossa análise de crítica que Santo Agostinho faz a Cícero. A esta análise assim completa do De fato, relacionamos também os assuntos vistos em "O tema nos tratados", pois em geral os textos ciceronianos por nós estudados concernem direta ou indiretamente ao mesmo problema da liberdade.

Por fim, apresentamos uma conclusão geral da tese, com recapitulação e concatenação das teorias anteriormente analisadas. Torna-se possível, nesta conclusão, ver mais claramente as ligações, nas diversas obras, dos assuntos relacionados com o tema da liberdade: assim, por exemplo, relações tais como a teoria carneadeana do conhecimento apresentada nas Academica e a teoria carneadeana do livre-arbítrio apresentada no De fato, ou tais como os pontos de contato, quanto ao tema, entre De natura deorum, De diuinatione e De fato. O estudo do De fato - feito por assuntos, de espaço a espaço, em "O ponto fulcral do tema" - completa-se aqui, com esta concatenação. Cremos, assim, chegar mais satisfatoriamente a este que é um dos objetivos de nossa tese: entender de que maneira e até que

---

ral (III,5 - V,11), em que consta o problema da "simpatia" universal, de uma seção lógica (VI,11 - XVI,38), em que entra em questão a regra dos contraditórios (cf.: p.261, nota 15).

ponto a lógica da nova Academia de Carnéades, seguida por Cícero, pode justificar o livre-arbítrio - conceito que é a base da moral e da responsabilidade - e conseqüentemente invalidar o determinismo<sup>(7)</sup>.

Como apêndice - mas apêndice muito relacionado com a tese -, apresentamos uma tradução comentada do De fato, a qual vem a constituir-se sem dúvida numa das poucas divulgações de obras filosóficas ciceronianas em língua portuguesa. Devido à importância do assunto em relação ao estudo do comportamento humano, a tradução se justifica plenamente - e até já se fazia necessária entre os estudiosos brasileiros. O texto original latino utilizado para a tradução - texto latino que também registramos - é o estabelecido por Albert Yon, e publicado pela Sociéte d'Édition "Les Belles Lettres", em 1950. Valemo-nos também, para uma ou outra comparação, da edição Teubneriana do De fato, publicada em 1965<sup>(8)</sup>.

---

(7) Tal acaba sendo, em verdade, no decorrer deste nosso estudo, o objetivo principal; o objetivo geral inicial está na análise do problema do destino e da liberdade nos tratados filosóficos de Cícero.

(8) Veja mais indicações sobre o texto original e sobre a nossa tradução portuguesa na nota 1 da tradução, p.327.

## O TEMA NOS TRATADOS

Para o tema do destino ser objeto, na filosofia de Cícero, de análise mais completa no que diz respeito ao método e à finalidade desse autor, convém atentar inicialmente a dois trechos em especial de tratados ciceronianos: De finibus I,2; De officiis I,2.

No primeiro, Cícero justifica a validade e oportunidade da exposição, em latim, de temas da filosofia grega:

"Quod si nos non interpretum fungimur munere, sed tuemur ea, quae dicta sunt ab iis, quos probamus, eisque nostrum iudicium et nostrum scribendi ordinem adiungimus, quid habent, cur graeca anteponant iis, quae et splendide dicta sint neque sint conuersa de Graecis"?

("Porque se nós não cumprimos com a função de tradutores, mas observamos as coisas que foram ditas por aqueles /pelos gregos/, que aprovamos, e acrescentamos a elas nosso parecer e nossa ordem de escrever, que /razão/ se tem para preferir os /escritos/ gregos a estes /latinos/, que também com brilho tenham sido ditos, e não /apenas/ vertidos a partir de /escritos/ gregos?")

No trecho acima indicado do De officiis, Cícero observa que a filosofia não deve ter um fim em si mesma, mas deve antes servir ao bem político-social:

"Atque haec quidem quaestio communis est omnium philosophorum. Quis est enim qui, nullis officii praeceptis tradendis, philosophum se audeat dicere? Sed sunt nonnullae disciplinae quae, propositis bonorum et malorum finibus, officium omne peruertunt. Nam qui summum bonum sic instituit, ut nihil habeat cum uirtute coniunctum, idque suis commodis, non honestate metitur, hic, si sibi ipse consentiat et non interdum naturae bonitate vincatur, neque amicitiam colere possit, nec iustitiam, nec liberalitatem. Fortis uero dolorem summum malum iudicans, aut temperans uoluptatem summum bonum statuens, esse certe nullo modo potest".

("E esta certamente é uma questão comum de todos os filósofos. Quem há com efeito que, sem os preceitos do dever que se devem transmitir, ousaria dizer-se filósofo? Mas há algumas doutrinas que, por /seus/ extremos limites propostos de bens e males, pervertem todo dever. Pois quem o sumo bem assim estabelece, de modo que nada possua em conjunção com a virtude, e isto conforme suas conveniências, não /o/ avalia com honestidade; tal /homem/, se ele próprio se entendesse consigo e não fosse por vezes vencido pela bondade de /sua/ natureza, nem poderia cultivar a amizade, nem a justiça, nem a liberalidade. Então com certeza de modo algum pode ser corajoso aquele que julga a dor o sumo mal, ou moderado aquele que estabelece o prazer como o sumo bem.")

Ambos os textos apresentam em comum uma certa justificação da oportunidade e conveniência dos escritos filosóficos do autor. Por isso mesmo aparecem praticamente no início de cada um dos mencionados tratados. O primeiro trecho apresentado dá uma simples informação, que é ao mesmo tempo uma justificação de todos os tratados filosóficos ciceronianos: os leitores romanos não terão apenas exposição de doutrinas gregas, mas sim reflexões, conclusões e idéias novas a partir de tais doutrinas; o segundo expõe um objetivo social do verdadeiro filósofo: o de transmitir ao cidadão regras do dever.

A causa social manifesta nesse segundo trecho mais o objetivo que se infere do primeiro - o de suprir com obras filosóficas a literatura latina - podem ser considerados como fatores que induziram Cícero a escrever os tratados<sup>(1)</sup>. Estes, com essas particularidades de objetivos, levam à civilização romana as mais avançadas conquistas do pensamento.

---

(1) Também o induziu provavelmente um desejo de maior glória literária. A literatura, especialmente a dos discursos, relaciona-se com o sucesso conseguido por Cícero como orador, advogado e homem público que se fez famoso e reconhecido pelos méritos próprios. Nota-se nos principais discursos políticos, por exemplo, o prazer vaidoso com que é mencionado tal sucesso. É assim na primeira oração contra Lúcio Catilina, no trecho em que Cícero, então cônsul da República (63a.C.), deixa transparecer seu orgulho pela brilhante carreira política, quando ele se imagina sendo censurado pelo povo romano, por não ter condenado Catilina à morte ou à prisão: "Praeclaram uero populo Romano refers gratiam, qui te, hominem per te cognitum, nulla commendatione maiorum, tam mature ad summum imperium per omnes honorum gradus extulit, si propter inuidiam aut alicuius periculi metum salutem ciuium tuorum negligis" ("Restituís um pre-

Caracteriza então os tratados a escrupulosidade do autor em auferir do trabalho filosófico, para orientação de vida, regras morais de prática do bem e abstenção do mal. A consequência disso se verifica no problema que é definir se o homem tem ou não liberdade de ação durante a sua existência, ou seja, se a ele é inerente um livre-arbítrio, ou se o que lhe acontece já está de-

---

claro agradecimento ao povo romano, que a ti, homem conhecido por meio de ti mesmo, sem recomendação alguma de antepassados, tão prematuramente elevou por todos os graus de honras ao supremo poder, se por causa do ódio /dos adversários/ ou do receio de algum perigo negligencias a salvaguarda dos teus cidadãos" - In Catilinam oratio prima XI,28). É assim igualmente quando, contra Marco Antônio, num dos últimos discursos políticos, cerca de vinte anos depois, ele diz de si mesmo, resumindo sua atuação política: "Defendi rem publicam adulescens, non deseram senex; contempsi Catilinae gladios, non pertimescam tuos" ("Quando jovem, defendi a República; velho /agora/, não /a/ deserdarei; desprezei os gládios de Catilina, não temerei os teus" - Philippica II, XLVII, 118). No discurso judiciário Pro Archia poeta há uma exaltação do valor das letras (Pro Archia VI, 12 ss.), ao estudo das quais Cícero se confessa inclinado desde a juventude (Ibid., VI, 14). É aí então que ele chega a confessar também seu amor pela glória: "Atque, ut id libentius faciatis, iam me uobis, iudices, indicabo et de meo quodam amore gloriae nimis acri fortasse, uerum tamen honesto uobis confitebor" ("E, para que o façais de mais bom grado, juizes, revelar-me-ei agora a vós, e de um certo amor meu pela glória, demasiado ardente talvez, mas certamente honrado, vos confessarei" - Ibid., IX, 28). Desse amor a razão é dada logo a seguir: "Certe, si nihil animus praesentiret in posterum et si, quibus regionibus uitae spatium circumscriptum est, eisdem omnes cogitationes terminaret suas, nec tantis se laboribus frangeret neque tot curis uigiliisque angeretur nec totiens de uita ipsa dimicaret. Nunc insidet quaedam in optimo quoque uirtus, quae noctes ac dies animum gloriae stimulis concitat atque admonet non cum uitae tempore esse dimittendam commemorationem nominis nostri, sed cum omni posteritate adaequandam". ("Certamente, se a alma nada pressentisse em relação ao porvir, e se terminasse todas as suas cogitações naquelas mesmas regiões pelas quais a extensão da vida foi confinada, não se dilaceraria em tantos labores, nem se angustiaría em tantos cuidados e vigílias, nem combateria tantas vezes pela própria vida. Mas reside em cada pessoa excelente certa força que dia e noite excita a alma com os estímulos da glória e adverte que a recordação de nosso nome não deve perder-se com o tempo de vida, mas deve igualar-se (em duração) com toda a posteridade" - Ibid., XI, 29.)

terminado pelo destino. Uma vez que a liberdade é a base da moral - pois só escolhe ser bom e evitar o mal quem é livre para escolher -, vê-se exatamente aí a importância, em toda a filosofia ciceroniana, da discussão de temas como destino e livre-arbitrio.

Consideradas essas observações iniciais, analisa-se a seguir o tema do "destino", correlacionado com o do "livre-arbitrio" e da "liberdade"<sup>(2)</sup>, nos tratados filosóficos, e em dois filosófico-retóricos, de Cícero. Exceções feitas ao De fato, que se ana-

---

(2) "Destino" e "livre-arbitrio" opõem-se entre si: se se afirma um, anula-se o outro. É possível, daí, considerá-los como pontos distintos, mas de um só assunto, na medida em que constituem assim um tema mais amplo, que diz respeito à conduta do homem.

O título desta tese "Destino e liberdade em Cícero" contempla na realidade três questões da filosofia: a questão do destino e, implicitamente, a outra, que a segue por consequência, a do livre-arbitrio no seu sentido exato de liberdade de consciência e de ação; e ainda a questão da liberdade, mais específica, do homem livre de vícios e paixões. De maneira geral, pode-se dizer que são três assuntos ligados entre si.

Em seu artigo "La notion de libertas dans les oeuvres de Cicéron" (Les Études Classiques XXV, pp.161-2), Alice Dermiense observa haver uma diferença entre liberdade (libertas) e livre-arbitrio (liberum arbitrium) nas literaturas antigas. Libertas significa, na moral estoica, a dominação da razão sobre as paixões. A articulista menciona como exemplo o quinto dos Paradoxa Stoicorum comentados por Cícero - também analisado nesta nossa tese (pp.32-36). Por sua vez, liberum arbitrium significa "o que depende de nós". É o que indica, em latim, a expressão esse in nostra potestate (cf., no "Apêndice", pp.288-9: De fato V,9).

A distinção é correta. Pode-se entretanto relacionar libertas com liberum arbitrium, no sentido que expomos a seguir. Segundo a moral estoica, ao homem dominado por vícios a liberdade não se aplica, pois nele a razão se submete a paixões escravizantes. Nem se lhe aplica então - acrescentamos - o livre-arbitrio, na medida em que esse homem, pelo menos quanto a seus vícios, se por eles dominado, não depende de si e não age de moto próprio mas sim movido pelos vícios; e por consequência, não tendo a libertas estoica, esse homem, porque não tem assim liberdade de ação, não pode ter também o liberum arbitrium.

lisa em capítulo à parte, aos tratados De senectute e De amicitia, que não apresentam exatamente o tema, ao De inuentione, do qual se analisam os problemas de "causa" e "necessidade", e aos Topica, dos quais se analisa também o problema da causalidade, procura-se seguir a ordem cronológica de composição das obras, indicada por L. Laurand no artigo "Pour la lecture de Cicéron" (Revue des Études Latines III, 1925, pp. 54-64): De re publica, De legibus, Paradoxa Stoicorum, Lucullus (ou Academica priora), Academica (posteriores), De finibus bonorum et malorum, Tusculanae disputationes, De natura deorum, De diuinatione, De officiis. (Os tratados De inuentione e Topica são mais de retórica, mas apresentam também estudos e conceitos filosóficos relacionados com o tema desta tese, estando por isso aqui incluídos, analisados nesses estudos que eles apresentam.)



De re publica (Sobre a república).

Dos argumentos expostos neste tratado, Cícero infere o que lhe parece melhor para a organização social. Neste sentido, a obra tem como objetivo indicar qual o ambiente propício ao exercício da liberdade do homem. Partindo do pressuposto de que o homem tem livre-arbítrio - pois tal faculdade se lhe afirma, conforme demonstra o trecho "O sonho de Cipião", analisado mais adiante (pp.23-25) -, o De re publica procura conciliar a liberdade do cidadão, de um lado, com a organização social, de outro, numa busca da forma de governo mais adequada à liberdade civil.

Uma definição de organização social ideal já aparece, como um preâmbulo do De re publica, quando o autor anota:

"Vnde enim pietas? aut a quibus religio? unde ius aut gentium, aut hoc ipsum ciuile quod dicitur? unde iustitia, fides, aequitas? unde pudor, continentia, fuga turpitudinis, adpetentia laudis et honestatis? unde in laboribus et periculis fortitudo? Nempe ab iis qui haec disciplinis informata alia moribus confirmarunt, sanxerunt autem alia legibus".

("Donde, com efeito, (vem) o sentimento do dever? ou de quais /homens/ a religião? donde o direito das gentes, ou então isto mesmo que se chama /direito/ civil? donde a justiça, a confiança, a equidade? donde o pudor, a

continência, a aversão à torpeza, a paixão pelo renome e pela honestidade? donde a coragem nos labores e perigos? Certamente daqueles que a estas coisas moldadas pelas doutrinas, a umas pelos /próprios/ comportamentos confirmaram, a outras por meio de leis então sancionaram" - De re publica I,2,2.)

Tal é a idéia central que serve para justificar as análises posteriores que o tratado apresenta sobre os atributos cívicos do cidadão: juntamente com os costumes de vida ("moribus"), as instruções das doutrinas filosóficas ("disciplinae") fornecem aos homens os meios necessários à elaboração de leis que garantem o direito dos povos ("ius gentium"). As leis poderão assim proporcionar o ambiente social adequado de direitos e deveres que esse trecho inspira.

O tratado exemplifica essa concepção de sociedade livre, logo a seguir, com o registro da opinião do filósofo grego Xenócrates, do século IV a.C.:

"Xenocraten ferunt, nobilem in primis philosophum, cum quaereretur ex eo quid adsequerentur eius discipuli, respondisse ut id sua sponte facerent quod cogerentur facere legibus".

("Contam que Xenócrates, nobre entre os primeiros filósofos, como lhe perguntassem que conseguiam seus

discípulos, respondeu: Que fizessem espontaneamente o que pelas leis fossem obrigados a fazer" - Ibid.I,2,3.)

Os homens livres consigo mesmos, livres interiormente, são livres também em relação à sociedade; por isso estarão de acordo com as leis, farão de moto próprio ("sua sponte") aquilo que, doutra maneira, as leis os obrigariam a fazer ("quod cogerentur facere legibus").

A opinião de Xenócrates condiz com uma relação de vantagens mútuas entre "homens livres" (e livres para por conta própria terem a conduta social adequada, a ponto de lhes não ser necessária a imposição de leis, como pretende Xenócrates) e "Estado", no sentido em que está sugerindo o ideal para ambas as partes. Pois seguindo voluntariamente as leis, os homens, como participantes do Estado, sobre beneficiarem-se uns aos outros, beneficiam-se ainda a si próprios. O aperfeiçoamento do Estado, a partir do cumprimento que das leis desse Estado os cidadãos observem, resulta em benefício dos próprios cidadãos constituintes do Estado.

Assim considerada, a opinião de Xenócrates corresponde à de Cícero, que também identifica o Estado ao povo. Tal identificação chega a ser afirmada em seguida, na conversação fictícia que o De re publica apresenta a partir de I,9,14, entre Públio Cipião, cognominado o Africano, e outras personalidades da histó-

ria romana<sup>(3)</sup>. Assim, vemos que, em I,25,39, Cícero afirma por meio de Cipião: "Est igitur, inquit Africanus, res publica, res populi" ("É portanto, disse o Africano, a coisa pública, coisa do povo"). O jogo de palavras "res publica"/ "res populi" estabelece aí a relação mútua entre "Estado" e "coisa do povo", e também, conseqüentemente, a concepção política "o Estado é do povo", ou mais exatamente "o Estado é o povo".

A partir dessa identificação do Estado com o povo, podem ser mais facilmente compreendidas as conseqüências a que chega em seguida Cipião, falando provavelmente como porta-voz das conclusões do próprio Cícero<sup>(4)</sup>. Assim, ainda sobre a correspondência entre "Estado" e "povo", conclui Cipião mais adiante, em I,31,47:

"...Et talis est quaeque res publica qualis eius aut

---

(3) O Africano (Públio Cornélio Cipião Emiliano, o segundo Africano) dialoga com amigos contemporâneos: Q.Tuberão, L.Filo, P.Rufo, C.Lélio, S.Múmio, C.Fânio, Q.Cévola, M.Manílio. Em resumo, os seis livros do De re publica apresentam estes pontos principais: I) Cipião fala de monarquia, aristocracia e democracia, e conclui que essas três formas de governo, conjugadas, levam o poder político ao maior grau de perfeição; II) Cipião mostra que o povo deve formar a constituição através de experiências adquiridas no decorrer dos séculos; III) para Lélio, a justiça se baseia no governo público; para Filo, as leis sociais provêm da necessidade e da força; IV e V) sobre os costumes concernentes ao Estado romano; VI) o sonho de Cipião.

(4) Como principal interlocutor no De re publica, Cipião se nos apresenta como o grande herói político de Cícero. (Veja-se, a respeito, o artigo de R.M.Caldini "Necessità e libertà nel 'somnium Scipionis': la morte dell'Emiliano", Atene e Roma, XXIX, 1984, pp.17-41.)

natura aut uoluntas qui illam regit. Itaque nulla alia in ciuitate, nisi in qua populi potestas summa est, ullum domicilium libertas habet; qua quidem certe nihil potest esse dulcius et quae, si aequa non est, ne libertas quidem est".

("...E tal é cada república qual /seja/ ou a natureza ou a vontade daquele que a rege. Por isso em nenhuma outra cidade, a não ser naquela em que o maior poder é do povo, tem a liberdade algum domicílio; que ela, na verdade, nada certamente pode ser mais doce; e, se ela não é igual /a todos/, nem sequer é liberdade.")

A relação torna-se agora mais abrangente: Estado/ poder do povo/ liberdade do cidadão. Reafirma-se a idéia central em desenvolvimento - a de que o Estado é o povo -, na medida em que se afirma que o melhor regime, o mais livre, é aquele em que o povo é o senhor das leis ("populi potestas summa est").

A seguir, em I,32,48, como remate dos argumentos que vem expondo, o mesmo Cipião diz:

"Si uero ius suum populi teneant, negant quicquam esse praestantius, liberius, beatius, quippe qui domini sint legum, iudiciorum, belli, pacis, foederum, capitibus unius cuiusque, pecuniae. Hanc unam rite rem publicam, id est rem populi, appellari putant".

("Caso os povos conservem verdadeiramente seu direito, dizem que não há /então/ algo mais prestante, mais livre, mais feliz, visto que esses /povos/ seriam senhores das leis, dos julgamentos, da paz, dos tratados, da vida e da fortuna de cada um. Somente essa, pensam, pode ser chamada, a rigor, de 'república', isto é, 'coisa do povo'.")

Chega-se, pois, à noção completa de Estado livre: a de uma sociedade composta por cidadãos dirigentes de todas as decisões que ela venha a ter ("domini legum, iudiciorum...", "os senhores das leis, dos julgamentos" etc.). A idéia transmitida é a de direitos e deveres. Cada cidadão, senhor de suas próprias decisões dentro da sociedade, ao mesmo tempo governa e é governado. Cada cidadão tem uma liberdade limitada pelos deveres sociais: pode decidir sobre o que for necessário decidir, desde que sua decisão não prejudique aos demais. Sua liberdade de ação exercita-se, no âmbito assim considerado, plenamente, e também em proveito do Estado. Levando em consideração o Estado, o cidadão está conseqüentemente levando em consideração os direitos próprios também. Daí a conclusão de Cipião: "Quid est enim ciuitas nisi iuris societas ciuium?" ("Que é, com efeito, uma cidade, senão uma sociedade de direitos dos cidadãos?" - Ibid., I, 32.49).

Após distinguir três formas de governo - o poder popular, a realeza e a aristocracia -, Cipião conclui que da conjunção delas

deve surgir o melhor regime político (Ibid.I,45,46;II,23,41).

Conforme análise de Milton Valente<sup>(5)</sup>, sendo observadas em cada uma das três formas a regra do direito, todas são aceitáveis. É comum ocorrer a transformação da realeza em tirania, por causa do autoritarismo, e da aristocracia em facção, por causa da ambição, e afinal da democracia em demagogia, por causa do desprezo da ordem. Deve-se então tirar o princípio de corrupção e ficar só com o princípio bom de cada uma. E pois, combinando-as, ter-se-á, nesse governo misto sugerido por Cipião, o melhor dos regimes políticos<sup>(6)</sup>.

Relativamente ao tema da liberdade, encontra-se algo mais no fim do tratado: no sexto livro, dentro do episódio "O sonho de Cipião", o primeiro Africano (Públio Cornélio Cipião Africano Maior) diz em sonho a seu neto adotivo Cipião Emiliano, o segundo Africano:

"Tu uero enitere et sic habeto non esse te mortalem  
sed corpus hoc; nec enim tu is es quem forma ista de-

---

(5) M.Valente. L'Éthique Stoïcienne chez Cicéron. Paris, Librairie Saint-Paul, 1956, p.369.

(6) Cf.: Rep.I,42,65 ss.; M.Valente, op.cit., p.371.

clarat, sed mens cuiusque is est quisque, non ea fi-  
gura quae digito demonstrari potest. Deum te igitur  
scito esse, siquidem est deus qui uiget, qui sentit,  
qui meminit, qui prouidet, qui tam regit et moderatur  
et mouet id corpus cui praepositus est quam hunc mun-  
dum ille princeps deus; et ut mundum ex quadam parte  
mortalem ipse deus aeternus, sic fragile corpus ani-  
mus sempiternus mouet".

("Quanto a ti, esforça-te verdadeiramente, e conven-  
ce-te assim de que tu não és mortal, mas esse corpo;  
nem com efeito tu és aquele que essa forma declara,  
mas a mente de cada pessoa, eis o que é cada um, não  
esta figura que se pode indicar com o dedo. Sabe por-  
tanto que tu és um deus, visto que é um deus quem  
prospera, quem sente, quem recorda, quem provê, quem  
rege e governa e move este corpo, do qual foi encar-  
regado, tanto quanto aquele Deus principal /rege, go-  
verna e move/ este mundo; e como o próprio Deus eter-  
no /move/ um mundo de uma certa maneira mortal, assim  
a alma sempiterna move um frágil corpo" - Ibid. VI,24,26.)

À exortação inicial, mais suave, "enitere et sic habeto non  
esse te mortalem", segue-se uma advertência, mais enérgica, "Deum  
te igitur scito esse", que acaba por constituir-se em afirmação  
do livre-arbítrio do homem. É advertência na medida em que faz o  
homem ver que ele deve imperar sobre as coisas, não devendo então



deixar-se dominar por elas; e é advertência que incita, desta maneira, o homem à ação que dele mesmo depende. Ainda é também uma afirmação do livre-arbítrio na medida em que o homem é aí definido como um deus de si mesmo, visto que ele tem as faculdades inerentes a um deus: as de prosperar, sentir, recordar e agir de maneira geral ("deus est qui uiget, qui sentit, qui meminit, qui prouidet, qui regit et moderatur et mouet id corpus"). Faz-se então, como consequência natural de um fato com outro, a comparação dos atributos do homem com os de Deus ("quam hunc mundum ille princeps deus").

Tais conceitos que apresentam o homem como um ser livre e poderoso são reforçados no final do trecho, com o paralelismo entre Deus e o homem ("ut mundum ex quadam parte mortalem ipse deus aeternus, sic fragile corpus animus sempiternus mouet"). Nota-se aí a relação entre "Deus, animador do mundo" e "alma, animadora do corpo". É então neste sentido - como animador do próprio corpo, como dirigente de si mesmo - que o homem pode identificar-se com Deus, o animador e dirigente do mundo.

De legibus (Sobre as leis).

Cícero escreveu este tratado, o De legibus, como efeito do anterior, o De re publica. Assim já indicam as palavras que ele faz Ático dirigir-lhe<sup>(7)</sup>: "...Scriptum est a te de optimo rei publicae statu, consequens esse uidetur ut scribas tu idem de legibus" ("Foi escrito por ti /um tratado/ sobre a melhor forma de governo; parece ser conseqüente que tu escrevas igualmente sobre as leis" - Leg.I,5,15). Assim indica também o vínculo entre as duas obras, representado pelo assunto básico de ambas: a teoria política<sup>(8)</sup>.

Seja por seguir-se como um tratado escrito após o De re publica, seja pelo assunto de que trata, o De legibus retoma alguns pontos sobre o homem em relação a Deus e à liberdade. Além desses pontos, analisa ainda a situação do homem perante a lei, considerada como base do direito. Assim, no primeiro dos três livros da obra, infere-se, como conseqüência de analogia entre

---

(7) Escrito sob a forma de diálogo, o De legibus apresenta como personagens o próprio Cícero, seu irmão Quinto, e mais o amigo Ático.

(8) Cf. também: Leg.I,6,20.

Em La philosophie à Rome, p.74, J.-M.André observa que o De legibus prolonga o "sonho de Cipião" e a reflexão sobre o melhor governo, porque razão e ação, simultaneamente, são as qualidades da política.

Deus e o homem, o conceito de que a origem do direito está estabelecida a partir da natureza. Indicam-se, do homem, os principais predicados comuns com Deus: a razão e o pensamento ("particeps rationis et cogitationis"). Visto que a razão é superior a tudo ("nihil est ratione melius"), deve-se assentir que o homem age livremente, porque ele tem então, em comum com Deus, tal predicado superior, a razão ("est prima homini cum deo rationis societas"). Dizer que o homem não tem liberdade de ação seria negar-lhe a razão, isto é, negar-lhe a própria capacidade de pensar. E em suma, sendo comum a Deus e ao homem a razão ("inter quos ratio"), é-lhes comum também a reta razão ("inter eosdem etiam recta ratio [et] communis est"). Esta "recta ratio" indica propriamente o direito, porque se relaciona com a lei ("quae cum sit lex") a que os cidadãos se submetem. Assim considerada, a lei, embora criada pelo homem, tem origem na vontade divina<sup>(9)</sup>.

---

(9) Cf. Leg. I, 7, 22-23: "Animal hoc prouidum, sagax, multiplex, acutum, memor, plenum rationis et consilii, quem uocamus hominem, praeclara quadam condicione generatum esse a supremo deo. Solum est enim ex tot animantium generibus atque naturis particeps rationis et cogitationis, quom cetera sint omnia expertia. Quid est autem, non dicam in homine, sed in omni caelo atque terra, ratione diuinius? Quae quom adoleuit atque perfecta est, nominatur rite sapientia. Est igitur, quoniam nihil est ratione melius, eaque est et in homine et in deo, prima homini cum deo rationis societas. Inter quos autem ratio, inter eosdem etiam recta ratio [et] communis est: quae cum sit lex, lege quoque consociati homines cum dis putandi sumus". ("Este ser providente, sagaz, múltiplice, penetrante, dotado de memória, cheio de razão e deliberação, a quem chamamos homem, conforme uma certa preclara criação foi gerado pelo Deus supremo. Com efeito, dentre tantos gêneros e naturezas de seres vivos ele é o único partícipe da razão e do pensa-

O aspecto comum entre Deus e o homem baseia-se também na virtude ("uirtus eadem in homine ac deo est"), definida como a perfeição ("est uirtus nihil aliud, nisi perfecta et ad summum perducta natura")<sup>(10)</sup>.

Mais adiante, tal como foi visto no trecho de Cipião" do De re publica (pp.23-25), o homem volta a ser considerado como um deus, qualidade que se lhe afirma pela razão. Os homens todos, pois, igualam-se pela razão, que os coloca à frente dos demais seres ("ratio, qua una praestamus beluis"). Igualam-se na medida em que a razão lhes possibilita, a todos indistintamente, as mesmas ações livres características do ser que dirige a própria vida ("per quam coniectura ualemus, argumentamur, refellimus, disserimus, conficimus aliquid, cunctis hominibus certe est communis"). Seguindo a natureza, todos os ho-

---

mento, quando os demais são carentes. Ora, que há - não direi no homem, mas em todo o céu e terra - mais divino que a razão? Esta, quando se desenvolveu e se completou, é convenientemente nomeada como sabedoria. Para o homem há portanto, com Deus, uma primeira sociedade da razão, porque nada é melhor que a razão, e esta está tanto no homem como em Deus. E assim entre estes /há/ uma razão, pois então entre os mesmos uma reta razão também é comum. Sendo esta /reta razão/ a lei, devemos crer por isso que pela lei os homens foram associados com os deuses."

(10) Cf. Leg. I, 8, 25: "Iam uero uirtus eadem in homine ac deo est, neque alio ullo in genere praeterea. Est autem uirtus nihil aliud, nisi perfecta et ad summum perducta natura. Est igitur homini cum deo similitudo. Quod cum ita sit, quae tandem esse potest propior certiorue cognatio?" ("Enfim a mesma virtude está no homem e em Deus, e não além disso em alguma outra espécie. Ora, a virtude nenhuma outra coisa é que uma natureza acabada e levada à perfeição. Há portanto, para o homem, uma semelhança com Deus. Quanto a isso, como assim seja, qual parentesco afinal pode ser mais próximo ou mais certo?")

mens de todos os povos podem atingir a virtude ("nec est quisquam gentis ullius, qui duces naturam nactus ad uirtutem peruenire non possit")<sup>(11)</sup>.

Objetiva todo esse preâmbulo desenvolvido no primeiro livro revelar que o direito tem seu fundamento na própria natureza: "Quae praemuniuntur omnia reliquo sermoni disputationique nostrae, quo facilius ius in natura esse positum intellegi possit" ("Estas coisas todas se preparam para a nossa conversa e disputa restante, a fim de que mais facilmente se possa entender que o direito está estabelecido na natureza" - Leg.I,12,34).

No segundo livro é reafirmada a idéia de que a lei provém de Deus: considera-se haver contra qualquer mal uma lei que nem mesmo tem a necessidade de ser escrita, visto ser fundada na natureza. Determinando essa lei, a natureza confunde-se com a men-

---

(11) Cf. Leg.I,10,30: "Etenim ratio, qua una praestamus beluis, per quam coniectura ualemus, argumentamur, refellimus, disserimus, conficimus aliquid, cunctis hominibus certe est communis, doctrina differens, discendi quidem facultate par. Nam et sensibus eadem omnium comprehenduntur, et ea quae mouent sensus, itidem mouent omnium, quaeque in animis imprimuntur, de quibus ante dixi, inchoatae intelligentiae, similiter in omnibus imorimuntur, interpresque mentis oratio uerbis discrepat, sententiis congruens. Nec est quisquam gentis ullius, qui duces naturam nactus ad uirtutem peruenire non possit". ("E com efeito a razão, pela qual estamos juntamente à frente dos animais, por meio da qual somos capazes de uma conjetura, argumentamos, refutamos, dissertamos, completamos algo, certamente é comum a todos os homens; diferente segundo a instrução/recebida/, ela /é/ igual entretanto pela faculdade de aprender. Pois também pelos sentidos de todos, as mesmas coisas são apreendidas; e as coisas que impressionam os

te e vontade de Deus<sup>(12)</sup>.

A força dessa lei natural é enfim completamente definida no terceiro livro, quando se expõe a situação do homem perante Deus e o mundo:

"Nihil porro tam aptum est ad ius condicionemque naturae - quod quom dico, legem a me dici intellegi uolo - quam imperium, sine quo nec domus ulla nec ciuitas nec gens nec hominum uniuersum genus stare, nec rerum natura omnis nec ipse mundus potest. Nam et hic deo paret, et huic oboediunt maria terraeque, et hominum uita iussis supremae legis obtemperat".

("Nada aliás tão apto é para o direito e condição da

---

sentidos /de um/, assim também impressionam /os sentidos/ de todos, e essas noções incompletas que se gravam nas almas, das quais falei antes, gravam-se semelhantemente em todos - e a linguagem, intérprete do pensamento, discrepa pelas palavras, /mas/ é concordante pelos sentidos. E não há de algum povo alguém que, tendo encontrado a natureza condutora, não possa chegar à virtude.")

(12) Cf. Leg. II, 4, 8: "Hanc igitur uideo sapientissimorum fuisse sententiam, legem neque hominum ingenis excogitatam, nec scitum aliquod esse populorum, sed aeternum quiddam, quod uniuersum mundum regeret imperandi prohibendique sapientia. Ita principem legem illam et ultimam mentem esse dicebant omnia ratione aut cogentis aut uetantis dei. Ex quo illa lex quam di humano generi dederunt, recte est laudata: est enim ratio mensque sapientis ad iubendum et ad deterrendum idonea". ("Vejo então que esta tem sido a opinião dos mais sábios: que a lei nem foi imaginada pelos talentos dos homens nem é algum decreto dos povos, mas alguma coisa eterna que regeria o mundo inteiro pela sabedoria do ordenar e do proibir. Diziam que tal lei, assim primeira e última, era a mente de Deus a tudo ou obrigando ou vetando pela razão. Daí esta lei que os deuses deram à espécie humana foi justamente louvada, pois ela é a razão e mente de um ser sábio, própria para mandar e para dissuadir.")

natureza - o que, quando digo, quero seja entendida dita por mim a lei - que um poder sem o qual nem alguma casa, nem cidade, nem um povo, nem a espécie inteira dos homens, nem a natureza toda das coisas, nem o próprio mundo pode subsistir. Pois tanto este /mundo/ a Deus se submete, como a este /mundo/ obedecem os mares e terras; e a vida dos homens atende aos mandados da suprema lei" - Leg.III,1,3.)

Os verbos "parere", "oboedire" e "obtemperare" resumem a relação entre Deus, o mundo e o homem: o primeiro está a indicar a submissão universal a Deus ("hic /mundus/ deo paret"), o segundo a relacionar todas as coisas como submetidas às leis da natureza ("huic /mundo/ oboediunt maria terraeque"), o terceiro a apresentar um "harmonizar-se" da vida humana para com Deus e para com a natureza ("hominum uita iussis supremae legis obtemperat").

Este homem da seqüência (Deus/ natureza/ homem) não pode ser considerado como capaz de liberdade total de ação, nem como absolutamente livre de um destino: sendo ele subordinado à natureza, deve ser-lhe a liberdade de opção, em consequência, encaminhada pelas circunstâncias que a natureza apresenta. É a natureza então que está sempre a apresentar o que ele em cada etapa da existência vai ter à disposição, para escolha. O destino sob o qual ele se encontra submetido é o deste campo de escolha já delimitado pela natureza.

Paradoxa Stoicorum (Paradoxos dos estóicos).

De seis paradoxos tirados da moral estóica e analisados por Cícero, o quinto<sup>(13)</sup> tem por título "Omnes sapientes liberos esse et stultos omnes seruos" ("Que todos os sábios são livres; e todos os insensatos, escravos"). Sua idéia básica é a de que só pode ser livre o homem que domina as próprias paixões. Para ilustrar o paradoxo, Cícero usa exemplos da tradição romana. Assim a afirmação acima se demonstra com o retrato de um imperador dominado por vícios e paixões<sup>(14)</sup>, que é provavelmente, conforme P. Grimal<sup>(15)</sup>, uma crítica disfarçada a Júlio César.

---

(13) Paradoxon V: I,33-III,41, em: Cicéron - Les paradoxes des Stoiciens, éd. J. Molager. Paris, Les Belles Lettres, 1971, pp.117-22.

(14) "Laudetur uero hic imperator aut etiam appelletur aut hoc nomine dignus putetur? Imperator quo modo, aut cui tandem hic libero imperabit, qui non potest cupiditatibus suis imperare? Refrenet primum libidines, spernat uoluptates, iracundiam teneat, coerceat auaritiam, ceteras animi labes repellat, tum incipiat aliis imperare cum ipse improbissimis dominis dedecori ac turpitudini parere desierit; dum quidem iis oboediet, non modo imperator sed liber habendus omnino non erit." ("Que seja verdadeiramente louvado este imperador ou até seja /assim/ chamado ou seja considerado digno deste nome? Imperador como? ou sobre qual /homem/ livre afinal imperará este que não pode imperar sobre as próprias paixões? Que ele refreie primeiro os desejos, despreze os prazeres, retenha a irascibilidade, reprima a avareza, repila as restantes nódoas da alma, /e/ então comece a imperar sobre os outros quando ele mesmo aos mais ímprobos senhores, à desonra e à torpeza, houver deixado de se submeter; contudo, enquanto a tais obedecer, não deverá absolutamente ser considerado nem como um imperador e nem mesmo como um /homem/ livre" - Par.V,I,33.)

(15) P. Grimal. Cicéron. Paris, Fayard, 1986, p. 327.



Em seguida, outra definição de liberdade<sup>(16)</sup>, e conseqüentemente mais um retrato: o do cidadão respeitante das leis e que nunca age constrangido. Nota-se então, sobretudo quando se afirma do homem livre a submissão voluntária à lei<sup>(17)</sup>, a preocupação social característica dos tratados anteriores.

A partir desse aspecto de liberdade interior, os que se não qualificam com tais predicados passam a ser considerados escravos<sup>(18)</sup>. E a idéia de liberdade interior em relação a quaisquer

---

(16) "Quid est enim libertas? Potestas uiuendi ut uelis." ("Que é, com efeito, a liberdade? O poder de viver como se quer" - Par.V,I,34.)

(17) "Quis igitur uiuit ut uult nisi qui recta sequitur, qui gaudet officio, cui uiuendi uia considerata atque prouisa est, qui ne legibus quidem propter metum paret sed eas sequitur et colit quod id salutare esse maxime iudicat, qui nihil dicit, nihil facit, nihil cogitat denique nisi libenter ac libere, cuius omnia consilia resque omnes quas gerit ab ipso proficiscuntur eodemque referuntur, nec est ulla res quae plus apud eum polleat quam ipsius uoluntas atque iudicium; cui quidem etiam quae uim habere maximam dicitur, Fortuna ipsa cedit, si, ut sapiens poeta dixit, 'suis ea cuique fingitur moribus'? Soli igitur hoc contingit sapienti, ut nihil faciat inuitus, nihil dolens, nihil coactus." ("Quem então vive como quer a não ser aquele que segue caminhos retos, aquele que se regozija com /seu/ dever, aquele por quem uma regra de vida foi examinada e prevista, aquele que nem sequer às leis se submete por medo, mas as segue e respeita, porque julga ser isso muitíssimo salutar; aquele que nada diz, nada faz, nada cogita enfim a não ser de boa vontade e livremente, cujas deliberações todas e todas as ações que executa partem de si próprio e a si mesmo voltam, e nem perante ele há alguma coisa que mais sobressaia que sua própria vontade e julgamento; aquele a quem até mesmo a própria Fortuna, da qual se diz ter o maior poder, não resiste, se, como disse um sábio poeta, 'a cada um, conforme seus procedimentos, ela se molda'? Ao sábio só, portanto, cabe isto, a fim de que ele nada faça constrangido, nada pesaroso, nada forçado" - Id.,ibid.)

(18) "Serui igitur omnes improbi, serui" ("Escravos portanto todos os ímprobos, escravos" - Par.V,I,35).

paixões fica reforçada mais adiante, em Paradoxa V,II,37, onde se alude àqueles que se cercam de grande luxo, só por se considerarem os primeiros de uma cidade ("principes ciuitatis")<sup>(19)</sup>. Vê-se aí provável alusão ou aos companheiros de César, enriquecidos pela guerra civil, ou aos aristocratas irresponsáveis que se dedicavam aos prazeres e deixavam de lado os assuntos de interesse pú-

---

(19) "Atque, ut in magna familia stultorum, sunt alii lautiores, ut sibi uidentur, serui, sed tamen serui, atrienses ac topiarum stultitiae suae, quos signa, quos tabulae, quos caelatum argentum, quos Corinthia opera, quos aedificia magnifica nimio opere delectant. Et 'sumus' inquit 'principes ciuitatis'. Vos uero ne conseruorum quidem uestrorum principes estis; sed ut in familia qui tractant ista, qui tergent, qui unguunt, qui uerrunt, qui spargunt, non honestissimum locum seruitutis tenent, sic in ciuitate qui se istarum rerum cupiditatibus dederunt, ipsius seruitutis locum paene infimum obtinent. 'Magna' inquit 'bella gessi, magnis imperiis et prouinciis praefui.' Gere igitur animum laude dignum. Aetionis tabula te stupidum detinet aut signum aliquod Polycleti. Mitto unde sustuleris, quo modo habeas; intuentem te, admirantem, clamores tollentem cum uideo, seruum esse ineptiarum omnium iudico." ("E, como em importante criadagem de insensatos, existem uns, como a si mesmos parecem, mais distintos escravos, mas ainda escravos, atrienses e jardineiros da própria insensatez, a quem as estátuas, os quadros, uma prata cinzelada, as obras coríntias, os edifícios magníficos deleitam em demasia. E 'somos', diz um, 'os principais da cidade'. Vós na verdade nem sequer sois os principais de vossos companheiros de escravidão. Mas também como numa criadagem os que manejam essas coisas, os que /as/ pulem, os que /as/ ungem, os que /as/ varrem, os que /as/ espalham aqui e ali, não ocupam a posição mais honrosa da escravidão, assim, na cidade, os que se entregaram às paixões dessas coisas conservam quase a mais baixa posição da própria escravidão. 'Fiz', diz outro, 'importantes guerras, estive à frente de importantes impérios e províncias.' Mostra-te então um espírito digno de louvor. Um quadro de Aécion te detém estupefato, ou alguma estátua de Policleto. Omíto donde /os/ haja tomado, de que modo /os/ possua; quando te vejo contemplando/-os/, admirando/-os/, dando gritos, ajuízo que és escravo de todas as bagatelas" - Par.V,II,37.)

Esse texto se aproxima muito de um trecho do De legibus, em que Cícero afirma que as paixões e vícios dos poderosos costumam corrom-

blico<sup>(20)</sup>. Ainda um estado de escravidão moral, de falta de liberdade interior, transparece também em atitudes serviçais e interesseiras entre os homens (V,II,39). Condena-se até o obsessivo desejo de promoção social, de honrarias e cargos, pois tal desejo também escraviza (V,III,40). E afinal, para que seja verdadeiramente livre, o homem deve ainda afastar de si qualquer temor, visto sempre como escravizante<sup>(21)</sup>. Completa-se assim a definição de homem livre, de acordo com o conceito estóico de liberdade interior.

Note-se que este lado estóico da filosofia de Cícero já se manifestara no De re publica, conforme vimos em páginas anteriores: o conceito de homem livre como aquele que não se submete às leis senão por julgá-las salutar ("qui ne legibus quidem propter metum paret sed eas sequitur et colit quod id salutare esse maxime iudicat" - Paradoxa V,I,34; cf., acima, a nota 17) lembra o pensamento de Xenócrates (De re publica I,2,3; pp.18-19).

---

per uma cidade: "Quis enim ferret istos, cum uideret eorum uillas signis et tabulis refertas, partim publicis, partim etiam sacris et religiosis? quis non frangeret libidines nisi illi ipsi, qui eas frangere deberent cupiditatis eiusdem tenerentur?" ("Quem com efeito suportaria esses /poderosos/ quando lhes visse as casas de campo repletas de estátuas e quadros, em parte públicos, em parte até sagrados e religiosos? quem lhes não refrearia os desejos, se precisamente aqueles que deveriam refreá-los não estivessem possuídos pela mesma paixão?" - Leg.III,13,31).

(20) Cf. P.Grimal, op.cit., p.327.

(21) "An non est omnis metus seruitus?" ("Acaso não é todo medo uma escravidão?" - Par.V,III,40.)

Este "Cícero estóico" só pode ser explicado por razão político-social. O objetivo a que ele visa é o social. Os conceitos estóicos de liberdade servem para tornar honestos e responsáveis os homens; convêm portanto às relações sociais entre os cidadãos, e, conseqüentemente, convêm ao Estado.

Afirmações estóico-moralistas do tipo "só o sábio é livre" são dogmáticas. A não ser pela razão política, dificilmente se explicaria por que Cícero, um adepto do probabilismo de Carnéades, como veremos adiante em análise das Academica e do De fato, se inclina para esse dogmatismo estóico<sup>(22)</sup>.

---

(22) No conjunto de sua obra Cícero nem sempre se mostra coerente. Às vezes, como filósofo, ele diz uma coisa, e, movido por motivos político-sociais, diz outra, contrária. (Cf. nota 50, p.73; nota 51, p. 74.)

Academica (Acadêmicas).

Sobre as doutrinas da nova Academia<sup>(23)</sup>, especialmente, Cícero escreveu seis livros. De início publicou dois, intitulados Catulus e Lucullus; depois mais quatro, dedicados ao amigo Marco Terêncio Varrão, escritor latino do século I a.C. Dos dois primeiros, que constituem as Academica priora (Acadêmicas anteriores)<sup>(24)</sup>, só resta o segundo; dos quatro últimos, chamados Academica posteriora (Acadêmicas posteriores), só uma parte do pri-

---

(23) Fundada por Arcésilas de Pitane (aprox. 315-241a.C.) e continuada por Carnéades de Cirene (aprox. 219-129a.C.), a nova Academia tem como princípios básicos a suspensão do juízo (Arcésilas) e o probabilismo (Carnéades) - conforme Cícero nos apresenta nas Academica. Analisamos, nas páginas seguintes, especialmente esses pontos.

Sobre a nova e a antiga Academia, temos em Academica posteriora I,12, a opinião de Cícero: "Hanc Academiam nouam 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: sed tamen illa, quam exposui, uetus; haec noua nominetur: quae usque ad Carneadem perducta, qui quartus ab Arcesila fuit, in eadem Arcesilae ratione permansit". ("Chamam de nova a esta Academia, que me parece a antiga, se todavia da parte daquela antiga contamos Platão, em cujos livros nada se afirma, e muitas coisas se discutem conforme uma e outra parte: de tudo se inquire, nada de decidido se diz. Todavia denominemos velha aquela que eu expus, /e/ nova esta que, estendida até a Carnéades, que foi o quarto desde Arcésilas, na mesma doutrina de Arcésilas permaneceu.")

Em Academica priora II,6, por meio da fala de Luculo, Cícero nos informa os nomes dos quatro filósofos acadêmicos subsequentes a Arcésilas: Lacide, Evandro, Egesino e Carnéades.

(24) Sobre Cátulo (Catulus) e Luculo (Lucullus), personalidades romanas que Cícero põe entre os interlocutores das Academica priora, C.Appuhn ("Notice sur les Académiques", in: De la divination - Du destin - Académiques, p.304) observa que nem um nem outro, embora grandes homens de guerra e homens de Estado, estavam bem qualificados para os papéis principais nas conversações sobre problemas

meiro<sup>(25)</sup>. Esses livros restantes são considerados como duas edições da mesma obra, razão por que os estudiosos sugerem a leitura do primeiro livro das Academica posteriora antes do segundo das Academica priora, pois assim se lê então o começo da segunda edição antes do término da primeira<sup>(26)</sup>.

Nas Academica posteriora, por meio da fala de Varrão, Cícero expõe princípios do platonismo, continuados e desenvolvidos tanto pela antiga Academia como pelos peripatéticos (Ac. post. I, 4-9); e princípios do estoicismo, representados pelo ensinamento de Zenão de Chipre (Id. I, 10-11). Em seguida é o próprio Cícero que, na conversação, passa a falar. E aí ele expõe

---

filosóficos abstratos. Já P. Grimal (Cicéron, Fayard, 1986, p. 353) observa que a escolha dessas personagens se explica pelo desejo de mostrar que os "optimates" (aristocratas) mais célebres não menosprezavam a filosofia e até estavam a par das doutrinas elaboradas pelos gregos.

Em Academica priora II, 2, Cícero prevê objeções às personagens introduzidas nos diálogos dos tratados: "Sunt etiam qui negent, in iis, qui in nostris libris disputent, fuisse earum rerum, de quibus disputatur, scientiam. Qui mihi uidentur non solum uiuis, sed etiam mortuis inuidere". ("Existem também aqueles que negam ter havido, nesses que em nossos livros discutem, um conhecimento desses assuntos sobre os quais se discute. Tais (pessoas) me parecem ter inveja não só aos vivos, mas também aos mortos.") E em De amicitia I, 4, Cícero dá esta explicação: "Genus autem hoc sermonum, positum in hominum ueterum auctoritate, et eorum illustrium, plus nescio quo pacto uidetur habere grauitatis" ("Este gênero de conversações, posto na autoridade de homens antigos, e daqueles ilustres, parece ter, não sei como, mais peso").

(25) As Academica posteriora apresentam como interlocutores Varrão, Ático (este com pouca fala) e o próprio Cícero; as Academica priora, Luculo, Cátulo, Hortêncio e Cícero.

(26) Cf. M. Nisard, Oeuvres complètes de Cicéron, tome III, p. 423, "Collection des auteurs latins", Paris, Didot, 1875.

os seguintes pontos básicos da nova Academia, representados pelo pensamento de Arcésilas:

"Arcesilas negabat esse quidquam, quod sciri posset, ne illud quidem ipsum, quod Socrates sibi reliquisset: sic omnia latere in occulto. Neque esse quidquam, quod cerni, aut intelligi posset: quibus de causis nihil oportere neque profiteri, neque affirmare quemquam, neque assensione approbare; cohibereque semper, et ab omni lapsu continere temeritatem: quae tum esset insignis, quum aut falsa, aut incognita res approbaretur: neque hoc quidquam esse turpius, quam cognitioni et perceptioni assensionem approbationemque praecurrere. Huic rationi quod erat consentaneum, faciebat, ut contra omnium sententias dies iam plerosque deduceret: ut, quum in eadem re paria contrariis in partibus momenta rationum inuenirentur, facilius ab utraque parte assensio sustineretur".

("Arcésilas negava haver algo que se pudesse conhecer e não /negava/ exatamente o mesmo em que Sócrates se teria mantido<sup>(27)</sup> -, tanto estão profundamente ocultas as coisas todas. E /dizia/ não haver algo que se pudesse discernir ou entender: por essas

---

(27) "Arcesilas negabat esse quidquam, quod sciri posset, ne illud quidem ipsum, quod Socrates sibi reliquisset." Isto é: Arcésilas dizia que nada se pode saber, e não simplesmente que nada se sabe; Sócrates, por outro lado, não dizia que nada se pode saber, mas apenas que ele, Sócrates, nada sabia. Cf. Acq-

causas, nada convinha professar, nem afirmar seja o que for, nem aprovar com um assentimento; mas reter sempre e guardar de todo lapso a precipitação, que então seria considerável quando o objeto se provasse ou falso ou incógnito; nem haver /dizia/ algo mais torpe que, a um conhecimento e a uma percepção, o assentimento e aprovação precederem. Porque estava de acordo com esse raciocínio, ele argumentava de modo a deduzir a maior parte do tempo contra as opiniões de todos: de sorte que, quando sobre um mesmo assunto se encontrasse, entre as partes contrárias, forças iguais de razões, mais facilmente de uma e outra parte o assentimento fosse sustido" - Ac.post.I.12.)

Toda essa doutrina não se apresenta compatível com as idéias de ação e liberdade para o homem, pois chega a levá-lo à suspensão do juízo. É o que se deduz da consequência do ceticismo de Arcésilas: "Nihil oportere neque profiteri, neque affirmare quemquam, neque assensione approbare". Por isso é uma doutrina que vai evoluir, na escola da nova Academia, para um ceticismo moderado, conforme veremos em seguida nas Academica priora <sup>(28)</sup>.

---

demica priora II,23: "Exceptit unum tantum, scire se, nihil se scire: nihil amplius" ("/Sócrates/ excetua /quanto à possibilidade de saber algo/ apenas que ele sabe que nada sabe; nada mais").

(28) Não desejando que sua doutrina significasse para o homem um obstáculo à ação, Arcésilas assentia em um "conduzir-se de acordo com o razoável". (Ver, adiante, a nota 31, pp.44-45.)



Em Academica priora II,3, ao defender a nova Academia, Cícero escreve a favor da liberdade de pensamento:

"Hoc autem liberiores et solutiores sumus, quod integra nobis est iudicandi potestas; nec, ut omnia, quae praescripta et quasi imperata sint, defendamus, necessitate ulla cogimur".

("Tanto mais livres também e mais independentes somos, que nos é íntegro o poder de julgar; e não somos obrigados por alguma necessidade a defender as coisas que sejam prescritas e quase ordenadas.")

A partir dessa defesa, a doutrina da nova Academia passa a ser exposta em seus pontos essenciais, sucessivamente criticada por Luculo (Ac.pr.II,6-19) e defendida por Cícero (Id.II,20-47).

O problema básico a ser analisado, conforme Cícero passa a expor por meio da fala de Luculo, é o do conhecimento. Não se pode saber se a mente é impressionada pela realidade ou por sombras:

"Quo modo ista aut perspicua dicemus, aut menti impressa subtiliter, quum sit incertum, uere, inaniterue moueatur"?

("Como diremos que certas /noções/ são ou manifestas ou fielmente impressas na mente, quando seja incerto se /a

mente/ se impressiona segundo a verdade ou sem fundamento?" - Ac.pr.II,11.)

No entanto, deve-se reconhecer que não há percepção sem assentimento, pois quem percebe algo, a isso dá imediatamente o assentimento:

"Nam quum uim, quae esset in sensibus, explicabamus, simul illud aperiebatur, comprehendi multa et percipi sensibus; quod fieri sine assensione non potest".  
("Quando explicávamos a força que haveria nos sentidos, ao mesmo tempo tal era mostrado: que muitas coisas são compreendidas e percebidas pelos sentidos - o que não pode ocorrer sem um assentimento" - Ac. pr.II,12.)

Na conversação fictícia do tratado, a fala mais longa é a de Cícero, em réplica a Luculo. Dentre os pontos da filosofia da nova Academia, Cícero apresenta a suspensão do juízo - a ἐποχή adotada por Arcésilas<sup>(29)</sup>, claramente explicada nesta possibilidade: Imagine-se um diálogo em que Arcésilas haja perguntado

---

(29) Arcésilas segue a mesma conclusão de Pirro de Élis: a ἐποχή. Cf. V.Brochard, Les sceptiques grecs, p.94; M.O.Liscu, L'expression des idées philosophiques chez Cicéron, p.26.

a Zenão que aconteceria, se o sábio nem pode distinguir algo nem opinar com conhecimento. Zenão teria respondido que o sábio não daria uma opinião dessa maneira, porque há algo que se pode distinguir. "Que algo?", diria Arcésilas. "A representação", responderia Zenão. - "Qual representação?" - "Aquela impressa, assinalada e figurada em nós." - "Então, se assim a representação verdadeira, qual a falsa?"<sup>(30)</sup> Aqui Zenão teria visto não haver representação alguma que se pudesse distinguir, se aquela que vem do que existe pode ser do mesmo modo daquela que vem do que não existe. Por isso Arcésilas conclui não se poder conhecer nem o falso nem o verdadeiro, se ambos forem parecidos. Segue-se, pois, a suspensão de todos os assentimentos ("omnium assensionum retentio"): se nada se pode distinguir, forçoso é conceder que nunca se deverá assentir (Ac.pr.II,24).

Reforçando essa conclusão, a opinião de Arcésilas é resumida mais adiante:

"Quattuor sunt capita, quae concludant nihil esse quod nosci, percipi, comprehendi possit; de quo haec tota quaestio est. E quibus primum est, esse aliquod uisum"

---

(30) Ac.pr.II,24: "Quid ergo id esset? Visum, credo. Quale igitur uisum? tum illum ita definisse, ex eo, quod esset, sicut esset, impressum et signatum et effictum. Post requisitum, etiamne, si eiusdem modi esset uisum uerum, quale uel falsum?"

Sobre a nossa tradução de "uisum" por "representação", ver: nota 86, p.341.

falsum; secundum, non posse id percipi; tertium, inter quae uisa nihil intersit, fieri non posse, ut eorum alia percipi possint, alia non possint; quartum, nullum esse uisum uerum a sensu profectum, cui non appositum sit uisum aliud, quod ab eo nihii intersit, quodque percipi non possit".

("Quatro são os princípios que concluem nada haver que se possa conhecer, distinguir, compreender; daí existe toda esta questão. Desses, o primeiro é haver alguma representação falsa; o segundo, não se poder distingui-la; o terceiro, entre as representações que em nada difiram não poder ocorrer que umas delas possam ser distinguidas, outras não possam; o quarto, não haver nenhuma representação verdadeira proveniente de um sentido, à qual não haja sido juntada outra representação, que dela em nada difira, e que se não possa distinguir" - Id. II, 26.)

De acordo com esses argumentos, é impossível então a certeza, e é impossível o conhecimento, pois não existe representação compreensiva. Produzindo-se uma representação, não temos meio de distinguir se ela vem de um objeto real ou não; daí a necessidade de suspensão do julgamento sobre qualquer coisa, o que à primeira vista parece acarretar suspensão também da ação <sup>(31)</sup>.

---

(31) Para explicar a maneira como se deve agir, visto que a suspensão da ação é incompatível com a vida do homem, Arcésilas expunha este sorites: o objetivo da vida é a felicidade, a felicidade tem por condição a prudência ( $\varphi\rho\omicron\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ ), a prudência con-

Ainda em Academica priora, a partir de II,31, Cícero passa a analisar o pensamento de Carnéades.

Para Carnéades, há dois tipos de representações: as primeiras, divididas em representações certas e incertas ("alia uisa, quae percipi possint; alia, quae non possint"); as segundas, em prováveis e improváveis ("alia uisa probabilia, alia non probabilia"). Tudo o que se diz contra os sentidos e a evidência se dirige ao primeiro tipo de representação; contra o segundo não há objeções. O conhecimento não pode vir de alguma representação, mas a probabilidade pode vir de um grande número, visto que seria contrário à natureza nada haver de provável: resultaria daí, em tal caso, o aniquilamento da vida inteira ("omnis uitae euersio"). Em conclusão, deve-se fiar muitas vezes no testemunho dos sentidos, mas com a condição de que se não pense que entre os objetos sensíveis não haja algum do qual um erro não possa um dia reproduzir exatamente os traços ("teneatur modo illud: non inesse in his quidquam tale, quale non etiam falsum, nihil ab eo differens, esse possit"). Todas as vezes que as aparências oferecerem

---

siste em fazer o dever ( κατόρθωμα ), o dever é uma ação que se pode explicar racionalmente ( εὐλογόν ). (Cf. V.Brochard, Les sceptiques grecs, p.110.)

Como teremos a seguir a opinião de Carnéades, apresentada por Cícero nas Academica priora, convém desde já não confundir este εὐλογόν de Arcésilas com o πιθανόν (o verossímil) de Carnéades. Conforme observa V.Brochard, op.cit., p.111, para Arcésilas o critério prático da conduta é o razoável; para Carnéades, o provável.

probabilidades contra as quais nada houver no momento, o sábio as aceitará e se governará por elas<sup>(32)</sup>.

Seguindo a nova Academia, Cícero aproxima-se especialmente do pensamento de Carnéades, cujo probabilismo, por implicar contingência, condiz mais com a tese da liberdade. Sem a probabilidade do conhecimento, não se poderia admitir escolha e decisão livres.

---

(32) Ac. pr. II, 31: "Duo placet esse Carneadi genera uisorum: in uno hanc diuisionem 'Alia uisa esse, quae percipi possint; alia, quae non possint'; in altero autem, 'Alia uisa esse probabilia, alia non probabilia'. Itaque, quae contra sensus contraque perspicuitatem dicantur, ea pertinere ad superiorem diuisionem; contra posteriorem nihil dici oportere; quare ita placere: tale uisum nullum esse, ut perceptio consequeretur; ut aut probatio, multa. Etenim contra naturam esset, si probabile nihil esset. Et sequitur omnis uitae ea, quam tu, Luculle, commemorabas, euersio. Itaque et sensibus probantur multa sunt, teneatur modo illud: non inesse in his quidquam tale, quale non etiam falsum, nihil ab eo differens, esse possit. Sic, quidquid acciderit specie probabile, si nihil se offeret, quod sit probabilitati illi contrarium, utetur eo sapiens; ac sic omnis ratio uitae gubernabitur". ("Apraz a Carnéades que haja duas espécies de representações: em uma esta divisão 'Umam são as representações que se possam distinguir, outras as que se não possam'; em outra entretanto, 'Umam representações são prováveis, outras não-prováveis'. E assim estas que se dizem contra os sentidos e contra a perspicuidade tocam à primeira divisão; contra a segunda nada convém dizer. Por isso assim apraz /a Carnéades/: que nenhuma representação exista tal que /dela/ um conhecimento se seguisse; que muitas, por outro lado, /existam/ tais que /delas se siga/ uma probabilidade. Efectivamente, contra a natureza seria, se nada fosse provável; seguir-se-ia então, da vida toda, essa destruição que tu, Luculo, comemoravas. Portanto, também pelos sentidos muitas coisas devem ser aprovadas, contanto que se observe isto: que possa acontecer existir entre essas /representações/ alguma tal que também /pareça/ falsa, nada a partir de si diferindo /da verdadeira/. Assim, tudo aquilo que houver surgido com um aspecto provável - se nada, que seja contrário a essa probabilidade, se mostrar -, o sábio o utilizará; e assim será conduzido todo raciocínio de /sua/ vida.")

Atenção: "Non inesse...non etiam falsum...esse possit" - literalmente: "Não existir uma representação que também não pareça falsa possa acontecer".

E assim temos em seguida, em relação ao comportamento do sábio, esta consequência: dizer que o sábio deve sustentar seu assentimento significa que ele a coisa alguma deve assentir, negar ou afirmar; em tudo lhe parecerá bem tanto nunca assentir como também conservar a probabilidade ocorrente, para que lhe não falte um "sim" ou um "não" numa resposta (Id.II,32)

Ao homem sempre será possível agir, mesmo que lhe não possibilite a mente o assentimento a coisa alguma, conforme Cícero explica a Luculo:

"Ego enim etsi maximam actionem puto, repugnare uisis, obistere opinionibus, assensus lubricos sustinere; credoque Clithomaco, ita scribenti, Herculis quemdam laborem exantlatum a Carneade, quod, ut feram et inmanem belluam, sic ex animis nostris assensionem, id est, opinionem et temeritatem extraxisset; tamen, ut ea pars defensionis relinquatur, quid impediet actionem eius, qui probabilia sequitur, nulla re impediante? Hoc, inquit, ipsus impediet, quod statuet ne id quidem quod probet posse percipi. Iam istuc te quoque impediet in nauigando, in conserendo, in uxore ducenda, in liberis procreandis, plurimisque in rebus, in quibus nihil sequere, praeter probabile".

("E entretanto, quanto a mim, na verdade, considero que a ação mais poderosa se opõe às representações, resiste

às conjeturas, suspende as inconstantes concordâncias dos sentidos; e creio em Clitômaco<sup>(33)</sup>, quando assim ele escreve ter sido suportado por Carnéades um certo labor de Hércules, porque houvesse arrancado de nossas almas, tal como a fera e terrível monstro, o assentimento, isto é, a suposição e a irreflexão; todavia, como se deva abandonar essa parte da defesa, que impedirá a ação daquele que, nenhuma coisa impedindo, segue as probabilidades? O que estabelecer que nem sequer aquilo que aprove pode ser distinguido: é isso exatamente, diz ele, que impedirá. Desde então isso tudo /que se disse/ te impedirá também no navegar, no semear, no adquirir uma esposa, no procriar filhos, e em muitíssimas atividades, entre as quais nada além do provável se seguirá" - Id.II,34.)

Ao homem não é possível o assentimento, o que significa ser-lhe impossível conseqüentemente o pleno conhecimento e a total compreensão de um fenômeno. Mas isso não o impede de agir; a impossibilidade do assentimento total não implica necessariamente a suspensão seja de uma opinião seja de uma ação. O homem pode ter sua opinião e seguir o que lhe aparece como provável, pode seguir as probabilidades do conhecimento de algo. Não sendo uma pedra ou

---

(33) O discurso de Cícero em defesa do probabilismo da nova Academia deve basear-se em livro de Clitômaco, discípulo de Carnéades (cf. C.Appuhn, op.cit., p.306; M.O.Liscu, op.cit., p.48).



uma árvore, e tendo mente e corpo apropriados à ação, há mister que ele aja nesse sentido ("quid impediet actionem eius, qui probabilia sequitur, nulla re impediante?").

Podemos considerar que essas conclusões, em vez de contrariar, reafirmam o livre-arbítrio. Vivendo num mundo de incertezas, em que nada lhe é plenamente conhecido, o homem vai por isso mesmo atuar por conta própria, vai criar o seu próprio caminho. O conhecimento pleno não é dele - que afinal não é um deus todo-poderoso, mas sim um ser com suas limitações -; a probabilidade do conhecimento é, e a ação também. Não fosse essa a sua situação no mundo, o homem estaria condenado a uma inatividade incompatível com a vida.

Com base nesses pontos que apresentam, vemos que, comparadas aos tratados filosóficos anteriores, as Academica se caracterizam por uma especulação mais profunda. Nelas, Cícero deixa de repetir a filosofia fácil e idealista, mais de base estoíca, apresentada tanto no De re publica como no De legibus e nos Paradoxa, a respeito de aspectos morais como a liberdade interior, o homem-deus-de-si-mesmo, a razão comum a Deus e ao homem etc.<sup>(34)</sup>. Agora nas

---

(34) C.Appuhn, em nota antecedente a sua tradução das Academica, observa: "Após o Hortensius, que, à parte alguns fragmentos insignificantes, está perdido, a obra intitulada Academica é a primeira que Cícero compôs sobre um assunto propriamente filosófico (a Re-pública e as Leis têm um caráter antes 'político')". Cf. C.Appuhn, op.cit., p.303.

Academica, o estudo - sobre o conhecimento e sobre como a mente o adquire - traz, de especial importância para os temas do destino e do livre-arbítrio, o pensamento de Carnéades, cuja tese do probabilismo já é aqui acolhida por Cícero<sup>(35)</sup>.

A teoria do conhecimento, de Carnéades, relaciona-se com outra teoria carneadeana, a do livre-arbítrio, conforme veremos mais adiante, na parte "O ponto fulcral do tema" (pp.141-5, 184-7 e 235), desta tese.

---

(35) Cícero defende mais exatamente a filosofia de um dos continuadores de Carnéades, Filo de Larissa, do qual chegou a ouvir pessoalmente as lições (cf.: Ac.post.I,4; Brutus LXXXIX,306; Plutarque, Cicéron,3,1,pp.67-68,Les Belles Lettres,1976; P.Grimal, Cicéron,Fayard,1986,p.353).

Os continuadores da doutrina de Carnéades, e chefes da nova Academia após esse filósofo, foram respectivamente: Crates de Tarso, Clitômaco de Cartago, Filo de Larissa e Antíoco de Ascálon (cf.: P.MacKendrick, The Philosophical Books of Cicero,pp.126-7).

De finibus bonorum et malorum.

(Sobre os limites dos bens e dos males.)

Esta obra trata em geral dos bens que se devem perseguir e dos males que se devem evitar na conduta da vida. Relativamente ao tema da liberdade, ela apresenta alguns pontos, analisados a seguir.

No primeiro livro do De finibus, pela fala de Torquato, um dos interlocutores, Cícero chega a mencionar - a propósito do pensamento segundo o qual os insensatos se atormentam com a recordação dos males passados enquanto os sábios se deleitam com a lembrança dos bens - a liberdade de escolha que Epicuro atribui à alma:

"Est autem situm in nobis ut et aduersa quasi perpetua obliuione obruamus et secunda iucunde ac suauiter meminimus".

("Depende então de nós que tanto sepultemos num olvido quase perpétuo as adversidades como nos lembremos agradável e suavemente das prosperidades" - Fin.I,17,57.)

No segundo livro, em longa resposta a Torquato, ao indicar as diferenças entre o homem e o animal, Cícero novamente aponta a "razão" como característica principal do homem, como já fizera

em obra anterior<sup>(36)</sup>. A palavra razão ("ratio"), comumente empregada nos tratados, qualifica-se agora como algo essencialmente grandioso ("quiddam amplum atque magnificum") e existente mais para mandar que para obedecer ("ad imperandum magis quam ad parendum")<sup>(37)</sup>.

O terceiro livro começa a apresentar a ética dos estóicos, para os quais o bem principal é estar o homem de acordo consigo mesmo e com a natureza (III,6). Exposta por Catão, tal idéia implica, para a alma, uma liberdade interior de escolha: o homem pode escolher entrar nesse acordo consigo mesmo e com a natureza.

---

(36) A razão como característica que distingue Deus e o homem: De legibus I,7,22-23 (cf. nota 9, pp.27-28); e que coloca o homem acima dos demais seres: Id.I,10,30 (nota 11, pp.29-30).

(37) De finibus II,14,46: "Et quoniam eadem natura cupiditatem ingenuit homini ueri uidendi, quod facillime apparet, cum uacui curis, etiam quid in caelo fiat, scire auemus, his initiis inducti omnia uera diligimus, id est fidelia, simplicia, constantia, tum uana, falsa, fallentia odimus, ut fraudem, periurium, malitiam, iniuriam. Eadem ratio habet in se quiddam amplum atque magnificum, ad imperandum magis, quam ad parendum accommodatum, omnia humana non tolerabilia solum, sed etiam leuia ducens, altum quiddam et excelsum, nihil timens, nemini cedens, semper inuictum". ("E porque a mesma natureza ao homem inspirado tem o desejo de descobrir a verdade - o que sem dúvida está bem claro quando, livres de inquietações, até o que no céu aconteça desejamos muito conhecer -, por esses princípios induzidos, amamos todas as verdades, isto é, as fidelidades, as simplicidades, as constâncias; por outro lado, temos aversão às inanidades, às falsidades, às traições, e pois à fraude, ao perjúrio, à malícia, à injúria. A razão precisamente tem em si algo amplo e magnífico, mais apropriado a imperar que a obedecer, que julga todas as coisas humanas não só toleráveis mas também passageiras; algo alto e excelso, que nada teme, que a ninguém cede, sempre invencível.")

No quarto livro, retomando a palavra, Cícero expõe também a moral estóica. Volta a definição do soberano bem como "secundum naturam uiuere" (IV,10).

Por meio da fala de outro interlocutor, Pisão, expõe-se no quinto livro a moral peripatética. Volta a ser analisada a relação entre o homem e a razão (V,14). Completa-se aí a relação dos três predicados que nivelam os homens e os fazem superiores aos animais: alma, razão e virtude. Os homens nivelam-se pela alma ("in homine summa omnis animi est") e caracterizam-se pela razão, que é inerente à alma ("et in animo rationis"). Cultivada, esta razão ("ratio") aperfeiçoa-se em virtude ("uirtus"); assim, tudo o que é racional se confunde com o que é virtuoso, e vice-versa ("ex ratione uirtus est, quae rationis absolutio definitur") (38).

Vê-se aí, praticamente, a mesma noção de virtude já vista em De legibus I,8,25 (nota 10, p.28): "Est autem uirtus nihil aliud quam in se perfecta et ad summum perducta natura". A repetição agora do conceito reforça a idéia de que é essa mesma virtude a característica que torna o homem um ser livre e poderoso, semelhante a Deus.

---

(38) De finibus V,14,38: "In homine autem summa omnis animi est et in animo rationis, ex qua uirtus est, quae rationis absolutio definitur, quam etiam atque etiam explicandam putant" ("No homem porém todo o essencial é próprio da alma, e, na alma, da razão; daí, há uma virtude, definida como um acabamento da razão, a qual constantemente, pensam, se deve desenvolver").

A perfeição ou acabamento da razão a que se pode chegar tem por base uma constante aplicação aos estudos, à ampliação dos conhecimentos (V,19). Ambos os objetivos se relacionam: tendo o de aperfeiçoar-se, a razão tem em si mesma o de conhecer.

Ampliar os conhecimentos para se aperfeiçoar supõe uma atuação livre da vontade. E como o desejo de se aperfeiçoar é próprio dos homens em geral, pode-se até dizer que eles nascem para tal atuação, conforme conclui Pisão:

"Ergo hoc quidem apparet, nos ad agendum esse natos".

("Logo, isto certamente é claro: que nós temos nascido para a ação" - Fin.V,21,58.)

Relativamente ao tema da liberdade, nos livros do De finibus sobressaem portanto os seguintes pontos: a liberdade segundo Epicuro (I); a relação entre a razão e a liberdade (II); a liberdade interior dos estóicos; o viver segundo a natureza (III e IV); a relação entre a alma, a razão e a virtude; o desejo humano de se aperfeiçoar; e a idéia de que nascemos para a ação (V). Tais pontos, na realidade, constituem-se quase de repetição dos mesmos princípios sobre o homem, os quais Cícero vem apresentando desde o De re publica, e que assim se resumem: o homem possui uma razão e nasce livre tanto para desenvolvê-la quanto para imperar sobre os animais irracionais e sobre as coisas.

Tusculanae disputationes (Disputas tusculanas).

No primeiro livro das Tusculanae, em trecho em que se apresentam razões para justificar a imortalidade da alma, aparece o ensinamento greco-socrático que exorta o homem a conhecer-se a si mesmo:

"Est illud quidem uel maxumum animo ipso animum uidere, et nimirum hanc habet uim praeceptum Apollinis, quo monet ut se quisque noscat. Non enim, credo, id praecipit, ut membra nostra aut staturam figuramue noscamus; neque nos corpora sumus, nec ego tibi haec dicens corpori tuo dico. Cum igitur 'nosce te' dicit, hoc dicit: 'Nosce animum tuum'. Nam corpus quidem quasi uas est aut aliquod animi receptaculum; ab animo tuo quicquid agitur, id agitur a te".

("É talvez algo muito considerável ver a alma com a própria alma; e seguramente o preceito de Apolo, com o qual /o deus/ aconselha a cada um conhecer-se a si mesmo, tem este sentido. Pois ele não o recomenda, creio, a fim de que conheçamos nossos membros ou estatura ou forma; nem nós somos /nossos/ corpos, nem eu, ao dizer-te estas coisas, digo a teu corpo. Quando então ele diz 'conhece-te', quer dizer isto: 'Conhece tua alma'. Porque o corpo na verdade é mais ou menos um vaso ou algum receptáculo da alma; tudo o que por tua alma é feito, por ti é feito" - Tusc.I,22,52.)

A exortação a conhecer-se a si mesmo ("ut se quisque noscat") leva em conta que o homem é, em essência, incorporeal ("neque nos corpora sumus"), e fortalece conseqüentemente a idéia da distinção entre matéria e alma ("nam corpus quidem quasi uas est aut aliquod animi receptaculum"). Todo este trecho assemelha-se ao trecho de "O sonho de Cipião" (De re publica VI,24), por nós comentado (pp.23-25). A mensagem é a mesma, neste sentido: o que o homem faz, faz movido pela sua alma ("ab animo tuo quicquid agitur, id agitur a te")<sup>(39)</sup>.

Também relacionável com o tema da liberdade, aparece no segundo livro das Tusculanae o conceito socrático-platônico de que a alma se divide em parte racional e parte irracional:

"Est enim animus in partibus tributus duas, quarum altera rationis est particeps, altera expers. Cum igitur praecipitur ut nobismet ipsis imperemus, hoc praecipitur, ut ratio coerceat temeritatem".

("Está com efeito a alma dividida em duas partes, das quais uma da razão é partícipe, a outra não-partícipe.

---

(39) O homem como um ser que tem o poder de agir por vontade própria e conduzir sua vida seguindo a natureza é a idéia básica, segundo se pode depreender, que perpassa pelos cinco livros das Tusculanae: o primeiro, cujo tema central é a morte; o segundo, sobre a dor; o terceiro, sobre a tristeza; o quarto, sobre as paixões; o quinto, sobre a virtude.



Portanto quando se preceitua que imperemos sobre nós mesmos, isto se preceitua: que a razão reprima a irreflexão" - Tusc. II, 20, 47.)

A liberdade relaciona-se com a razão; para que vivamos livres - neste sentido de liberdade interior - devemos antes de tudo ter um domínio racional sobre nós mesmos. A fim de consegui-lo ("ut nobismet ipsis imperemus"), nossa razão deve impor-se à parte de nossa alma que não raciocina, reprimindo-a ("ratio coereat temeritatem")<sup>(40)</sup>.

O significado exato de "imperar sobre si mesmo" aparece explicado mais adiante, em II, 26, 63:

"Tuo tibi iudicio est utendum; tibi si recta probanti placebis, tum non modo tete uiceris, quod paulo ante praecipiebam, sed omnis et omnia".

("Deves utilizar teu julgamento: se agradares a ti quando provares os sentimentos retos, então não só sobre ti mesmo terás triunfado - conforme pouco antes eu preceituava -, mas de tudo e sobre todas as coisas.")

---

(40) "Temeritas" refere-se, portanto, nesse trecho, à parte não-racional da alma. O mesmo conceito de divisão da alma em parte racional e parte não-racional é exposto por Sócrates, no quarto livro da República, de Platão.

O que julga, portanto, é a consciência de cada um ("tuo tibi iudicio est utendum"). Se o homem, interiormente, conscientemente, aprova os próprios atos ("tibi si recta probanti placebis"), ele está agindo conforme a razão, sendo assim senhor de si mesmo e de suas decisões ("non modo tete uiceris sed omnis et omnia").

No terceiro livro das Tusculanae reaparece o ensinamento de Epicuro, exposto em De finibus I,17,57 (p.51): para aliviar a tristeza, deve-se afastar o pensamento daquilo que é molesto, e reconduzi-lo à contemplação dos prazeres (Tusculanae III,15,33). Daí, Cícero indica um aspecto restritivo do nosso poder de ação, ao observar não estar em nosso domínio, quando somos atormentados por males, dissimular ou esquecer (III,16,35):

"Non est enim in nostra potestate fodicantibus iis rebus quas malas esse opinemur dissimulatio uel obliuio".  
("Não está, com efeito, em nosso poder a dissimulação ou o esquecimento, quando /nos/ atormentam essas coisas que nos parecem más.")

Que o homem sinta emoções tristes é um fato natural, mas contra elas a própria natureza dá um remédio eficaz: o passar do tempo, que propicia a reflexão. Não é propriamente a duração do tempo que leva a tristeza, é a meditação. O objeto e o assunto permanecem os mesmos; a diminuição da tristeza advém da reflexão

de que o acontecimento que a provoca nenhum mal encerra em si (III,30,74). Mesmo neste caso restritivo ("non est in nostra potestate fodicantibus iis rebus quas malas esse opinemur dissimulatio uel obliuio"), adaptando-se à situação triste que naturalmente ocorre durante uma existência, pode a vontade livre do homem manifestar-se. Embora ela não impeça a dor que sobrevier - pois o homem, por sua própria natureza, é um ser sujeito a emoções de alegria ou tristeza -, fá-la no entanto suportável e apartadiça: "Ergo in potestate est abicere dolorem, cum uelis, temporí seruientem" ("Portanto está em /teu/ poder, quando queres, enjeitar a dor que se sujeita ao tempo" - III,27,66) - tal é a conclusão prática. A expressão "cum uelis" indica um querer em conformidade com o admissível na natureza. O ato de afastar aos poucos a dor depende do homem, que pode adotá-lo racionalmente, pela reflexão de que o acontecimento triste não traz em si nenhum mal; o que não depende do homem é não sofrer a dor, ou esquecer-la imediatamente, quando ela sobrevém de modo imprevisto. Um sofrimento é um fato natural a que o homem está sujeito no decorrer da vida.

Com base nessas considerações, chega-se, no quarto livro, à conclusão de que o sábio é inacessível às paixões. Se a tristeza não pode perturbá-lo, porque ele a afasta pela reflexão, nenhuma outra paixão pode (IV,4,8)<sup>(41)</sup>.

---

(41) Este "sábio" relaciona-se com o homem definido como "senhor de si mesmo". Para Cícero, conforme a concepção que lhe advém do

Já preparando o tema da virtude, a ser desenvolvido no quinto livro, Cícero observa que a virtude é incompatível com as paixões. Na maior parte das questões concernentes à vida e aos costumes, o homem deve ater-se a um princípio, a virtude, que deve ser entendida também como uma disposição da alma em viver de acordo consigo mesma: "Virtus est adfectio animi constans conueniensque" ("A virtude é uma disposição constante e conveniente da alma" - IV,15,34). A virtude, portanto, pressupõe para a vida uma situação permanentemente ajustada ("constans conueniensque") a essa própria vida.

A razão, da qual a virtude é um aperfeiçoamento (conforme vimos em De legibus I,8,25, p.28 , nota 10, e em De finibus V,14,38, p.53, nota 38), é considerada o melhor remédio para a alma (Tusculanae IV, 27,58). Ela nos pode mostrar que as paixões, fontes de nossas misé-rias, dependem também de opinião e vontade:

"Sed et aegritudinis et reliquorum animi morborum una sanatio est, omnis opinabilis esse et uoluntarios ea reque suscipi, quod ita rectum esse uideatur".

("Mas tanto do desgosto como das restantes doenças da alma há uma única cura: /saber/ que tudo é conjectural e que os

---

estoicismo, sábio é aquele que domina até as próprias paixões (cf. o quinto dos Paradoxa Stoicorum, pp.32-36).

/homens/ de livre proceder estão tomados então por essa realidade, porque assim pareça ser correto" - Id.IV,38,83.)

Até das paixões que eventualmente o reprimam, o homem conseguirá tornar-se senhor, pois também elas são analisáveis pela razão. Daí apresentar-se expressiva, quanto ao problema da liberdade de decisão, a frase "omnis opinabilis esse". Tudo passa aí a ser passível de conjectura, de opinião, e enfim de análise por parte do homem.

No quinto livro das Tusculanae, pode-se chegar à conclusão de que a virtude, por si só, traz uma verdadeira liberdade. A virtude, perfeição da razão, é a perfeição consequentemente do homem; e o homem virtuoso é o sábio, que de si mesmo faz depender o que lhe convém

"Qui autem poterit esse celsus et erectus et ea quae homini accidere possunt omnia parua ducens, qualem sapientem esse uolumus, nisi omnia sibi in se posita censebit"?

("Quem então poderá ser elevado e altivo, julgando pequenos esses acidentes todos que ao homem podem ocorrer - tal como queremos seja o sábio -, se não considerar que depende de si tudo o que lhe interessa?" - Id.V,14,42.)

Verificamos, em conclusão, a partir do "conhecer-se a si mesmo" e da distinção entre "matéria" e "alma" do primeiro livro, que os demais livros das Tusculanae apresentam pontos relacionáveis com o tema da liberdade: as partes racional e não-racional da alma, a relação

entre "liberdade" e "razão", a consciência como juíza dos atos de cada um (livro II); a sujeição do homem a emoções naturais, a tristeza aos poucos afastada pela reflexão (livro III); a superioridade do sábio, quanto às paixões, a incompatibilidade da virtude com as paixões, a virtude relacionada também com um ajustar-se à vida, a conjectura acerca de todas as coisas (livro IV); a perfeição do homem baseada na virtude (livro V).

A idéia básica das Tusculanae, quanto ao tema da liberdade, é a de que a liberdade interior - e conseqüentemente o poder de ação livre e soberana - se adquire com o conhecimento. O homem tem naturalmente suas emoções; no entanto, torna-se sábio e poderoso até para dominá-las, quando, aperfeiçoando a razão, atinge a virtude. É neste sentido, o de homem-senhor-de-si-mesmo, que dizemos poderem relacionar-se com o tema da liberdade assuntos básicos das Tusculanae tais como "parte racional da alma" e "virtude" por exemplo.

De natura deorum (Sobre a natureza dos deuses).

Nesta obra Cícero põe em cena três personagens, Veleio, Balbo e Cota, que dissertam mais especificamente sobre assunto de ordem religiosa: Veleio toma por base a doutrina de Epicuro; Balbo, a dos estóicos; Cota, a da nova Academia.

No primeiro livro, Veleio expõe teorias de diversos filósofos, e em especial a de Epicuro, sobre os deuses e sobre moral (De natura deorum I,8-20); em seguida (I,21-44), o probabilista Cota passa a questioná-las. Por intermédio da fala de Cota, Cícero critica então a teoria epicúrea da declinação dos átomos, muito relacionada com o problema do livre-arbítrio:

"Velut Epicurus cum uideret, si atomi ferrentur in locum inferiorem suo pte pondere, nihil fore in nostra potestate, quod esset earum motus certus et necessarius, inuenit quo modo necessitatem effugeret, quod uidelicet Democritum fugerat, ait atomum, cum pondere et grauitate directo deorsum feratur, declinare paululum. Hoc dicere turpius est quam illud, quod uult, non posse defendere".

("Como assim visse que nada haveria de estar em nosso poder se os átomos pelo próprio peso fossem levados para baixo - porque lhes seria certo e necessário o movimento -, Epicuro imaginou de que modo se esquivaria à fatalidade - o que evidentemente escapara a Demócrito -

/e/ disse que o átomo, embora pelo peso e gravidade seja levado diretamente de cima para baixo, declina um pouco. Dizer isso é mais vergonhoso que não poder defender aquilo que ele quer" - Nat.I,25.)

O texto parece propositadamente irônico; demonstra-o bem a frase "quod uidelicet Democritum fugerat", onde o advérbio "uidelicet" ("evidentemente") está empregado com esse tom<sup>(42)</sup>. Mas quanto à crítica propriamente, a palavra-chave de toda ela é "inuenit" ("Epicurus inuenit quo modo necessitatem effugeret"). Com este "inuenit", com a acepção de "imaginou" ou "inventou", Cícero toca o ponto vulnerável da controvertida teoria. Pois "Epicuro imaginou" quer dizer "Epicuro elaborou por mera concepção dele próprio, mas sem a necessária base experimental, uma solução". A crítica ciceroniana se justifica na medida em que não há, dentro

---

(42) C.Appuhn traduz apenas "Démocrite n'avait pas vu cela", e, em nota, observa que Demócrito não tinha necessidade de ver no seu sistema uma dificuldade (como explicar o encontro dos átomos que se movem todos em linhas paralelas e com a mesma rapidez) existente apenas no sistema de Epicuro: "Não tendo, em Demócrito, propriedades físicas mas somente caracteres matemáticos, os corpúsculos indivisíveis diferem pela configuração, posição e ordem em que são dispostos; não há neles nenhuma tendência a se mover num sentido determinado, em direção ao baixo como diz Epicuro, o que é absurdo aliás, visto que essas noções de baixo e de alto são todas relativas e implicam a existência da Terra. Para Demócrito o movimento, um movimento em forma de turbilhão, não tem começo, e a direção seguida a cada instante por um átomo depende dos choques que ele sofreu". Ainda na mesma nota, o crítico conclui: "De resto, o mecanismo de Demócrito devia excluir toda contingência. Epicuro, por razões de ordem moral, tinha necessidade de introduzir indeterminação nos movimentos dos corpúsculos elementares a fim de edificar em seguida uma teoria do livre-arbítrio". (Cf. C.Appuhn, Cicéron - De la nature des dieux, p.357, nota 92.)



dos limites do conhecimento humano - limitado, porque baseado só na experiência<sup>(43)</sup> -, uma causa para o pretendido desvio atômico, e nem uma comprovação experimental que o justifique. Assim considerada, a teoria revela-se, pois, gratuita, passando a ser mera ficção, sem valor científico; daí, ela não afasta a idéia do fatalismo nem justifica a do livre-arbítrio<sup>(44)</sup>.

No segundo livro do De natura deorum, vemos a teologia estóica exposta por Balbo, cujo discurso trata da existência dos deuses (II,2-28) e da providência divina que governa o mundo (II,29-65). Em II,5, Balbo apresenta as causas pelas quais, segundo Cleantes, se explica a idéia da existência dos deuses: a possibilidade de conhecimento antecipado do futuro ("ex praesensione rerum futurarum", "a partir da previsão dos fatos futuros"); o compreender que é destinada a nós a abundância de bens ("commoditatum complurium copia", "a abundância de numerosas comodidades") da natureza; o terror que fenômenos da natureza, calamidades e catástrofes, provocam nos homens, fazendo-os admitir a existência de um poder divino superior ("quibus exterriti homines uim quamdam esse caelestem et diuinam suspicati sunt", "pelos quais os apavorados ho-

---

(43) Sobre a experiência como base do conhecimento humano, queira ver a nota 14, pp.146-7.

(44) Mas analisamos também, mais adiante (pp. 150-63), a possibilidade, não considerada por Cícero, de coerência da teoria de Epicuro.

mens conjeturam existit aliqua força celeste e divina"); a ordem reinante no universo ("quartam causam esse, eamque uel maximam, aequabilitatem motus conuersionumque caeli, solis, lunae, siderumque omnium distinctionem, uarietatem, pulchritudinem, ordinem, quarum rerum aspectus ipse satis indicaret non esse ea fortuita", "/Cleantes disse/ ser a quarta causa, /e/ essa a maior, a uniformidade de movimento e circulação do céu, do sol, da lua, e dos agrupamentos todos dos astros a distinção, variedade, beleza, ordem, das quais coisas a própria visão suficientemente indicaria não haver aí fatos fortuitos"). Esta última causa, certamente a mais importante ("uel maximam"), leva Balbo a apresentar em seguida (II,6), sobre o mesmo assunto, a argumentação de Crisipo:

"Chrysippus quidem, quanquam est acerrimo ingenio, tamen ea dicit, ut ab ipsa natura didicisse, non ut ipse reperisse uideatur. 'Si enim', inquit, 'est aliquid in rerum natura, quod hominis mens, quod ratio, quod uis, quod potestas humana efficere non possit, est certe id, quod illud efficit, homine melius. Atqui res caelestes omnesque eae, quarum est ordo sempiternus, ab homine confici non possunt; est igitur id, quo illa conficiuntur, homine melius. Id autem quid potius dixeris, quam deum? etenim si di non sunt, quid esse potest in rerum natura homine melius? In eo enim solo ratio est, qua nihil potest esse praestantius. Esse autem hominem, qui nihil in omni mundo melius esse quam se putet, desipientis arrogantiae

est. Ergo est aliquid melius, Est igitur profecto Deus".

("Crisipo decerto, embora de inteligência muito penetrante, parece todavia ter aprendido a partir da própria natureza, /e/ não ter descoberto a partir de si mesmo, estas coisas que ele diz. 'Se com efeito', diz ele, 'na natureza das coisas existe algo que a mente do homem, a razão, a força, o poder humano não possa reproduzir, certamente o que produz isso é melhor que o homem. Ora, os corpos celestes e todos aqueles de ordem invariável não podem ser /obras/ executadas pelo homem; aquele /ser/, portanto, pelo qual /tais obras/ são executadas, é melhor que o homem. De que, então, se terá de preferência chamado esse /ser/ senão de Deus? Efetivamente, se os deuses não existem, que pode haver melhor que o homem, na natureza das coisas? Neste só, com efeito, está a razão, da qual nada pode ser mais excelente<sup>(45)</sup>. Porém é de tola arrogância ser o homem que julgue nada haver em todo o mundo melhor que ele mesmo. Logo, há algo melhor. É então, certamente, Deus'".)

No terceiro livro do De natura deorum, Cota vai combater essas opiniões. Antes, porém, ele manifesta a sua crença nos deuses

---

(45) "In eo enim solo ratio est, qua nihil potest esse praestantius": pensamento estoíco constante também em De legibus I,7,22-23 (cf. nota 9, pp. 27-28 ).

e nas cerimônias religiosas<sup>(46)</sup>. Atendo-se aos costumes religiosos tradicionais, e à religião propriamente, Cota toma de início uma atitude de "bom político" ao distinguir a filosofia especulativa de busca do conhecimento, por um lado, e os costumes e necessidades da vida cotidiana, por outro<sup>(47)</sup>. Para ele, a busca do conhecimento não implica necessariamente desprezo pela fé religiosa.

Ao refutar os argumentos estóicos, Cota procura definir bem o assunto em discussão. Daí, sobre o que diz Cleantes a respeito da formação, na alma humana, da noção dos deuses, conforme expôs Balbo, Cota concede que muitos se perturbam com os fenômenos naturais e cataclismos, atribuindo-os, quando ocorrem, à vontade dos deuses - mas observa não ser o problema saber se há pessoas crentes na existência dos deuses, mas antes ser essa existência mesma a questão<sup>(48)</sup>.

---

(46) De natura deorum III,2: "Ego uero eas defendam semper semperque defendi; nec me ex ea opinione, quam a maioribus accepi de cultu deorum immortalium, ullius unquam oratio aut docti aut indocti mouebit" ("Quanto a mim, defendê-las-ei sempre e sempre /as/ defendi; e o discurso de algum douto ou ignorante não me tirará alguma vez dessa opinião que recebi de antepassados sobre o culto dos deuses imortais").

(47) Dirigindo-se a Balbo, Cota diz: "A te enim philosopho rationem accipere debeo religionis, maioribus autem nostris etiam nulla ratione reddita credere" ("De um filósofo como tu certamente devo acolher uma explicação racional da religião; em nossos antepassados, porém, mesmo sem alguma explicação racional dada, devo crer" - Id., ibid.).

(48) Id. III,7: "De perturbationibus celestibus et maritimis et terrenis non possumus dicere, cum ea fiant, non esse multos qui illa metuant et a dis immortalibus fieri existiment. Sed non id quaeri-

A argumentação de Crisipo, apresentada por Balbo em II,6 (pp.66-67), sofre também a crítica de Cota, que sugere poderem ter os movimentos bem ordenados dos astros uma causa natural:

"Vide, quaeso, si omnes motus omniaque, quae certis temporibus ordinem suum conseruant, diuina dicimus, ne tertianas quidem febres et quartanas diuinas esse dicendum sit, quarum reuersione et motu quid potest esse constantius? Sed omnium talium rerum ratio reddenda est. Quod uos cum facere non potestis, tanquam in aram confugitis ad deum".

("Considera, peço-te, se denominamos divinos todos os movimentos e todas as coisas que em tempos determinados conservam sua ordem, por que se não devam denominar divinas também as febres terças e quartãs? que pode ser mais constante que o retorno delas? Mas de tais coisas todas uma explicação racional pode ser dada. Quando não podeis fazê-lo, recorreis a um deus, como a um altar" - Id. III,10.)

---

tur, sintne aliqui, qui deos esse putent; di utrum sint necne quaeritur". ("Sobre as perturbações celestes, marítimas e terrenas, não podemos dizer, quando essas coisas ocorrem, não haver muitos que as temam e considerem que ocorram da parte dos deuses imortais. Mas não se procura saber isto, se há alguns que crêem existirem os deuses; procura-se saber se os deuses existem ou não.") Note-se aí, mais uma vez, a distinção entre crença e busca do conhecimento.

Parece mais aceitável considerar que os movimentos ordenados dos astros e outras maravilhas do universo podem ter uma explicação a partir da própria natureza ("omnium talium rerum ratio red-  
denda est"). Não conhecendo tal explicação, o homem não vai, por isso, ter de admitir a idéia de um ente superior como causa dos fenômenos físicos - hipótese que significaria, antes de tudo, inventar uma explicação gratuita. Assim considerado, o trecho sugere conveniente evitar o dogmatismo. Quando se recorre à idéia de um deus criador como explicação do que não se consegue explicar sem recorrer ao sobrenatural, não se está explicando mas sim dogmatizando. Ao apontar esse dogmatismo dos estóicos ("quod uos cum  
facere non potestis, tanquam in aram confugitis ad deum"), Cota mostra o ponto exato da falha da argumentação estóica.

Vemos então, em suma, que a conclusão de Crisipo apresentada em II,6 "res caelestes omnesque eae, quarum est ordo sempiternus, ab homine confici non possunt; est igitur id, quo illa conficiuntur, homine melius" (pp.66-67) não pode ser apresentada como prova inquestionável da existência de um ente superior ao homem. A grandiosidade e ordem reinantes no universo não implicam necessariamente a ação de um deus<sup>(49)</sup>.

---

(49) Em obra modelada sobre o De natura deorum - os Dialogues concerning natural religion -, David Hume mostra, por meio de sua personagem Filo, a falta de validade do chamado argumento do desígnio (causa final), segundo o qual a ordem reinante no universo provaria a existência de um deus como agente criador. Uma das objeções de Filo ao argumento do desígnio relaciona-se com a experiência que

Outra parte importante da refutação aos estóicos vai contra a doutrina estóica da providência divina. Neste sentido, Cota apresenta, em III,37, a opinião do filósofo Diágoras:

"At Diagoras, cum Samothraciam uenisset, Atheos ille qui dicitur, atque ei quidam amicus: 'Tu, qui deos pu-

---

temos da matéria, conforme se lê na parte VIII dos Dialogues, pp. 52-53: "Motion, in many instances, from gravity, from elasticity, from eletricity, begins in matter, without any known voluntary agent; and to suppose always, in these cases, an unknown voluntary agent is mere hypothesis and hypothesis attended with no advantages. The beginning of motion in matter itself is as conceivable 'a priori' as its communication from mind and intelligence". ("O movimento, em muitos casos, a partir da gravidade, da elasticidade, da eletricidade, começa na matéria, sem nenhum agente voluntário conhecido; e supor sempre, nestes casos, um agente voluntário desconhecido, é mera hipótese, e hipótese que não apresenta vantagem alguma. O início do movimento na matéria é ele mesmo tanto concebível 'a priori', como sua comunicação a partir de uma mente e inteligência.") A experiência que temos da matéria é a de uma agitação perpétua (id., p.53): "And whatever the causes are, the fact is certain that matter is and always has been in continual agitation, as far as human experience or tradition reaches" ("E qualquer que sejam as causas, o fato é certo: que a matéria está e sempre tem estado em agitação contínua, até onde a experiência humana ou tradição alcança"); daí, podemos considerar a possibilidade de atribuir à matéria uma determinada força de organização, a partir de um suposto caos original, organização esta que explicaria toda a sabedoria aparente que existe no universo (id., p. 54): "May we not hope for such a position or rather be assured of it from the eternal revolutions of unguided matter; and may not this account for all the appearing wisdom and contrivance which is in the universe?" ("Tendo em vista as revoluções eternas da matéria sem direção, não podemos esperar por tal posição, ou antes ser assegurados disso? e não pode isso explicar por toda a aparente sabedoria e plano que existe no universo?"). Em suma, podemos resumir a argumentação humeana desta maneira: pela experiência que temos do mundo, vemos que a matéria está em agitação constante; daí, por que não podemos considerar como inerente à matéria uma determinada força, além da força de movimento que ela já tem, que lhe possibilite desenvolver-se, a partir do que se presume ter sido um caos inicial, até atingir uma ordem que explique toda a sabedoria e todo plano bem ordenado do universo? Esta hipótese, natural, parece preferível à de um deus sobrenatural - hipótese estoutra inverificável.

tas humana negligere, nonne animaduertis ex tot tabulis pictis, quam multi uotis uim tempestatis effugerint in portumque salui peruenerint?' - 'Ita sit', inquit, 'illi enim nusquam picti sunt, qui naufragia fecerunt, in marique perierunt'. Idemque, cum ei nauiganti uectores, aduersa tempestate timidi et perterriti dicerent non iniuria sibi illud accidere, qui illum in eandem nauem recepissent, ostendit eis in eodem cursu multas alias laborantes quaesiuitque num etiam in iis nauibus Diagoram uehi crederent".

("Como Diágoras, aquele que é chamado o Ateu, tivesse vindo à Samotrácia, um certo amigo /perguntou/: 'Tu que pensas que os deuses não cuidam dos assuntos humanos, porventura não notas, a partir de tantas pinturas, que muitos por votos tenham da força da tempestade escapado e tenham chegado salvos ao porto?' - 'Assim seja', disse /Diágoras/, 'mas certamente em parte nenhuma foram pintados aqueles que naufragaram e pereceram no mar'. E o mesmo /Diágoras/, quando a ele, que navegava, uns tripulantes sem coragem e apavorados com uma tempestade adversa dissessem que aquilo lhes ocorria com justiça por o terem recebido na mesma nau, mostrou-lhes no mesmo curso muitas outras /naus/ periclitantes, e perguntou se eles criam que também naquelas naus um Diágoras fosse transportado.")



Nesses episódios, ao negar sarcasticamente a idéia de deuses interferindo nos acontecimentos do mundo, Diágoras, em sua zombaria, dá a entender como mais aceitável a idéia de contingência.

Para finalizar nossa análise do De natura deorum, observamos que no diálogo todo o procedimento de Cota, conseqüente com a doutrina da nova Academia, tem por base a idéia de que qualquer conhecimento possível advém da experiência. A experiência do homem é uma experiência do mundo; daí apoiar-se Cota em um naturalismo, rejeitando soluções sobrenaturais e combatendo o politeísmo popular<sup>(50)</sup>.

Dos livros do De natura deorum, as partes aqui vistas constituem pequenos trechos, em que assuntos como o da teoria da declinação dos átomos, da causa da harmonia do universo, e da hipótese da providência divina, se relacionam direta ou indiretamente com o problema do livre-arbítrio. Veremos adiante mais alguns aspectos desses assuntos e de outros relacionados, desenvolvidos também no De diuinatione e no De fato, em conclusão ao que podemos denominar de trilogia filosófico-moral-religiosa das obras de Cícero.

---

(50) Cremos ser por causa desse combate ao politeísmo, ou seja, à religião oficial então de Roma, que Cícero diz no final da obra, em III,40, inclinar-se para a opinião do estóico Balbo, e não para a do acadêmico Cota: "Haec cum essent dicta, ita discessimus, ut Velleio Cottae disputatio uerior, mihi Balbi ad ueritatis similitudinem uideretur esse propensior" ("Após proferidas as palavras, separamo-nos, sendo que a Velleio mais verdadeira a de Cota, a mim a de Balbo à semelhança da verdade mais propensa a exposição parecesse ser"). Pode-se considerar uma atitude política a posição de Cícero: a religião popular, como instituição romana, devia ser preservada.

De diuinatione (Sobre a adivinhação).

Os dois livros do De diuinatione apresentam dois interlocutores, Cícero e seu irmão Quinto. No primeiro livro, Quinto expõe argumentos favoráveis à adivinhação; no segundo, Cícero contra-ataca, demonstrando impossível o conhecimento antecipado de acontecimentos<sup>(51)</sup>. Considerando esse assunto, pode-se dizer que de maneira geral o De diuinatione dá seqüência ao De natura deorum, e é depois seguido pelo De fato<sup>(52)</sup>.

---

(51) Ao negar o conhecimento antecipado de fatos futuros, Cícero parece entrar em contradição, se considerarmos o que ele escreve em obra anterior, em De legibus II,13,32: "Diuinationem, quam Graeci μαντικὴν appellant, esse sentio, et huius hanc ipsam partem, quae est in auibus ceterisque signis, esse disciplinae nostrae. Si enim deos esse concedimus eorumque mente mundum regi, et eosdem hominum consulere generi, et posse nobis signa rerum futurarum ostendere, non uideo cur esse diuinationem negem". ("Sinto que existe uma /arte de/ adivinhação - que os gregos chamam de μαντικὴ -, e dela esta parte mesma que está nas aves e demais presságios de nossa ciência. Se com efeito concedemos que existem deuses, e que o mundo é regido pela mente deles, e que esses mesmos /deuses/ se interessam pela raça humana, e que eles podem mostrar-nos sinais de acontecimentos futuros, não vejo por que negaria eu que a adivinhação exista.") Vemos que, movido por objetivos político-sociais, ao que parece, no De legibus, Cícero aceita as superstições; mas escrevendo agora somente como filósofo, no De diuinatione, vai rejeitá-las. Notemos porém, a favor de Cícero, que o texto do De legibus não parece indicar uma posição firme; expressões como "sentio" e "non uideo cur" não são afirmações categóricas e radicais.

(52) Em De diuinatione II,1, Cícero cita as três obras de sua autoria: "Tres libri perfecti sunt de natura deorum, in quibus omnis eius loci quaestio continetur. Quae ut plane esset cumulateque perfecta, de diuinatione ingressi sumus his libris scribere; quibus, ut est in animo, de fato si adiunxerimus, erit abunde satisfactum toti huic quaestioni". ("Três livros foram completados Sobre a natureza dos deuses, nos quais está contida, deste ponto, toda a questão. Para que esta tivesse sido clara e plenamente acabada, Sobre a adivinhação temos começado a escrever nestes livros; a estes, como /nos/ está no ânimo, se tivermos juntado o Sobre o destino,

Com base na doutrina estóica, Quinto considera: existem deuses, e, se existem deuses, existem também homens que têm o poder da adivinhação ("si di sint, esse qui diuinent" - De diuinatione I,5); há duas espécies de adivinhação, a da arte (conhecimento científico) e a da natureza ("duo sunt enim diuinandi genera, quorum alterum artis est, alterum naturae" - I,6). A do conhecimento científico pode basear-se em conjetura ou em observação continuada; a da natureza, em sonhos ou inspiração de alguém que esteja em êxtase (53).

Consideradas essas idéias, deve-se concluir que tudo está determinado. Daí a forte definição de destino apresentada por Quinto em I,55:

"Fatum autem id appello quod Graeci εἰμαρμένον, id est

---

terá sido abundantemente satisfeita toda esta questão.") Relacionando-se entre si, temas como "existência dos deuses", "providência divina no governo do mundo", "adivinhação", "determinismo", "destino" e "livre-arbítrio" perpassam com maior ou menor intensidade por cada uma dessas três obras. A "existência de deuses que conheçam o futuro" implica a "possibilidade da adivinhação"; esta implica "determinismo", e, conseqüentemente, "destino". Mas a negação total ou em parte desses conceitos pode levar à idéia de contingência, e, daí, de livre-arbítrio, que é o objetivo final de Cícero.

(53) De diuinatione I,18: "Est enim ars in iis, qui nouas res coniectura persequuntur, ueteres obseruatione didicerunt. Carent autem arte ii, qui non ratione aut coniectura obseruatis ac notatis signis, sed concitatione quadam animi aut soluto liberoque motu futura praesentiunt". ("Há conhecimento científico naquelas /adivinhações/ que perseguem por conjetura novos fatos, /e/ aprenderam, por observação, velhos. Carecem porém de conhecimento científico as

ordinem seriemque causarum, cum causa causae nexa rem ex se gignat. Ea est ex omni aeternitate fluens ueritas sempiterna. Quod cum ita sit, nihil est factum, quod non futurum fuerit, eodemque modo nihil est futurum, cuius non causas id ipsum efficientes natura contineat. Ex quo intelligitur ut fatum sit non id quod superstitiose sed id quod physice dicitur, causa aeterna rerum, cur et ea, quae praeterierunt, facta sint et, quae instant, fiant, et quae sequuntur futura sint".

("Chamo de destino o que os gregos /chamam de/ εἰμαρμένη, isto é, a ordem e série de causas, quando uma causa ligada à outra gera de si um efeito. Esta é a verdade eterna decorrente de toda a eternidade. Como isso assim seja, nada aconteceu que não tenha devido acontecer; e do mesmo modo nada de que a natureza não contenha as causas disso mesmo determinantes haverá de acontecer. Daí se entende que o destino seja o que se diz não de maneira supersticiosa, mas de maneira natural: a causa eterna das coisas, porque tanto o que é pretérito ocorreu, quanto o que é presente ocorre, e o que se segue haverá de ocorrer.")

---

que pressentem futuros não por razão ou conjetura a partir de sinais observados e anotados, mas por uma certa excitação de ânimo ou por um solto e livre movimento.") Quinto inclui fenômenos naturais, astrologia, augúrios, auspícios, portentos e prodígios entre as adivinhações da arte (científicas); sonhos e profecias feitas por videntes e profetas ou por pessoas em êxtase, entre as da natureza.

A argumentação indica, em resumo, que o que acontece é o que foi obrigado a acontecer, e que só acontecerá o que tenha na natureza uma causa eficiente para que aconteça.

Deduz-se daí que quem conhece os elos que ligam uma causa a outra pode prever cada acontecimento futuro, pois conhece os resultados dessas ligações entre as causas. Conseqüentemente, o homem não pode ter liberdade de decisão para construir seu próprio destino; ele pode no máximo "descobrir", seja pela adivinhação da arte, seja pela revelação por um sonho etc., o que vai necessariamente acontecer.

Mais adiante em seu discurso, em I,56, Quinto observa ainda que, mesmo admitido o determinismo ("cum fato omnia fiant"), o homem, por si só, não tem a capacidade de compreender a conexão das causas, pois se a tivesse nunca seria enganado ("nihil eum profecto fallat"). Tal capacidade, só Deus a possui. Quanto ao homem, é-lhe possível, apenas, pressentir acontecimentos futuros ("futura praesentiat") por meio de alguns presságios ("signis quibusdam")<sup>(54)</sup>.

---

(54) De diuinatione I,56: "Qui enim teneat causas rerum futurarum, idem necesse est omnia teneat, quae futura sint. Quod cum nemo facere nisi Deus possit, relinquendum est homini, ut signis quibusdam consequentia declarantibus futura praesentiat". ("Quem tivesse, com efeito, as causas dos acontecimentos futuros conheceria tudo que vai acontecer. Como ninguém, a não ser Deus, possa tal fazer, ao homem deve-se permitir que por certos presságios que manifestam as conseqüências ele pressinta futuros.")

No segundo livro do De diuinatione, após o discurso de Quinto, Cícero passa à réplica. Inicialmente, em II,3, ele registra o anti-radicalismo e antidogmatismo de seu combate à tese estóica.

"Dicendum est mihi igitur ad ea, quae sunt a te dicta, sed ita, nihil ut affirmem, quaeram omnia, dubitans plerumque et mihi ipse diffidens. Si enim aliquid certi haberem, quod dicerem, ego ipse diuinarem, qui esse diuinationem nego".

("Devo pois responder às coisas que foram ditas por ti; mas assim, de maneira a nada afirmar, procurarei investigar tudo, ponderando o tempo todo, e até de mim mesmo tendo desconfiança. Se com efeito algo eu tivesse como certo, o que dissesse, eu próprio adivinharia - eu que nego a adivinhação.")

Com esse método de pesquisa, próprio de um partidário da nova Academia<sup>(55)</sup>, torna-se-lhe fácil apontar a irracionalidade e mesmo o ridículo da crença em adivinhações.

---

(55) No final da obra, em II,72, Cícero reafirma sua posição de filósofo acadêmico, ao dizer a Quinto: "Cum autem proprium sit Academiae, iudicium suum nullum interponere, ea probare, quae simillima ueri uideantur, conferre causas et, quid in quamque sententiam dici possit, expromere, nulla adhibita sua auctoritate, iudicium audientium relinquere integrum ac liberum, tenebimus hanc consuetudinem a Socrate traditam eaque inter nos, si tibi, Quinte frater, placebit, quam saepissime utemur" ("Como então seja próprio da Academia nenhuma opinião sua interpor, aprovar as que mais semelhantes do verdadeiro pareçam, comparar causas e expor o que para cada sentença possa ser dito, não aplicando nenhuma autoridade sua, deixar íntegra e

Como o método, as idéias desenvolvidas por Cícero também seguem de modo geral o raciocínio dos filósofos acadêmicos. É o que se nota, por exemplo, em relação ao problema das causas. Ao negar a adivinhação, Cícero, deixando transparecer que não concede que algo possa ocorrer sem causa, indaga: "Qui potest prouideri, quidquam futurum esse, quod neque causam habet ullam neque notam, cur futurum sit?" ("Como se pode prever o acontecimento de algo que nem causa alguma tem, nem sinal de que vá acontecer?" - II,6), e, ao negar os prodígios, afirma: "Nihil enim fieri sine causa potest; nec quidquam fit, quod fieri non potest" ("Nada, certamente, pode acontecer sem causa; e não acontece algo que não pode acontecer" - II,28).

Em obra posterior, o De fato, Cícero vai mostrar enfaticamente o conceito carneadeano de "causa" como "apenas aquilo que produz o efeito"; vai mostrar ainda como Carnéades concilia essa teoria causal com o conceito de livre-arbítrio (vejam-se em "O ponto fulcral do tema": "A crítica das causas", pp.164-9 ; "A causa do livre-arbítrio", pp.138-49 ).

Continuando a réplica no segundo livro do De diuinatione, Cícero aponta, em II,7, uma contradição entre os estóicos:

---

livre a opinião que deve ser ouvida, conservaremos esse costume transmitido desde Sócrates, e entre nós, se te agradar irmão Quinto, utilizá-lo-emos o mais frequentemente possível").

"Si enim nihil fieri potest, nihil accidere, nihil euenire, nisi quod ab omni aeternitate certus fuerit esse futurum rato tempore, quae potest esse fortuna? Qua sublata, qui locus est diuinationi? quae a te fortuitarum rerum est dicta praesensio. Quamquam dicebas, omnia quae fierent futurae essent, fato contineri. Anile sane et plenum superstitionis fati nomen ipsum. Sed tamen apud Stoicos de isto fato multa dicuntur".

("Se nada, efetivamente, pode ser, nada chegar a acontecer, nada acabar, a não ser aquilo que desde toda a eternidade tenha sido certo haver de acontecer no tempo calculado, que pode ser a /noção de/ fortuna? Suprimida esta /noção/, que fundamento existe para a adivinhação? pois esta foi denominada por ti como a previsão das coisas fortuitas. Aliás, dizias serem abarcadas pelo destino todas as coisas que acontecessem ou deviam acontecer. De velha, sem dúvida, e cheio de superstição é o próprio nome de 'destino'. Contudo, entre os estóicos, muitas coisas se dizem sobre esse 'destino'.")

Em seu fatalismo, os estóicos não admitem a contingência; daí, eles não podem admitir sem inconseqüência acontecimentos fortuitos, ou seja, imprevisíveis. Mas a adivinhação, admitida pelos estóicos, aplica-se a acontecimentos fortuitos ("quae a te fortuitarum rerum est dicta praesensio", lembra Cícero a Quinto). Entre esses dois pontos há uma contradição, pois se tudo acontece por uma necessida-



de natural, por um encadeamento de causas, então não se pode considerar o acaso.

Na verdade, em I,5, Quinto diz exatamente: "...De diuinatione, quae est earum rerum, quae fortuitae putantur, praedictio atque praesensio..." ("...Sobre a adivinhação, que é dessas coisas que se consideram fortuitas, a predição e previsão..."). Não está aí definida a adivinhação como "previsão de coisas fortuitas", mas sim como "de coisas que se consideram fortuitas" ("quae fortuitae putantur"). É provável esteja Quinto, para evitar a contradição com o fatalismo estóico, querendo dizer que na realidade não são fortuitas. Considerada esta possibilidade, pode-se-lhe entender a definição assim: "A adivinhação é a predição e previsão dessas coisas que os homens pensam serem fortuitas, mas não são: estão realmente destinadas a acontecer pelo encadeamento de causas".

Outro aspecto do tema consta em II,17: a prova estóica da adivinhação "si di sunt, est diuination; sunt autem di; est ergo diuination" ("se os deuses existem, existe a adivinhação; ora, os deuses existem; então existe a adivinhação"). Contra tal raciocínio, Cícero apresenta outro oposto, o da improbabilidade da adivinhação:

"Multo est probabilius: Non est autem diuination; non sunt ergo di. Vide quam temere committant, ut, si nulla sit diuination, nulli sint di. Diuination enim perspicue tollitur, deos esse retinendum est".

("É muito mais provável: Não existe, porém, a adivinhação; não existem então os deuses. Vê quão temerariamente eles se precipitam, de modo que, se não existe nenhuma adivinhação, não existe nenhum deus. A adivinhação, na verdade, muito claramente se suprime; deve-se sustentar /no entanto/ que os deuses existem.")

Os estóicos afirmam a existência dos deuses ("sunt autem di"), e a partir daí justificam, por consequência, a existência da adivinhação ("est ergo diuinitio"). Mas o raciocínio pode ser visto de outro modo; nada impede desenvolvê-lo a partir do problema da adivinhação: se esta não existe, como é mais provável ("multo est probabilius: non est autem diuinitio"), então não poderá haver deuses ("non sunt ergo di").

A conclusão a que se pode chegar é que tanto deste modo, a partir da adivinhação, como do outro, a partir da existência dos deuses, a relação pretendida é gratuita. O raciocínio estóico "si di sunt, est diuinitio; sunt autem di; est ergo diuinitio" não prova nada, porque uma coisa aí não tem de estar obrigatoriamente relacionada com a outra. Considerar a existência dos deuses não implica necessariamente considerar a existência da adivinhação, assim como considerar a impossibilidade da adivinhação não implicaria considerar a inexistência dos deuses.

Por essas considerações, a oração "deos esse retinendum est" nos aparece com valor de adversativa. "Deve-se sustentar que os

deuses existem" é, no contexto, uma afirmação contrastante com o raciocínio desenvolvido a partir do problema da adivinhação. Daí a nossa tradução "suprime-se muito claramente a adivinhação; deve-se sustentar, no entanto, que os deuses existem" da frase conclusiva "diuinatio enim perspicue tollitur, deos esse retinendum est". E até é possível interpretar como concessiva a primeira oração, traduzindo-se "embora se suprima muito claramente a adivinhação, deve-se considerar que os deuses existem". A ironia final contra os estóicos, cuja doutrina admite a existência dos deuses<sup>(56)</sup>, é tão clara que dispensa, nesse trecho ciceroniano, uma ou outra conjunção que o autor poderia empregar<sup>(57)</sup>.

Conforme a análise que faz desses pontos do estoicismo, Cícero revela-se muito expressivamente, no segundo livro do De diuinatione, como discípulo da nova Academia de Carnéades. Por isso ele rejeita as relações gratuitas entre uma coisa e outra. Vimos acima, na crítica à prova estóica da adivinhação, que seu método de análise não parte da afirmação mas sim da probabilidade de um conhecimento; é o método que ele se propôs ao iniciar sua réplica, em II, 3 (p.78).

---

(56) Para afirmar a existência dos deuses, Zenão de Chipre usou esta demonstração: "A veneração dos deuses é razoável. Não seria razoável venerar seres que não existem. Logo, os deuses existem". (Cf. Sextus Empiricus, Aduersus Mathematicos IX.133, apud Wilhelm Nestle: Historia del espíritu griego, p.251.) Conforme Wilhelm Nestle (op.cit., p.252), temos aí na verdade uma suposta demonstração, de caráter sofístico, porque pressupõe já o que se há de demonstrar.

(57) Em sua tradução desse período, Charles Appuhn acrescenta uma conjunção: "La divination n'existe pas, cela est clair, mais il faut conserver les dieux". (Cf. C.Appuhn, Cicéron - De la divination - Du destin - Académiques, p.155.)

De officiis (Sobre os deveres).

Versando sobre o que é moralmente bom, esta obra apresenta uma série de regras de conduta.

De seu primeiro livro, distinguimos aqui os conceitos: a filosofia deve transmitir algum preceito do dever (De officiis, I,2); a justiça consiste em não prejudicar a ninguém, e em servir ao interesse comum (I,10). São verdadeiras regras para o cidadão que deseja alcançar o "supremo bem", que é a virtude, já definida em De finibus V,14, como "acabamento da razão", conforme vimos (p.53, nota 38). Se a virtude pressupõe escolha - faculdade inerente a cidadãos livres, que podem escolher ser virtuosos e adaptar-se voluntariamente às regras sociais e às leis do Estado -, pode-se considerar então, implícita em todos esses conceitos, uma relação entre "regras de conduta social", "supremo bem (a virtude)" e "livre-arbítrio". Os deveres destinam-se, assim, ao cidadão que deseja atingir o supremo bem, isto é, ao cidadão com liberdade interior, que às leis se vai submeter por vontade própria, porque assim considera bom à ordem social.

Reforçando os princípios de liberdade de escolha, Cícero explica, no segundo livro do De officiis, o probabilismo que ele segue em filosofia:

"Nos autem, ut ceteri alia certa, alia incerta esse dicunt, sic ab his dissentientes, alia probabilia, contra,

alia non probabilia esse dicimus. Quid est igitur,  
quod me impediat ea, quae mihi probabilia uideantur,  
sequi; quae contra, improbare atque affirmandi arro-  
gantiam uitare, fugere temeritatem, quae a sapientia  
dissidet plurimum? Contra autem omnia disputatur a  
nostris, quod hoc ipsum probabile elucere non posset,  
nisi ex utraque parte causarum esset facta contentio".

("Nós, porém, quando os demais dizem que umas coisas são certas, outras incertas, assim dissentindo desses, dizemos que umas coisas são prováveis, outras ao contrário não-prováveis. Que há então que me impeça seguir aquelas coisas que me pareçam prováveis? /que me impeça/ rejeitar aquelas em sentido contrário? e evitar a arrogância de afirmar? /e/ fugir da temeridade, que difere muitíssimo da sabedoria? Ora, os nossos discutem sobre todas as coisas, porque esse provável mesmo não poderia elucidar-se, se uma comparação não houvesse sido feita, dos motivos, de uma e outra parte" - II,2.)

O filósofo não deve afirmar, mas sim admitir ou não a probabilidade ("alia probabilia, contra, alia non probabilia esse dicimus") de alguma coisa. Nem por isso se vê impedido de seguir o provável ("quae probabilia uideantur") e rejeitar o improvável ("quae contra improbare"), conforme lhe pareça. Este é um método que valoriza a liberdade de investigação, admitindo para o filósofo um certo ecletismo, pois a escolha do provável supõe a aprecia-

ção de diferentes opiniões e de diferentes doutrinas filosóficas. É o método, enfim, da nova Academia de Carnéades, anteriormente exposto em Academica priora, a partir de II,31, conforme vimos (pp.45-46).

O terceiro livro do De officiis - em especial sobre o conflito entre o útil e o honesto<sup>(58)</sup> - não apresenta algum trecho mais, para a nossa investigação do tema da liberdade em Cícero.

---

(58) Os dois primeiros livros do De officiis baseiam-se em obra homônima do filósofo grego Panécio; o terceiro, entretanto, é mais original (cf. J.Chevalier, Histoire de la pensée, p.502; P. Boyancé, "Les méthodes de l'histoire littéraire - Cicéron et son oeuvre philosophique", R.E.L., XIV, p.308).

Tratados que não exploram o tema: "De senectute", "De amicitia".

Em De Senectute (Sobre a velhice), Cícero põe em cena Catão o Velho dissertando sobre a velhice, e, como mais dois interlocutores, mas com poucas falas, Cipião e Lélio. A respeito do tema da liberdade em oposição à fatalidade, não há nessa obra trecho algum que possa servir para a continuação de nossa análise. Apenas uma referência à "liberdade interior" é o que se pode depreender quando, em sua primeira fala, Catão, respondendo a uma observação de Cipião, expõe a razão de lhe não parecer fardo pesado a velhice:

"Rem haud sane difficilem, Scipio et Laeli, admirari uidemini. Quibus enim nihil est in ipsis opis ad bene beateque uiuendum, iis omnis aetas grauis est; qui autem omnia bona a se ipsi petunt, iis nihil malum potest uideri quod naturae necessitas adferat". ("Coisa absolutamente nada difícil, Cipião e Lélio, pareceis admirar. Na verdade àqueles que em si próprios nenhum recurso têm para viver bem e com felicidade, toda idade é pesada; àqueles porém que procuram todos os bens a partir de si próprios, nada que uma necessidade da natureza traga pode parecer um mal" - De senectute II, 4.)

Tais conceitos, próprios da filosofia antiga, dão uma idéia

de liberdade interior, no sentido de que os homens assim auto-suficientes ("quí autem omnia bona a se ipsi petunt") bastam a si mesmos, têm em si mesmos o de que necessitam, e não vêem mal algum em tudo que lhes pode ocorrer ("is nihil malum potest uideri quod naturae necessitas adferat").

Os homens interiormente livres seguem apenas a natureza:

"In hoc sumus sapientes, quod naturam optumam ducem  
tamquam deum sequimur eique paremus".

("Nisto somos sábios: porque à natureza, o melhor guia, tal qual a um deus seguimos; e a ela nos submetemos" - Id. II,5.)

A exemplo do De senectute, o De amicitia (Sobre a amizade), tratado sobre o valor da amizade, também nenhum trecho taz relacionado com os temas destino e liberdade, no sentido como vimos analisando. Do De amicitia pode-se apenas inferir um conceito de franqueza, e daí de liberdade pessoal de decisão, quando Lélío, um dos interlocutores, indica aos demais, Fânio e Múcio, as qualidades da verdadeira amizade:

"Haec igitur prima lex amicitiae sanciat, ut ab amicis honesta petamus, amicorum causa honesta faciamus, ne expectemus quidem, dum rogemur, studium semper adsit, cunctatio absit, consilium uero dare audeamus libere".



("Seja então sancionada esta primeira lei da amizade: que dos amigos peçamos coisas honestas, por causa dos amigos façamos coisas honestas, nem sequer esperemos até que sejamos solicitados; que sempre esteja presente /nossa/ dedicação, ausente a hesitação; que então, com franqueza, ousemos dar um conselho" - De amicitia XIII,44.)

Proporcionando franqueza e liberdade de ação entre amigos, tais qualidades se resumem na honestidade ("ut ab amicis honesta petamus, amicorum causa honesta faciamus"). Assim, com essa honestidade, nunca se induz um amigo a agir contra a consciência, e, portanto, contra a liberdade interior de decisão.

Vemos, em suma, que no De amicitia a idéia de "franqueza e liberdade entre amigos" pode ser considerada no máximo como um aspecto particular do tema mais amplo "liberdade em oposição à fatalidade como característica da ação do homem". A respeito deste tema mais amplo, propriamente, a obra nada apresenta.

De inuentione (Sobre a invenção).

Baseado nos princípios gregos da arte oratória, este tratado é obra de juventude, tendo sido publicado em 86 a.C. aproximadamente<sup>(59)</sup>. O próprio Cícero, anos mais tarde, referir-se-lhe-ia desdenhosamente com os adjetivos "inchoatus" e "rudis", no De oratore (55 a.C.), tratado também sobre teorias oratórias, mas mais bem acabado e mais original<sup>(60)</sup>.

O De inuentione trata da invenção, em sentido retórico: a arte de achar e elaborar lugares-comuns ("loci communes"), ou seja, idéias e argumentos para a composição do discurso. Mas já aparecem nesta obra dois problemas filosóficos a serem desenvolvidos posteriormente no De fato: os estudos sobre "causa" e "necessidade", que passamos a analisar a seguir<sup>(61)</sup>.

---

(59) Cf. L.Laurand, "Pour la lecture de Cicéron", R.E.L., III, p.61.

(60) Em De oratore I,2, Cícero diz a seu irmão Quinto: "Vis enim, ut mihi saepe dixisti, quoniam quae pueris, aut adolescentulis nobis ex commentariolis nostris inchoata ac rudia exciderunt, uix hac aetate digna, et hoc usu, quem ex causis, quas diximus, tot tantisque consecuti sumus, aliquid iisdem de rebus politius a nobis perfectiusque proferri" ("Queres com efeito, como muitas vezes me tens dito, que, sobre os mesmos assuntos, algo mais bem acabado e mais perfeito seja por nós publicado - porque essas coisas, quando éramos novos, aliás mocinhos, a partir de pequenos comentários nossos saíram incompletas e rudes, pouco dignas desta /nossa/ idade /agora/ e desta /nossa/ experiência que conseguimos a partir de tantas e tão grandes causas que advogamos").

(61) Até agora vínhamos analisando o problema da liberdade. Do De inuentione e dos Topica, no entanto, analisaremos, conforme foi proposto (pp.15-16), os estudos de "causa" e "necessidade". Poderemos ter assim uma idéia mais precisa do pensamento que Cícero segue sobre esses dois assuntos, constantes também no De fato.

Ao apresentar regras de retórica, Cícero distingue relações verdadeiras e relações falsas entre o antecedente e o conseqüente de uma determinada causa:

"Simplex autem conclusio reprehendetur, si id, quod sequitur, non uideatur necessario cum eo, quod accessit, cohaerere. Nam hoc quidem: 'Si spiritum ducit, uiuit; - Si dies est, lucet' - eiusmodi est, ut cum priore necessario posterius cohaerere uideatur. Hoc autem: 'Si mater est, diligit; - Si aliquando peccauit, numquam corrigetur'; sic conueniet reprehendi, ut demonstretur non necessario cum priore posterius cohaerere".

("Refutar-se-á um raciocínio só, se aquilo que segue não parece necessariamente formar um todo coerente com aquilo que antecedeu. Com efeito, isto por exemplo: 'Se respira, vive; - Se é dia, há luz' - é de tal maneira que o posterior parece necessariamente formar um todo coerente com o anterior. Mas isto: 'Se ela é mãe, ama; - Se algumas vezes ele procedeu mal, nunca se corrigirá' - convirá assim ser refutado: de modo que se demonstre que o posterior não forma necessariamente um todo coerente com o anterior" - Inu.I.46.)

A idéia básica a que essa distinção conduz é a de que causa é só aquilo que produz o efeito. Indicam-no os exemplos "si spi-

ritum ducit, uiuit"; "si dies est, lucet". Em ambos os casos a relação entre a prótase e a apódose conduz a uma afirmação; satisfeita a condição, a conclusão é necessária. Tal fato não ocorre necessariamente nos dois exemplos seguintes. Mesmo satisfeitas, as condições "si mater est" e "si aliquando peccauit" não levam obrigatoriamente às conclusões "diligit" e "numquam corrigetur": embora difícil de acontecer, não é impossível haver mães que não amem os filhos; e se alguém tem cometido erros, não é impossível que se corrija algum dia. Estes dois últimos exemplos constituem, pois, no sentido de uma coisa implicar outra, relações falsas.

Cícero estuda em seguida o problema concernente a pretensas conclusões provenientes de pretensas causas, mais remotas que o necessário:

"Remotum est quod ultra quam satis est, petitur, hoc modo: 'Quod si non P.Scipio Corneliam filiam Tib.Graccho collocasset, atque ex ea duos Gracchos procreasset, tantae seditiones natae non essent: quare hoc incommodum Scipioni adscribendum uidetur'. Huiusmodi est illa quoque conquestio: 'Vtinam ne in nemore Pelio securibus/ caesa cecidisset abiegna ad terram trabes'! Longius enim repetita est, quam res postulabat".

("Remoto é o que se pretende além do que é suficiente, deste modo: 'Se Públio Cipião não tivesse dado em casa-

mento a Tibério Graco a filha, e desta não tivesse tido os dois Gracos, não haveria tão grandes sedições; por isso parece que esta falta deve ser imputada a Cipião'. De tal modo é também a famosa lamentação: 'Oxalla no bosque do monte Pélío, pelos machados, cortado, o abeto não houvesse lançado à terra as traves' (62); Pois ela se remontou mais longinquamente do que requeria o fato" - Inu.I,49.)

Antecedendo a outra no tempo, uma coisa lhe não será, só por isso, obrigatoriamente a causa. Conforme a primeira das ilustrações dadas como exemplos - a da história romana -, as sedições dos Gracos não podem logicamente ser imputadas ao avô Cipião, apenas pelo fato de este ser o avô dos Gracos. (A segunda ilustração, a da lenda grega, reaparece nos Topica, conforme veremos mais adiante.)

Ainda no De inuentione há um estudo da noção de "necessidade", com uma análise sobre a distinção que se deve fazer entre "necessidade condicional" e "necessidade absoluta" (Inu.II,57).

---

(62) Versos de Ênio. Voltam a ser citados nos Topica (cf. nota 65, pp. 98-99), e, com uma leve alteração no segundo verso, no De facto (cf. nota 79, pp.339-40). Em De finibus I,2,5, são citadas as quatro primeiras palavras do primeiro verso ("Vtinam ne in nemore...").

Algumas vezes a necessidade depende de condição, e outras vezes não depende. Para exemplificar, considere-se esta afirmação: "Necesse est Casilinenses se dedere Hannibali" ("É necessário que os casilinenses se rendam a Aníbal"). A circunstância condicional ("adiunctio") deste fato é "nisi si malunt fame perire" ("a não ser que eles prefiram morrer de fome"). Caso prefiram morrer de fome ("si enim id malunt"), não existe a necessidade ("non necesse"). Considere-se agora estoutra afirmação: "Necesse est Casilinum uenire in Hannibalis potestatem" ("É necessário que Casilino caia em poder de Aníbal"). Neste caso não existe uma condição que restrinja a necessidade, porque Casilino é demasiado fraco em relação a Aníbal. Daí, em conclusão: "Siue uelint Casilinenses se dedere, siue famem perpeti atque ita perire, necesse est Casilinum uenire in Hannibalis potestatem" ("Quer os casilinenses queiram render-se, quer prefiram suportar a fome e assim perecer, é necessário que Casilino caia em poder de Aníbal" - Ipu.II,57). A necessidade continua em qualquer das duas circunstâncias; é, portanto, uma necessidade absoluta.

Topica (Tópicos).

Este tratado filosófico-retórico compreende basicamente os lugares-comuns ("topica") dos discursos<sup>(63)</sup>. Analisa-se dele, a seguir, o estudo sobre a causalidade - também desenvolvido no De fato<sup>(64)</sup>.

Em Topica, 15, consta uma distinção entre as causas:

"Causarum [enim] genera duo sunt; unum, quod ui sua id, quod sub eam uim subiectum est certe efficit, ut: Ignis accendit; alterum, quod naturam efficiendi non habet, sed sine quo effici non possit: ut si quis aes statuae causam uelit dicere, quod sine eo non possit effici. Huius generis causarum, sine quo non efficitur, alia sunt quieta, nihil agentia, stolidi quodam modo; ut locus tempus materiae ferramenta et cetera generis eiusdem; alia autem praecursionem quandam ad efficiendum, et quaedam adferunt per se adiuuantia, etsi non necessaria, ut: Amori congressio causam attulerat,

---

(63) Conforme P.Grimal, Cicéron, Fayard, 1986, p.334, os Topica de Cícero compreendem conselhos aos juristas, para que achem argumentos e os ordenem. São uma adaptação da doutrina de Aristóteles.

(64) Mencionando os Topica, A.Michel, em Rhétorique et philosophie chez Cicéron, p.582, observa: "Desde as primeiras linhas de seu estudo da causalidade, Cícero cita os estoicos e a teoria que estes têm a respeito do destino. Ora, no mesmo período, ele es-

amor flagitio. Ex hoc genere causarum ex aeternitate  
pendentium fatum a Stoicis nectitur".

("Há duas espécies de causas: uma, que pela sua própria força produz com certeza o que dessa força está pendente, como o fogo produz a chama; outra, que não tem a natureza de produzir, mas sem a qual /um efeito/ não possa ser produzido, como se alguém quiser dizer que o bronze é a causa da estátua, porque sem ele /a estátua/ não possa ser produzida. Desta espécie de causas, sem a qual /algo/ não se produz, umas são sem movimento, sem nenhuma atividade, inertes de certo modo, como o lugar, o tempo, os materiais, as ferramentas, e demais desse tipo; outras, porém, juntam à produção uma certa ação antecedente, e trazem por si /a essa produção/ umas certas ajudas, ainda que não necessárias, assim como: uma entrevista pode dar causa ao amor, o amor ao escândalo. Dessa espécie de causas preexistentes desde toda a eternidade, /a idéia do/ destino é tramada pelos estóicos.")

Resumindo essas espécies de causas, pode-se montar o seguinte esquema:

---

creve o De fato, que nos permite julgar exatamente o alcance de seu texto".

De acordo com a sequência cronológica de L.Laurand ("Pour la lecture de Cicéron", R.E.J., III, p.64), ambos os tratados foram escritos em 44a.C.: De fato (maio-junho), Topica (20 a 28 de julho).



1. causas eficientes;
2. causas não-eficientes, mas necessárias.

Das duas, a segunda subdivide-se em:

- 2.1. inertes;
- 2.2. auxiliares do efeito.

As causas "inertes" não ajudam as causas eficientes, mas são indispensáveis para o efeito; por outro lado, as causas "auxiliares" ajudam as causas eficientes que precisam de ajuda para a produção do efeito.

Conforme o restante do trecho (ainda em Topica, 15), vê-se que as causas eficientes, por sua vez, também podem ser subdivididas:

"Atque ut earum causarum sine quibus effici non potest genera diuisi, sic etiam efficientium diuidi possunt. Sunt enim aliae causae quae plane efficiant nulla re adiuuante, aliae quae adiuuari uelint, ut: Sapientia efficit sapientis sola per se; beatos efficiat necne sola per sese quaestio est. Qua re cum in disputationem inciderit causa efficiens aliquid necessario, sine dubitatione licebit quod efficitur ab ea causa concludere".

("E como dividi as espécies dessas causas sem as quais não se pode produzir, assim também podem ser divididas /as espécies/ das /causas/ eficientes. Umas são as causas que claramente produzam o efeito, sem a ajuda de coisa alguma; outras, as que queiram ser ajudadas. Por exemplo: a sapiência só por si produz sábios; que só por si produza ou não /homens/ felizes, é a questão. Por isso quando numa discussão sobrevindo houver uma causa que produz necessariamente algo, poder-se-á sem dúvida concluir que /esse algo/ é produzido por essa causa.")

Continuando o esquema, temos então esta subdivisão das causas eficientes:

1.1. autoprodutoras do efeito;

1.2. necessitantes de ajuda externa.

A rigor, deve-se estabelecer distinção entre aquilo sem o qual algo não se produz daquilo pelo qual algo se produz (Top., 16)<sup>(65)</sup>.

---

(65) Para ilustrar a distinção entre a causa sem a qual algo não pode ocorrer, daquela que produz necessariamente algo, vamos encontrar o mesmo exemplo dos versos de Ênio já usados no De diuinatione I, 49, pp. 92-93 mais estas considerações: "Nisi enim 'accidissent abiignae ad terram trabes', Argo illa facta non esset: nec tamen fuit in his trabibus efficiendi uis necessaria. At cum

Considera-se a seguir outra diferença entre as causas ("causarum dissimilitudo"): entre as que não se relacionam e as que se relacionam com a vontade do homem:

"Atque etiam est causarum dissimilitudo, quod aliae sunt, ut sine ulla appetitione animi, sine uoluntate, sine opinione, suum quasi opus efficiant, uel ut omne intereat quod ortum sit; aliae autem aut uoluntate efficiunt aut perturbatione animi aut habitu aut natura aut arte aut casu: uoluntate, ut tu, cum hunc libellum legis; perturbatione, ut si quis euentum horum temporum timeat; habitu, ut qui facile et cito irascitur; natura, ut uitium in dies crescat; arte, ut bene pingat; casu, ut prospere nauiget. Nihil horum sine causa nec quidquam omnino; sed huius modi causae non necessariae".

("E também há uma distinção das causas, desde que umas existem a fim de que sem vontade, sem opinião, sem in-

---

in Aiacis nauim 'crispisulcans igneum fulmen' iniectum est, inflammatur nauis necessario". ("Se então 'os abetos não houvessem lançado à terra as traves' /como diz Ênio/, o famoso /navio/ Argo não teria sido construído; entretanto nem houve nessas traves uma força necessária de produção. Mas logo que contra o navio de Ajax o 'agitante raio ígneo' é arremessado, o navio se inflama necessariamente" - Top..16.) Os exemplos são de lendas gregas: Argo, o navio dos Argonautas; e Ajax, o herói cuja frota foi destruída por uma tempestade enviada por Atena, em vingança à violação de Cassandra, por ele cometida junto ao templo da deusa.

Conforme comentário de Boécio, Argo foi construído a partir das vigas do abeto, mas nenhuma necessidade estava nessas vigas, para que a partir delas fosse feito o navio. Quanto ao raio ígneo que queimou o navio de Ajax, Boécio observa que o fogo é uma causa necessária do acendimento. (Cf. In Topica commentaria V - Manlii Severini Boetii, Opera omnia, J.-P.Migne ed., 1891, tomus posterior, p.1148.)

tenção alguma de /nossa/ alma, de algum modo cumpram seu trabalho, como por exemplo: que tudo que tenha nascido deva perecer; outras, porém, ou pela vontade produzem /o efeito/, ou por uma perturbação da alma, ou pelo hábito, ou pela natureza, ou pela arte, ou pelo acaso. Pela vontade, como quando tu lês este livro<sup>(66)</sup>; por uma perturbação, como por exemplo se alguém teme um evento dos tempos atuais; pelo hábito, como aquele que fácil e rapidamente se encoleriza; pela natureza, quando um vício aumenta dia a dia; pela arte, quando se pinta bem; pelo acaso, quando prosperamente se navega. Nenhum desses /efeitos/ /ocorre/ sem causa, nem coisa alguma absolutamente; mas as causas dessa espécie não são necessárias" - Top.16.)

Em Topica,16,17, finalmente, vamos encontrar uma última distinção:

"Omnium autem causarum in aliis inest constantia, in aliis non inest. In natura et [in] arte constantia est,

---

(66) Cícero dirige-se a Trebácio, a quem o tratado é dedicado (cf. Topica,1). Trata-se de Caius Trebatius Testa, jurista, amigo de Cícero e de Horácio, e a quem Cícero destinou as cartas Ad familiares VII,6-22. Também em uma carta, Ad familiares VII,5, Cícero o recomenda a César. (Cf. E.Stump, Boethius's 'In Ciceronis Topica'. p.185, nota 7.)

in ceteris nulla. Sed tamen earum causarum quae non sunt constantes aliae sunt perspicuae, aliae latent. Perspicuae sunt quae appetitionem animi iudiciumque tangunt; latent quae subiectae sunt fortunae. Cum enim nihil sine causa fiat, hoc ipsum est fortunae euentus; obscura causa et latenter efficitur".

("De todas as causas, em umas existe a constância, em outras não existe. Na natureza e na arte há constância, nas demais coisas não. Todavia dessas causas que não são constantes, umas são manifestas, outras estão ocultas. As manifestas são as que tocam ao desejo da alma e ao julgamento; as ocultas, as que dependem da fortuna. Como, com efeito, nada acontece sem causa, isto mesmo é próprio da condição do evento: a causa oculta, que ocorre secretamente.")

Pode-se agora montar um esquema completo das causas:

1. eficientes;
  - 1.1. autoprodutoras do efeito;
    - 1.1.1. permanentes;
  - 1.2. necessitantes de ajuda externa;
    - 1.2.1. variáveis;
      - 1.2.1.1. manifestas;
      - 1.2.1.2. latentes;

2. não-eficientes, mas necessárias;

2.1. inertes;

2.2. auxiliares do efeito.

Nesse esquema, as causas não-relacionáveis com a vontade do homem (Topica,16; pp.99-100) podem encaixar-se em "1.1.1. permanentes" (que são mais exatamente "eficientes, autoprodutoras do efeito e permanentes", porque concernem à natureza); e as causas relacionáveis com a vontade do homem (id.,ibid.) podem ficar em "1.2.1.1. manifestas" (que são causas eficientes variáveis, pois concernem ao desejo da alma e ao julgamento, que podem variar).

Note-se que as causas eficientes autoprodutoras do efeito são sempre permanentes, enquanto as causas eficientes necessitantes de ajuda externa são sempre variáveis.

Com alguns dos exemplos dados, o esquema, sempre com base nas divisões e subdivisões de causas apresentadas em Topica,15-17, pode ser preenchido desta maneira:

1.1.1. o fogo produz a chama;

1.2.1.1. quando se lê um livro;

1.2.1.2. quando se navega prosperamente;

2.1. o bronze como causa da estátua;

2.2. uma entrevista como causa do amor.

Boécio comenta de forma concisa o exemplo do fogo como causa da chama: "Nam accensionis ipsius causa ignis est" ("Pois do próprio acendimento a causa é o fogo")<sup>(67)</sup>.

Vemos aí, então, um exemplo de causa eficiente autoprodutora do efeito, e ainda invariável como lei da natureza.

Quanto às causas eficientes variáveis, os exemplos esclarecem os dois tipos: quando lemos um livro, fazemo-lo por nosso próprio desejo, que pode variar, e que pode ser motivado por fatores externos a nós; e quanto a uma navegação venturosa, atribuímo-la comumente à fortuna, que pode variar (mudando de favorável a desfavorável, por exemplo), e que pode também, consequentemente, depender de fatores externos. De qualquer modo, ambos os tipos de causas variáveis também se incluem entre as causas eficientes - mas causas eficientes que necessitam de ajuda de fora.

As causas não-necessárias, mas sem as quais o efeito não pode ocorrer, são causas auxiliares desse efeito. Basicamente, distinguem-se em "sem movimento" e "com movimento". Do primeiro tipo, temos o exemplo do bronze: o bronze, sem o qual não poderia existir a estátua, não é desta, exatamente, a causa, mas apenas parte da causa. Do segundo tipo, vemos que uma entrevista não é, por si

---

(67) In Topica commentaria V (Manlii Severini Boetii, Opera omnia, J.-P.Migne ed., 1891, tomus posterior, p.1146).

só, causa eficiente do amor; pode-lhe sim proporcionar uma certa ação precedente, trazer-lhe uma preparação (68).

Em todas essas distinções aristotélicas de causas, apresentadas por Cícero, há uma regra geral que vem por fim como base para o estudo do problema da causalidade:

"Vt enim causa quid sit effectum indicat, sic quod effectum est quae fuerit causa demonstrat".

("Como a causa indica qual seja o efeito, assim o que é efeito demonstra qual haja sido a causa" - Top.,18.)

Tal princípio é seguido por Cícero na análise do problema do destino, conforme veremos no estudo do De fato.

---

(68) Veja-se o comentário desses dois exemplos em Boécio (op. cit., ibid.).



O tema nos tratados - conclusão.

Conforme vimos no início desta parte "O tema nos tratados" (pp. 11-12), em De finibus I,2 e em De officiis I,2, Cícero expõe os motivos que o induziram à produção de suas obras filosóficas: dotar a literatura latina dos textos filosóficos de que ela carecia, e apresentar ao mesmo tempo a filosofia como instrumento de divulgação e justificação de regras sociais de conduta<sup>(69)</sup>.

Em torno desses motivos, os tratados ciceronianos desenvolvem vários assuntos, dos quais nosso estudo, em relação ao que por nós foi visto e comentado até aqui, contemplou apenas uma pequena parte. Para evitar análises genéricas, ativemo-nos mais especialmente ao problema da liberdade e a temas paralelos constantes às vezes em poucos trechos dos tratados.

Inicialmente, das duas obras que se completam no aspecto político-filosófico, o De re publica e o De legibus, vimos alguns pontos

---

(69) A intenção de criar em Roma a literatura filosófica está também claramente manifestada em trechos iniciais das Tusculanae disputationes. Em Tusculanae I,III,5, por exemplo, lê-se: "Philosophia iacuit usque ad hanc aetatem nec ullum habuit lumen litterarum Latinarum; quae inlustranda et excitanda nobis est, ut, si occupati profuimus aliquid ciuibus nostris, prosimus etiam si possumus otiosi" ("A filosofia foi negligenciada até aqui e nem teve nenhum lume da literatura latina; devemos abrilhantá-la e despertá-la, a fim de que, se em nosso ofício temos aproveitado em alguma coisa a nossos cidadãos, /lhes/ sejamos também proveitosos, se pudermos, em nosso ócio"). Notemos que a afirmação "philosophia iacuit usque ad hanc aetatem nec

que indicam o objetivo social de formar o cidadão livre e responsável ao mesmo tempo, dentro de um estado que também ofereça o ambiente ideal de liberdade civil<sup>(70)</sup>. Nos resumos a seguir, pode-se ter agora uma visão global desses pontos, a fim de compará-los naquilo que eles apresentam quanto ao tema da liberdade. Assim, o De re publica apresenta: a organização social ideal baseada na elaboração de leis destinadas a garantir o direito dos povos; a opinião de Xenócrates, em pretender dos discípulos conduta baseada na observância voluntária àquilo a que seriam pelas leis obrigados a observar; as relações "Estado/coisa do povo" e "Estado/poder do povo/liberdade do cidadão"; a relação entre o governante ideal e a liberdade interior do homem; a liberdade como princípio universal na mescla entre realeza, aristocracia e democracia; a afirmação do livre-arbítrio (epi-sódio "O sonho de Cipião"). E o De legibus apresenta: o direito com origem na natureza; a razão como predicado comum a Deus e ao homem; a virtude como perfeição da natureza humana; o homem com a plenitude da virtude alcançada pela razão; os homens, semelhantes pela razão, considerados como superiores aos demais seres; as relações "Deus/ a

---

ullum habuit lumen litterarum Latinarum" soa um tanto exagerada. Cícero, adversário do epicurismo, parece ignorar propositadamente o trabalho de Lucrécio no De rerum natura.

(70) Conforme analisa P.Grimal (Les erreurs de la liberté, pp.69-70), no De legibus a justiça ("iustitia") aparece como uma das faces da liberdade cívica, neste sentido: para toda a sociedade, a justiça consiste em conceder a cada um o que lhe é devido; daí, a justiça implica o respeito para com o outro, para com a liberdade dele, implica o não-constrangimento, e, pois, o consentimento mútuo e a concórdia. Com esse ponto-chave do De legibus, Cícero mostra estar no respeito das hierarquias, da ordem estabelecida, a condição da liberdade considerada na sua definição política de "liberdade cívica".

natureza", "a lei natural/ a vontade de Deus", "Deus/ o mundo/ o homem".

No primeiro resumo, nota-se a tendência para uma inter-relação do homem com a lei e o Estado. Transparece a idéia de que ao homem nem deve ser necessária a imposição do cumprimento das leis; ele deve cumpri-las sem imposição alguma, visto que elas existem para lhe garantir o direito, e daí para lhe garantir a própria liberdade civil. Relacionam-se estreitamente, como uma coisa só, com um mesmo objetivo de garantia do princípio de liberdade, o Estado com suas leis e o poder do povo. Também visa ao mesmo princípio a mescla de regimes, para a escolha do melhor conceito de cada um, e conseqüentemente a obtenção do melhor possível. Já quanto ao segundo resumo, o do De legibus, a idéia que sobressai é a da lei fundamentada na natureza - e, por isso mesmo, de acordo com a vontade de Deus, pois Deus e a natureza se relacionam como um só.

A idéia mais forte relativamente à confirmação do livre-arbítrio consta no episódio "O sonho de Cipião", do De re publica, quando o homem, como dirigente de si mesmo, aparece como comparável a Deus nesse atributo. E idéia semelhante vamos encontrar no De legibus, quando se considera a razão como predicado comum a Deus e ao homem. Pela razão, o homem atinge a plenitude da virtude, que é a perfeição da natureza, e assim se aproxima de Deus. Relacionam-se dessa maneira Deus, o mundo e o homem. Igualando-se pela razão, e superiores por isso aos demais seres, todos os homens podem atingir a plenitude

da virtude. A razão, que se encontra só em Deus e nos homens, a estes últimos proporciona a liberdade de agir em busca da virtude. Cada homem é, pela razão, um deus de si mesmo.

A outra obra que vem a seguir, os Paradoxa Stoicorum, parece antes um exercício intelectual do que uma obra necessária na sequência dos tratados filosóficos ciceronianos. Do quinto paradoxo, vimos, em resumo: a idéia de homem livre como homem dominador de si mesmo (conceito estóico de liberdade interior); a submissão voluntária às leis; a incompatibilidade entre a liberdade interior e os vícios e paixões escravizantes; a noção estóica de escravidão como a da falta de liberdade interior.

A idéia da submissão voluntária às leis é aquela que se faz do cidadão que não age constrangido, do cidadão que age portanto com liberdade de ação neste sentido cívico. Vemos aí uma continuação do inter-relacionamento que já aparecera nos dois tratados político-filosóficos anteriores, entre o homem e a lei. Quanto aos demais pontos do resumo, pode-se-lhes notar apenas o desenvolvimento da definição estóica de liberdade interior: a conseqüente noção estóica de escravidão como a da falta dessa liberdade interior, ou seja, como a do domínio exercido pelos vícios e paixões dominantes; e a incompatibilidade entre essa liberdade interior e essa escravidão.

Ao abonar proposições concernentes à liberdade interior do sábio e à escravidão dos vícios, a partir do quinto paradoxo ("omnes

sapientes liberos esse et stultos omnes seruos". "que todos os sábios são livres, e todos os insensatos, escravos"), Cícero mostra-se dogmático. É assim que entendemos o fato de se apresentarem como incontestáveis, nos Paradoxa, as afirmações estóicas. E note-se que quem as abona é o mesmo Cícero que em obra posterior (Academica priora II,3, p.41) vai dizer-se partidário da nova Academia. Esta escola é na verdade contrária a todo dogmatismo, pois admite acatar opiniões de uma e outra parte, e evita fazer afirmações (Academica posteriora I,12, p.37, nota 23)<sup>(71)</sup>. Neste ponto Cícero pode passar por incoerente. Mas podemos considerá-lo estar de acordo ao menos com o objetivo social explicado, como uma profissão de fé, no derradeiro tratado filosófico: em De officiis I,2 (p.12). Na moral estóica ele vê um caminho para melhorar a conduta do cidadão romano; daí a produção dos Paradoxa.

A seguir, na seqüência dos tratados, vamos encontrar pela primeira vez uma obra distinguindo-se por apresentar assunto exclusivamente filosófico-especulativo: as Academica, que tratam do problema do conhecimento. Conforme os pontos que analisamos, elas apresentam, em resumo: a suspensão do juízo (Arcésilas), o probabilismo (Carnéades).

---

(71) O termo grego σκεπτικός (cético), designativo do filósofo acadêmico, significa "aquele que observa", "aquele que reflete". Relaciona-se com o verbo σκέπτομαι ("examinar, considerar, refletir atentamente"). O cético, pois, não é dogmático; ele está sempre em busca da verdade, ao refletir sobre opiniões diversas.

A teoria do conhecimento divide-se, na nova Academia, entre um ceticismo mais radical, de Arcésilas, caracterizado pela idéia da impossibilidade do conhecimento, para o homem, e da conseqüente necessidade de suspensão do juízo (Academica posteriora I,12, e Academica priora II,24-25;pp.39-40; 43-44), e um ceticismo mais moderado, de Carnéades, caracterizado não pela certeza nem pela incerteza, mas exatamente por uma probabilidade - e por isso mesmo por uma possibilidade - do conhecimento (Academica priora II,31-34, pp.45-49 ).

Quanto a essas duas divisões, Cícero mostra-se partidário da última, conforme podemos deduzir, por exemplo, a partir do trecho em que ele defende a nova Academia (Academica priora II,3): "Hoc autem liberiores et solutiores sumus, quod integra nobis est iudicandi potestas". "tanto mais livres também e mais independentes somos, que nos é íntegro o poder de julgar". Na frase "integra nobis est iudicandi potestas", o adjetivo "integra" ("não tocada") atribui ao poder de julgar ("iudicandi potestas") a qualidade de "completo", "total". Este poder de julgar é um poder de ação que o probabilismo assegura ao homem (Academica priora II,34 , pp.47-48 ). O probabilista age, analisa, procura seguir o mais provável, procura ter um "sim" ou um "não" como resposta. Sua atitude de homem de ação parece mais adequada ao partícipe social ativo, a cuja formação também visam os escritos filosóficos de Cícero (De officiis I,2 , p.12).

As duas obras que se seguem na nossa análise, De finibus bonorum et malorum e Tusculanae disputationes, desenvolvem conceitos de

liberdade moral e liberdade interior já vistos em tratados anteriores, e também chegam a contemplar novos aspectos de tais conceitos.

De nossa análise do De finibus podemos distinguir aqui: a ética dos estóicos: o estar o homem concorde consigo e com a natureza; a razão, a moral e a virtude: inerentes ao homem, e não ao animal irracional. Assuntos como "razão e liberdade" (De finibus II,14,46 - nota 37, p.52) e "virtude como perfeição da razão" (Idem V,14,38 - nota 38, p.53) aparecem quase como continuações repetitivas de pontos sobre a razão e a virtude explorados anteriormente (De legibus I,7, 22-23; 8,25; 10,30; II,4,8 - notas 9-12, pp.27-30).

Das Tusculanae, o preceito "conhece-te a ti mesmo" (Tusculanae I,22,52, p.55 ) pode ligar-se ao acima mencionado "O sonho de Cipião" do De re publica: em ambos os trechos está a mensagem de que o homem age movido por si mesmo, pela sua própria alma. E outros assuntos também, a exemplo do De finibus, aparecem às vezes como um tanto repetitivos de tratados anteriores: o domínio que o homem pode ter sobre si mesmo, a inacessibilidade do sábio às paixões, as situações tristes como dependentes de opinião e vontade (Tusculanae II,20,47; IV,38,83, pp.56-57 e 60-61).

Vimos em seguida o De natura deorum, obra que inicia um estudo filosófico-teológico-moral continuado depois no De diuinatione e, conforme veremos mais adiante em "O ponto fulcral do tema", concluí-

do no De fato<sup>(72)</sup>. Envolve basicamente questões concernentes à existência de Deus, ao determinismo e ao destino.

Primeiramente, devido a sua importância para o tema do livre-arbítrio, vimos a crítica ciceroniana ao "clinamen" epicúreo (De natura deorum I,25, pp.63-64 ). Como esta crítica reaparece no De fato, analisamo-la de novo, e mais minuciosamente, na parte "O ponto fulcral do tema", desta tese. Outro assunto da obra, o argumento teleológico estóico (De natura deorum II,6, pp.66-67 ), apresentando o universo como prova da existência de um deus superior de mente avançadíssima<sup>(73)</sup>, torna-se tanto mais relevante para o tema da liberdade em Cícero, quando consideramos que este autor, em obras anteriores, expõe conceitos como o da razão como predicado comum a Deus e ao homem, e o da liberdade relacionada com o desenvolvimento da razão (vejam-se acima os resumos do que vimos do De legibus e do De finibus, por exemplo). No terceiro livro, refuta-se a argumentação estóica, revelada gratuita, por não estar baseada em um motivo necessário: a grandiosidade do universo, com sua ordem e suas leis naturais, não implica necessariamente uma ação divina; pode sim ter uma expli-

---

(72) Sobre a relação entre as três obras, queira ver: nota 52, pp. 74-75; nota 8, p.328.

(73) Conforme se lê também logo na parte inicial do longo discurso de Balbo, no segundo livro: "Quid enim potest esse tam apertum tamque perspicuum, cum caelum suspeximus, caelestiaque contemplati sumus, quam esse aliquod numen praestantissimae mentis, quo haec regantur?" ("Que, com efeito, pode ser tão manifesto e tão transparente, após termos olhado o céu e contemplado as coisas celestes, quanto haver um poder divino da mais avançada mente, pelo qual essas coisas são regidas?" - De natura deorum II,2.)



cação racional, que desconhecemos (De natura deorum III,10, p.69).  
Contesta-se também o conceito estóico da providência divina: mais aceitável que em deuses interferindo nos acontecimentos do mundo parece ser pensar na contingência desses acontecimentos - conforme a opinião de Diágoras indica (De natura deorum III,37, pp.71-72).

Dando continuidade ao estudo filosófico-teológico, o De diuinatione, por sua vez, desenvolve dois itens básicos: no primeiro livro, a adivinhação relacionada com a existência dos deuses (raciocínio estóico); no segundo, a negação da adivinhação (crítica ciceroniana ao raciocínio estóico). Cícero contesta a correspondência que os estóicos pretendem entre a existência dos deuses e a adivinhação (De diuinatione I,5, p.75). Ao demonstrar gratuita tal correspondência (Id. II,17, pp.81-81), ele distingue, implicitamente, causa pretensa e causa real. Afirmar a existência dos deuses não é causa para afirmar, como consequência, a existência da adivinhação. Cícero vê, aí, coisas distintas que não precisam ser obrigatoriamente relacionadas.

Embora lógico em sua crítica aos estóicos, no De diuinatione, Cícero mostra-se-nos um tanto incoerente, quando lhe consideramos o conjunto da produção filosófica. Como vimos pelos resumos acima, em tratados anteriores ele tem adotado sem reservas relações que também se podem considerar gratuitas. As relações entre Deus, o mundo e o homem, por exemplo, apresentadas como verdadeiras no De legibus, não

têm realmente em si mesmas nada que leve a pensar em seqüência obrigatória de causa e efeito; elas podem ser consideradas, no máximo, relações de causa e efeito presumíveis.

O último da série de tratados filosóficos, o De officiis, foi concluído em novembro-dezembro de 44a.C., segundo L.Laurand ("Pour la lecture de Cicéron", R.E.L. III, p.64). É posterior ao De fato, escrito em maio-junho desse mesmo ano, e posterior às Academica, que são de 45a.C. (L.Laurand, op.cit., pp.63-64). Como se pressentisse estar escrevendo a sua última obra no gênero - e estar próximo de voltar então a dedicar-se mais exclusivamente à oratória -, Cícero aproveita para, em De officiis II,2, reafirmar a doutrina do probabilismo: "Nos autem, ut ceteri alia certa, alia incerta esse dicunt, sic ab his dissentientes, alia probabilia, contra, alia non probabilia esse dicimus" (pp.84-85). O trecho indica a mesma doutrina, o mesmo método de investigação anteriormente apresentado nas Academica priora (II,3 - p.41; II,31 - p.46, nota 32; II,34 - pp.47-48). Ao adotar tal método, Cícero mostra-se contrário ao dogmatismo. Na busca do conhecimento e na escolha de soluções, o bom-senso parece indicar-lhe mais razoável considerar as várias opiniões e distingui-las em prováveis e não-prováveis.

Modernamente, vemos que o ceticismo moderado prevalece como método de investigação científica. O probabilismo carneadeano que Cícero apresenta está de acordo, por exemplo, com a teoria humeana que

não considera para o homem a possibilidade da certeza do conhecimento: de um fenômeno qualquer que lhe é revelado pela experiência, o homem, porque limitado pelo conhecimento experimental, não pode conhecer a essência; resta-lhe então contentar-se com esse limitado conhecimento, de base experimental - que explica o fenômeno, mas não a essência do fenômeno, não a razão última da causa que o provoca -, e seguir as probabilidades ocorrentes de conhecimento (veja-se, mais adiante: nota 14, pp.146-7).

Ainda do conjunto dos tratados filosóficos, vamos encontrar duas obras, De senectute e De amicitia, que não apresentam trechos concernentes a destino e liberdade. Mas podemos ver na primeira um desdobramento pelo menos do conceito estoico de liberdade interior, quando Catão fala daquele que em si mesmo procura o de que necessita ("qui omnia bona a se ipsis petunt", De senectute II,4, p.87). E na segunda obra podemos considerar um conceito próximo do tema, quando Lúlio expõe a primeira lei da amizade ("prima lex amicitiae". De amicitia XIII,44, pp.88-89 ), onde sobressai a franqueza - e pois a liberdade de ação que deve haver entre os amigos.

Finalmente, pelo que analisamos de dois tratados de retórica, o De inuentione e os Tenica, já podemos antecipar que os estudos de causa e necessidade servirão para uma análise mais segura do De fato, a ser feita a seguir. Conforme vimos (pp.90-94), o primeiro leva à conclusão destes três pontos: a definição de causa como exclusivamente aquilo que produz o efeito (De inuentione I,46, p.91 ), a distin-

ção entre causas reais e causas supostas (I,49, pp.92-93 ) e a distinção entre necessidade condicional e necessidade absoluta (II,57, pp.93-94). E o segundo desenvolve por sua vez um estudo da causalidade, do qual três pontos básicos iremos observar também na análise do destino, no De fato: a distinção entre causas eficientes e causas não-eficientes; a distinção entre causas dependentes e causas não-dependentes da vontade do homem; a revelação do efeito pela causa e a revelação da causa pelo efeito (conceito resumido em Topica,18, p. 104).

Embora, por nos restringir ao tema da tese, tenhamos analisado apenas poucos trechos dos tratados em geral longos, pudemos mesmo assim verificar que Cícero realiza os dois objetivos básicos manifestados em De finibus I,2 e De officiis I,2 (pp.11-12). Ao expor a teoria carneadeana do conhecimento, e daí a doutrina do probabilismo (conforme os trechos que vimos de Academica e De officiis), e ao desenvolver o conceito de necessidade e o estudo aristotélico de causa (De inuentione, Topica), Cícero realiza mais especialmente o objetivo de introduzir na literatura latina os grandes temas da filosofia grega. Por outro lado, ao utilizar-se da moral do estoicismo grego (como vimos, por exemplo, em trechos das obras De re publica, De legibus, Paradoxa, De finibus, Tusculanae), embora esteja também introduzindo filosofia grega, ele realiza mais o objetivo de apresentar a filosofia como instrumento de regras morais para o melhor desempenho político-social do cidadão. Por isso, cremos ser válida esta distinção: no primeiro caso, como um verdadeiro adepto do probabilismo da nova

Academia, Cícero mostra-se não-dogmático; no segundo, como um moralista estóico, mostra-se dogmático. E por mostrar-se ora não-dogmático ora dogmático, ele nos parece então coerente pelo menos quanto àqueles dois objetivos básicos de sua produção filosófica, embora incoerente no conjunto dessa produção.

Completadas aqui estas observações finais sobre o tema nos tratados em geral, vamos passar na parte seguinte desta tese a uma análise específica e completa do De fato. Contemplando diferentes doutrinas de escolas gregas, como a epicurista, a estóica de Crisipo, e a da nova Academia de Carnéades, o De fato trata em suma de um problema filosófico-religioso, qual seja o de verificar: ou se o homem tem livre-arbítrio, ou se tudo está determinado por um destino. É problema evidentemente de implicação político-social. Como não seria possível admitir a ação livre do homem, se se admitisse o determinismo - e como tal ação livre é a adequada a uma sociedade livre -, Cícero, coerente com o objetivo social a que ele visa, procura defender o livre-arbítrio. É por isso, cremos, que o assunto se apresenta tão aprofundado: procura-se no De fato explicar até a possível causa que justifique o livre-arbítrio.

O PONTO FULCRAL DO TEMA - O "DE FATO"

Dentre as obras de Cícero, o De fato aparece como a mais diretamente ligada a questões concernentes a destino e livre-arbítrio. Apresenta-se-nos como um fulcro, em torno do qual giram e sobre o qual se apóiam os argumentos capitais a favor de um ou outro desses assuntos. "Destino" e "livre-arbítrio" já vinham sendo estudados, embora não de maneira tão direta, por nosso autor, em obras de caráter mais voltado para o religioso, como o De natura deorum e o De Diuinatione<sup>(1)</sup>. É agora no De fato que eles passam a ser estudados mais especificamente, quer analisados através dos prismas de distintas filosofias<sup>(2)</sup>, quer relacionados com possíveis influências nas atitudes morais dos homens. Poderemos constatar mais adiante que sobressaem na obra uma defesa da doutrina causal da nova Academia e uma defesa do livre-arbítrio - os trechos X,22 a XI,25, pelos quais começa a nossa principal análise (cf. "A causa do livre-arbítrio", pp.138-49), são básicos no esclarecimento desses pontos. Antecedentemente ao trecho X,22, no entanto, convém verificar os pontos mais

---

(1) Veja-se em De diuinatione II,1, a confirmação que o próprio Cícero dá sobre o encadeamento das suas três obras: De natura deorum, De diuinatione, De fato (cf.: nota 52, pp.74-75).

(2) Cf. M.O.Liscu, L'expression des idées philosophiques chez Cicéron, p.81. Este crítico adverte, porém, que o De fato chegou tão mutilado aos dias atuais, e tão incompleto, que se afigura impossível seguir nele o encadeamento das idéias (id., ibid.). Cf. também: D. Amand, Fatalisme et liberté dans l'antiquité Grecque, p.78; V.Brochard, Les sceptiques grecs, p.151, nota 1.

importantes, procedendo às necessárias apreciações críticas, a fim de que, com a continuação de nossa análise, possamos não só relacionar as partes, quando necessário, como também obter uma visão da sequência do tratado.

Assim, vemos de início que os quatro primeiros parágrafos (De fato I,1-2; II,3-4) constituem uma espécie de "encenação", um artifício literário de que se vale o autor, para demonstrar a necessidade de mais esta sua incursão no domínio da filosofia<sup>(3)</sup>.

Em III,5, é iniciada pelo autor a exposição e análise dos temas. Cícero mostra quais eram os exemplos que o filósofo Posidônio utilizava para provar a fatalidade: a história de Dáfitas, a de Filipe, a de um naufrago desconhecido, e a de Icádio<sup>(4)</sup>. Mas ocorrem em tais histórias acontecimentos relacionáveis apenas com efeitos do acaso. Às vezes, em algumas outras (como no caso do poeta Antípatro, ou no caso dos irmãos que adoecem ao mesmo tempo), os efeitos podem até ser relacionáveis com a influência da natureza. De qualquer maneira, Cícero não vê, para que esses acontecimentos todos possam ser explicados, necessidade alguma de recorrer ao destino:

"Quaero igitur, atque hoc late patebit, si fati omnino nul-

---

(3) Veja em "Assuntos dos parágrafos", p.272, os resumos dos assuntos desses quatro parágrafos iniciais.

(4) Veja, no apêndice, o trecho correspondente do De fato. Queira ver também os nomes "Posidônio", "Dáfitas", "Filipe", "Icádio", e a história do naufrago, nas correspondentes notas de nossa tradução. (Na leitura desta parte "O ponto fulcral do tema", à medida em que trechos

lum nomen, nulla natura, nulla uis esset, et forte, temere, casu aut pleraque fierent, aut omnia, num aliter. ac nunc eueniunt, euenirent?"

("Pergunto então - e isto se estenderá longamente - se do destino absolutamente nenhum nome, nenhuma natureza, nenhuma força existisse, e fortuitamente, sem querer, por meio do acaso, ou a maior parte /dos acontecimentos/ ou todos acontecessem, ocorreriam, porventura, diferentemente do modo como agora ocorrem?" - III,6).

A questão aí levantada envolve já o assunto básico do tratado. Nela, a partícula "num" ("acaso?", "porventura?") sugere resposta negativa; parece, portanto, que seria gratuito atribuir a um destino os acontecimentos. Mas a interrogação toda pode ser considerada como sugestiva mais exatamente tanto da impossibilidade de afirmar como da impossibilidade de não afirmar tal atribuição (daí a frase "atque hoc late patebit", "e isto se estenderá longamente", que deixa em aberto a questão, a fim de ser analisada na sequência do tratado). Não se vê um motivo, não se acha uma razão, para justificar como correta uma ou outra destas possibilidades: ou os acontecimentos estão destinados a acontecer da maneira como vão acontecer; ou não estão destinados, e acontecem então mais pelo acaso. Não se vendo aí motivo ou

---

e nomes sejam mencionados, convém consultar do apêndice desta tese os textos do De fato, em latim e português, e as notas da tradução.)



razão tanto para afirmar o destino quanto a contingência, pode-se concluir pelo menos pela não-necessidade de "inventar" um destino explicativo da sorte de Dáfitas, de Filipe, ou de qualquer outro:

"Quid ergo attinet inculcare fatum, cum sine fato ratio omnium rerum ad naturam fortunamue referatur?"

("Logo, que importa inculcar /aí/ o destino, quando, sem o destino, à natureza ou à fortuna se consigne a razão de todas as coisas?" - Ibid.).

Por essa conclusão, vê-se que o que Cícero pretende, em última análise, contra Posidônio, é mostrar a desnecessidade de aliar um elemento sobrenatural (que seria o "fatum", "destino") aos acontecimentos.

Nos parágrafos 7 a 11, o tratado apresenta uma réplica a Crisipo<sup>(5)</sup>, baseada em dois pontos. Primeiramente é considerada a oposição entre a disposição física e psíquica e a ação. Existem regiões variadas, que podem influir na disposição física e psíquica, e que daí podem ser também fatores condicionantes para os homens que nelas habitam: a perspicácia dos áticos, por exemplo, pode estar relacionada com o céu tênue de Atenas; a robustez dos tebanos, com o céu espesso de Tebas (IV,7); mas nenhum desses céus, por ser como é, terá

---

(5) Queira ver: "Apêndice", nota 33, p.333.

poder sobre a ação propriamente do homem, fazendo, por exemplo, com que ele ouça a determinado filósofo, ou fazendo então com que ele vá buscar a vitória dos jogos atléticos em determinada cidade (IV,7). Vem dessas considerações a seguinte conclusão:

"Quid enim loci natura adferre potest. ut in porticu Pompei potius quam in Campo ambulemus? tecum quam cum alio? Idibus potius quam Kalendis? Vt igitur ad quasdam res natura loci pertinet aliquid, ad quasdam autem nihil, sic astrorum adfectio ualeat, si uis, ad quasdam res, ad omnis certe non ualebit".

("Que /influência/ pode então a natureza do lugar trazer, para que passeemos no Pórtico de Pompeu antes que no Campo? Contigo /antes/ que com um outro? Nos idos antes que nas calendas? Então, como para certas coisas a natureza do lugar influi em algo, /e/ para outras porém em nada /influi/, assim dos astros a influência valha, se queres, para certos casos; para todos certamente não valerá" - IV,8.)

As disposições física e psíquica podem ser fatores condicionantes; nada disso impede, porém, que a ação permaneça como consequência de livre escolha. Nossa maneira de ser e nossas propensões podem provir de causas naturais e antecedentes, mas daí não se pode concluir o mesmo para nossas vontades. Sempre nos será possível, por exemplo, pela disciplina e força de vontade, extirpar de nós mesmos uma qualidade viciosa (V,11).

No capítulo VI começa a crítica à adivinhação (VI,11-12; VII, 13-14; VIII,15-16). Primeiramente, a partir de VI,11, Cícero apresenta o conceito que ele, traduzindo do grego *θεωρήματα*, chama de "percepta", isto é, "percepções" ou "observações e evidências" dos astrólogos. E logo em seguida (VI,12) ilustra-o desta maneira:

"Si quis uerbi causa oriente Canicula natus est, is in mari non morietur".

("Se alguém, por exemplo, nasceu ao elevar-se da Canícula, esse não morrerá no mar.")

Sendo verdadeira essa sequência acima, estoutra a seguir também o será:

"Si Fabius oriente Canicula natus est, Fabius in mari non morietur".

("Se Fábio nasceu ao elevar-se da Canícula, Fábio não morrerá no mar.")

São, portanto, coisas opostas "ter Fábio nascido ao elevar-se da Canícula" e "haver Fábio de morrer no mar":

"Pugnant igitur haec inter se, Fabium oriente Canicula natum esse, et Fabium in mari moriturum".

("Opõem-se portanto entre si estas coisas: ter Fábio nascido ao elevar-se da Canícula, e haver Fábio de morrer no mar.")

Dando-se como certo que Fábio nasceu ao elevar-se da Canícula, ficam então incompatíveis estas duas afirmações: "Que Fábio existe" e "que Fábio há de morrer no mar":

"Et quoniam certum in Fabio ponitur, natum esse eum Canicula oriente, haec quoque pugnant, et esse Fabium, et in mari esse moriturum".

("E porque se estabelece como certo, em Fábio, ter ele nascido ao elevar-se da Canícula, também estas coisas se opõem: que Fábio existe, e que ele há de morrer no mar.")

Por conseguinte, considerando-se o que foi proposto inicialmente ("se alguém nasceu ao elevar-se da Canícula, esse não morrerá no mar"), chega-se a uma proposição composta de afirmações que, em conjunto, são incompatíveis: "Que Fábio existe e que Fábio morrerá no mar":

"Ergo haec quoque coniunctio est ex repugnantibus: 'Et est Fabius, et in mari Fabius morietur', quod, ut propositum est, ne fieri quidem potest".

("Logo, também esta proposição composta é /estabelecida/ a partir de coisas contraditórias: 'Fábio existe', e 'Fábio morrerá no mar', o que, como foi proposto, nem sequer pode acontecer.")

Conclui-se, pois:

"Ergo illud: 'Moriatur in mari Fabius' ex eo genere est, quod fieri non potest. Omne ergo, quod falsum dicitur in futuro, id fieri non potest".

("Logo, tal /proposição/: 'Fábio morrerá no mar' é deste gênero: que não pode acontecer. Logo, tudo aquilo que se afirma como falso, sobre o futuro, não pode acontecer" - VI,12.)<sup>(6)</sup>

---

(6) Trata-se de argumentação de Diodoro Cronos, filósofo mencionado em VI,12, e logo a seguir em VII,13 (cf.: apêndice, nota 49, p.336). Volta a ser estudada por Cícero em IX,17, conforme analisamos mais adiante (pp. 130-2 ). Esta argumentação provoca uma contra-argumentação de Crisipo, exposta adiante (VII,13-14; VIII,15-16). O raciocínio de Diodoro, todavia, está exposto de maneira muito sintética no texto ciceroniano. A partir de uma explicação mais minuciosa de Albert Yon (Cicéron, Traité du destin: "appendice", pp.34-35), pode-se entendê-lo da maneira indicada a seguir. Desta proposição condicional "Se alguém nasceu ao elevar-se da Canícula, esse não morrerá no mar", passa-se a um caso particular "Se Fábio nasceu ao elevar-se da Canícula, Fábio não morrerá no mar". Inferem-se daí duas proposições contraditórias: "Fábio nasceu ao elevar-se da Canícula", e "Fábio não morrerá no mar". São contraditórias porque não podem ser verdadeiras simultaneamente; se uma é verdadeira, a outra é falsa. Ora, dá-se como certo que "Fábio nasceu ao elevar-se da Canícula". Dado assim como certo, o nascimento de Fábio ao elevar-se da Canícula já não é mais uma hipótese, mas um atributo de Fábio. A contradição passa então a existir entre estas duas proposições: "Fábio existe" (proposição verdadeira), e "Fábio morrerá no mar" (proposição falsa). Tomada isoladamente, cada uma dessas proposições aparece como possível. Mas tomá-las em conjunto, formando ambas uma só proposição composta ("coniunctio") - "Et est Fabius, et in mari Fabius morietur" -, é o mesmo que afirmar que é ao mesmo tempo verdadeiro que Fábio existe e que Fábio morrerá no mar. Sendo feita de proposições que foram colocadas como contraditórias, tal relação implica também uma impossibilidade lógica. Admitida como verdadeira a primeira, a segunda é não só falsa como ainda impossível ("ne fieri quidem potest"). Daí então a conclusão geral: toda proposição falsa concernente ao futuro exprime uma impossibilidade.

Em seguida (VII,13), Cícero passa a analisar a disputa de Crisipo contra a argumentação de Diodoro. O raciocínio deste último é fatalista:

"Ille enim id solum fieri posse dicit, quod aut sit uerum aut futurum sit uerum, et quicquid futurum sit, id dicit fieri necesse esse, et quicquid non sit futurum, id negat fieri posse".

("Este /Diodoro/, com efeito, diz ser possível só o que ou seja verdadeiro ou deva ser verdadeiro; e o que quer que deva acontecer, isso ele diz ser necessário acontecer; e o que quer que não deva acontecer, isso ele nega ser possível.")<sup>(7)</sup>

---

(7) Diodoro toma como base de raciocínio um argumento, "o argumento dominador" (ὁ κυριεύων λόγος), conforme Epiteto explica em Διατριβαί II,19,1 (Epictète, Entretiens, éd. J.Souilhé, Les Belles Lettres, 1949). Seguindo a explicação de Epiteto, consideremos estas três proposições: 1. ser necessário tudo o que se realizou no passado (τῷ πάν παρεληλυθός ἀληθές ἀναγκαῖον εἶναι); 2. ao possível não se seguir o impossível (τῷ δυνατῷ ἀδύνατον μὴ ἀκολουθεῖν); 3. haver possível que nem é verdadeiro nem será (τῷ δυνατὸν εἶναι ὃ οὐτ' ἔστιν ἀληθές οὐτ' ἔσται). Percebe-se aí uma contradição mútua entre as proposições. Consideremos, por exemplo, as proposições 3 e 2: se há possível que não tem realidade atual ou não terá (quer dizer: que é impossível), como é que se vai afirmar que o impossível não pode ser uma consequência do possível? Daí, também a proposição 1 fica contraditória nesse conjunto de proposições: não fica então necessário tudo o que se realizou no passado, pois temos de considerar o possível que não acontece (proposição 3), e daí pode-se considerar o possível que, no passado, não aconteceu. Daí: nem tudo o que se realizou no passado é necessário. Percebendo a contradição mútua entre as três, Diodoro conserva as proposições 1 e 2, e, a partir delas, estabelece estoutra: não ser possível nada que nem é verdadeiro nem será (μηδὲν εἶναι δυνατόν, ὃ οὐτ' ἔστιν ἀληθές οὐτ' ἔσται).

É diferente a opinião de Crisipo:

"Tu et quae non sint futura, posse fieri dicis, ut frangi hanc gemmam, etiamsi id numquam futurum sit, neque necesse fuisse Cypselum regnare Corinthi, quamquam id millensimo ante anno Apollinis oraculo editum esset".

("Quanto a ti /Crisipo/, dizes tanto ser possível o que não deva acontecer - como quebrar-se esta gema, ainda que isso nunca deva acontecer -, como /dizes/ nem ter sido necessário que Cípselo reinasse em Corinto, conquanto isso houvesse sido anunciado mil anos antes pelo oráculo de Apolo" - VII,13.)

Por esses dois raciocínios, vemos que para Diodoro é sempre necessário "aquilo que será" e sempre impossível "aquilo que não será"; para Crisipo, no entanto, pode também ser não-necessário "aquilo que será" (conforme o exemplo sobre Cípselo) e pode também ser possível "aquilo que não será" (exemplo da gema): o fato "Cípselo reinará em Corinto", embora fosse uma predição verdadeira quando foi pronuncia-

---

Em outras palavras, se o passado não pode ser mudado - porque não pode deixar de ser o que foi (conforme a proposição 1) -, então, quando era futuro, não poderia deixar de ser o que viria a ser: se é verdadeiro e necessário como passado, era verdadeiro e necessário enquanto futuro. É assim que Diodoro procura provar que é possível não o contingente, mas só o que deve ser, e que é impossível o que não deve ser.

Conforme Octave Hamelin (Sur le De fato, pp.24-25), esse "dominador", argumento fatalista, de necessidade dos acontecimentos futuros, é a base da teoria diodoriana das proposições condicionais.

do, pode não acontecer, pois é "não-necessário"; o fato de a gema vir a quebrar-se, embora hipoteticamente falso, pode também realizar-se, pois é "possível"<sup>(8)</sup>.

No parágrafo seguinte (VII,14), vê-se que o pensamento de Crisipo não se atém à seqüência lógica de uma proposição como tal: "Se nasceste ao elevar-se da Canícula, não morrerás no mar". Voltamos aí à mesma ilustração já exposta (VI,12). Para Crisipo, a impossibilidade de Fábio morrer no mar está na existência de uma causa natural que o impeça de morrer no mar, e não no encadeamento lógico da proposição. É este aspecto que Cícero observa em VII,14:

"Si igitur quod primum in conexo est, necessarium est, fit etiam quod consequitur necessarium. Quamquam hoc Chrysippo non uidetur ualere in omnibus; sed tamen, si naturalis est causa, cur in mari Fabius non moriatur, in mari Fabius mori non potest".

("Se então o primeiro /membro/ que está na proposição hipotética é necessário, torna-se também necessário o que se lhe segue. Todavia isso não parece a Crisipo valer em todos os casos; mas entretanto se há uma causa natural para que Fábio não morra no mar, Fábio não pode morrer no mar.")

---

(8) Cf. M.Conche, Temps et destin, éd.de Mégare, p.28: "Enquanto, para Diodoro, só é possível o que se produz ou se produzirá, para Crisipo há muitos possíveis que não se realizarão jamais, pois todo o tempo está já tomado, preenchido: nada mais pode inserir-se na trama indefectível dos acontecimentos. São possíveis, pois podem, em princípio, receber a existência, mas a realização lhes será impedida pe-



De maneira geral, Crisipo estabelece diferença entre o necessário e o possível. Para escapar então ao necessitarismo lógico (pois se se admite, neste caso do exemplo dado, como necessário que Fábio nasceu ao elevar-se da Canícula - porque é um fato passado, e portanto imutável -, necessário será admitir que Fábio não morrerá no mar), ele usa o artifício de apresentar negações das proposições compostas:

"Non et natus est quis oriente Canicula, et is in mari morietur".

("Não existe aquele que, nascido ao elevar-se da Canícula, morrerá no mar" - VIII,15.)

O expediente, escusa dizer, não traz consequência alguma; limita-se apenas a negar a possibilidade. A frase "não existe aquele que, nascido ao elevar-se da Canícula, morrerá no mar" indica a mesma coisa que a frase "se alguém nasceu ao elevar-se da Canícula, não morrerá no mar". Permanece a sequência lógica que Crisipo procura evitar.

Mas o erro não está só em Crisipo. Nessa disputa entre Diodoro e Crisipo, tanto a argumentação de um quanto a de outro não parecem satisfatórias: o primeiro não estabelece distinção entre o lógico e o real, pois toda a sua argumentação, embora lógica, é hipoteticamente estabelecida, nada tendo que ver necessariamente com a realidade; o segundo, por sua vez, vai de encontro à lógica, ao não concordar que o conseqüente de uma proposição condicional não possa ser negado sem

---

las circunstâncias exteriores e não poderá ocorrer na ordem do mundo, que, como ordem do destino, é imutável e saturada".

contradizer o antecedente, quando se estabelece isso como absolutamente necessário.

No capítulo IX reaparece a tese de Diodoro, enunciada anteriormente em VII,13 (p.126). Retomando-as, Cícero observa que essa tese conduz à necessidade universal:

"Qui locus attingit hanc quaestionem, nihil fieri, quod non necesse fuerit, et, quicquid fieri possit, id aut esse iam aut futurum esse, nec magis commutari ex ueris in falsa posse ea, quae futura, quam ea, quae facta sunt".

("Esse ponto atinge esta questão: nada que não haja sido necessário acontece, e, tudo o que possa acontecer, isso ou já é ou haverá de ser; e não mais podem ser alteradas de verdadeiras em falsas estas coisas que haverão de ser, tanto quanto aquelas que foram feitas" - IX,17.)

Tal é a chamada tese de Diodoro "sobre os possíveis". Ela estabelece só ser possível o verdadeiro ou no presente ou no futuro, e ser impossível o que não aconteceu nem acontecerá (conforme já comentamos também na nota 7, pp. 126-7 ). Tem como consequência lógica a necessidade universal, o fatalismo, porque supõe não se poder alterar nem o que há de acontecer nem o que aconteceu. Seguindo esse raciocínio, a mudança do verdadeiro em falso não pode então acontecer nem em relação ao futuro.

Para Diodoro, dizer por exemplo que morrerá um certo homem atingido por doença grave não é menos verdadeiro que dizer a mesma coisa, com verdade, sobre outro homem atingido por doença de gravidade menos evidente:

"Vt in eo, qui mortifero morbo urgeatur, uerum sit: 'Hic morietur hoc morbo', at hoc idem, si uere dicatur in eo, in quo uis morbi tanta non appareat, nihilo minus futurum sit".

("Assim, em relação àquele que esteja acossado por mortífera doença, seja verdade /dizer/: 'Este morrerá por causa desta doença'; por outro lado, isso mesmo, se dito segundo a verdade, em relação àquele sobre o qual uma tão grande força da doença não se evidencie, não haverá de realizar-se menos" - IX,17.)

Diodoro atém-se exclusivamente à lógica da proposição. Se "este homem morrerá por esta doença" é verdadeiro, então assim acontecerá, não importando a condição física do homem.

E ainda, para Diodoro, não importa esta possibilidade:

"Si diceretur: 'Morietur noctu in cubiculo suo ui oppressus Scipio', uere diceretur; id enim fore diceretur, quod esset futurum; futurum autem fuisse ex eo, quia factum est, intellegi debet".

("Se se dissesse: 'Cipião morrerá de noite, em seu leito, assassinado com violência', seria dito segundo a verdade, pois seria dito haver de acontecer aquilo que havia de acontecer; ora, ter estado para acontecer deve ser entendido a partir disto: porque aconteceu" - IX,18.)

Não há aí, para Diodoro, necessidade de distinção entre o aspecto essencial do acontecimento (a morte) e a circunstância acidental (o assassinato, causa da morte) que determinou o acontecimento. Para Diodoro, se uma proposição é verdadeira, tudo o que nela estiver contido passa então a ser necessário. Conforme vimos anteriormente em VII,13 (p.126), Diodoro só admite a certeza ("quicquid futurum sit, id dicit fieri necesse esse") ou a falsidade ("quicquid non sit futurum, id negat fieri possi") de uma previsão; a distinção entre essencial e acidental não implica, diante dessas duas únicas possibilidades, alteração alguma sobre a verdade ou não de um acontecimento.

Ainda em IX,18, Cícero introduz um dos temas principais do De fato, a tese da declinação dos átomos:

"Nec, cum haec ita sint, est causa, cur Epicurus fatum extimescat et ab atomis petat praesidium easque de uia deducat et uno tempore suscipiat res duas inenodabiles, unam ut sine causa fiat aliquid, ex quo existet, ut de nihilo quippiam fiat, quod nec ipsi nec cuiquam physico placet, alteram, ut, cum duo indiuidua per inanitatem ferantur, alterum e regione moueatur, alterum declinet".

("Nem, quando essas coisas assim sejam, existe um motivo para que Epicuro tema o destino e procure apoio da parte dos átomos, e os desvie do trajeto /próprio/, e duma só vez sustente duas coisas insolúveis: uma, que algo aconteça sem causa - resultará daí que algo aconteça do nada, o que não parece bem nem a ele próprio nem a físico algum -; outra, que, quando dois indivisíveis se dirigirem através do vazio, um se mova em linha reta, outro decline.")

Conforme já vimos em De natura deorum I,25 (pp.63-64), vemos novamente agora, em De fato IX,18, não apenas uma apresentação da tese de Epicuro, nem apenas uma análise imparcial de sua possibilidade ou impossibilidade no âmbito dos problemas mais sutis da filosofia, mas sim desaprovação. O que Cícero critica de início em Epicuro é a intenção deste filósofo em, forçadamente, a qualquer custo, sem considerar a necessidade das causas, evitar o fatalismo<sup>(9)</sup>.

Com relação à frase inicial "nec, cum haec ita sint, est causa" etc., vemos que esta se refere ao raciocínio que Epicuro queria refu-

---

(9) É claro que Epicuro tencionava, com a declinação atômica, explicar a criação de todas as coisas. Mas ele aí tencionava também - e cremos que mais ainda - salvaguardar o livre-arbítrio. Sobre isso, Xênia Atanassiévitch, em L'atomisme d'Épicure, pp.65-66, diz o seguinte: "Epicuro não concebeu sua hipótese sobre o desvio dos átomos na intenção exclusiva de explicar a criação do mundo; ele queria também salvar a liberdade do homem, tornada impossível pela suposição de um movimento necessário dos átomos para baixo. A última razão era talvez mais forte em Epicuro, porque ela era mais indispensável para a realização do alvo de sua filosofia. Só, com efeito, o homem

tar: o determinismo lógico, de Diodoro, baseado no princípio de contradição. Mas sobre Diodoro, já vimos que seu "determinismo" não está correto, não convence filosoficamente (p.129). Esse determinismo lógico é errado porque quer transferir para o plano real, dos acontecimentos, o que é válido apenas no plano da palavra. Assim, por exemplo, não é que um evento futuro seja "necessário"; o que acontece é que, se este evento se realizar, poder-se-á dizer que a afirmação "o evento se realizará" é verdadeira; se não se realizar, poder-se-á dizer então que a afirmação era falsa. Vemos assim que o determinismo lógico se reduz apenas ao uso adequado de uma afirmação.

Ainda com esta frase inicial "nec, cum haec ita sint, est causa", Cícero indica que não seria necessário a Epicuro, para que este escapasse ao determinismo, a teoria da declinação atômica. Havia uma outra solução, que Cícero logo adiante vai apresentar como mais razoável e mais coerente: a de Carnéades.

Sobre as duas dificuldades da tese, apontadas como insolúveis ("res duas inenodabiles"). analisamo-las mais adiante, em "A causa do livre-arbítrio" (pp.139-41 ).

---

livre pode assegurar sua felicidade. Se tudo é predeterminado, o homem não pode, por sua vontade, atingir a tranquilidade da alma, que é, segundo a Moral de Epicuro, idêntica à felicidade". (Queira ver também a nota 42, p.64.)

Seguindo sua ordem particular de encadeamento de assuntos, o tratado passa a analisar o problema das causas (de IX,19 a X,21).

Em X,20, expõe-se a opinião que Crisipo infere a partir da idéia de que toda proposição é ou verdadeira ou falsa:

"Si est motus sine causa, non omnis enuntiatio, quod ἀξιωματικῶς dialectici appellant, aut uera aut falsa erit; causas enim efficientis quod non habebit, id nec uerum nec falsum erit; omnis autem enuntiatio aut uera aut falsa est; motus ergo sine causa nullus est".

("Se há um movimento sem causa, não toda enunciação, que os dialéticos mencionam como ἀξιωματικῶς, será ou verdadeira ou falsa, pois o que não tiver causas eficientes não será nem verdadeiro nem falso; ora, toda enunciação é ou verdadeira ou falsa; logo, nenhum movimento sem causa existe.")

Em outras palavras, para que se diga que uma coisa é verdadeira, deve-se dizer que é verdadeira por alguma causa, por algum motivo; e também, se falsa, deve-se dizer que assim o é por alguma causa. Se se considera que algo não tem causa, deve-se considerá-lo consequentemente nem verdadeiro nem falso. Pois quando se diz que algo é verdadeiro, indica-se a causa pela qual é verdadeiro; quando falso, a causa pela qual é falso; e, de acordo com esse raciocínio, algo sem causa não seria verdadeiro (porque não haveria a causa pela qual fosse verdadeiro) nem seria falso (porque não haveria a causa pela qual fosse falso).

Crisipo baseia-se, pois, em "causas". Sua opinião tem como consequência, pelo menos neste aspecto de encadeamento de causas, o fatalismo, pois todos os acontecimentos estariam ligados a causas, umas gerando a outras.

Assim, a demonstração crisipiana continua (X,21):

"Quod si ita est, omnia quae fiunt, causis fiunt antegressis; id si ita est, fato omnia fiunt; efficitur igitur facto fieri quaecumque fiant".

("Quanto a isso, se assim é, todas as coisas que acontecem, acontecem por causas anteriores; se isso é assim, todas as coisas acontecem pelo destino: deduz-se então que pelo destino acontecem quaisquer coisas que aconteçam.")

Chega-se, com tal conclusão, ao fatalismo a que nos referimos logo acima. E a dedução geral de todo o raciocínio crisipiano (X,20-21) é que não existe o acontecimento sem causa. Se existisse, ele poderia indiferentemente ser afirmado ou negado, pois nenhum fundamento (nenhuma "causa") haveria para validar a uma ou a outra dessas alternativas.

Enquanto Crisipo procura evidenciar, com base na teoria causal, que todo axioma é ou verdadeiro ou falso, Epicuro, por outro lado, para evitar o fatalismo, procura não concordar com a idéia crisipiana. Daí, Epicuro vai apresentar a tese da declinação dos átomos. Es-



ta, que já aparecera em *De fato* IX,18 (pp. 132-3 ), reaparece então em X,22<sup>(10)</sup>.

Quanto aos problemas suscitados pela tese epicúrea, sua incoerência, ou sua possível coerência, e quanto à solução de Carnéades para salvaguardar o livre-arbítrio, estes são pontos que analisamos nos dois capítulos seguintes.

---

(10) A tese de Epicuro aparece três vezes no *De fato*: em IX,18; X, 22-23; e XX,46-48. Ao criticá-la e ridicularizá-la, Cícero talvez não a analise com a profundidade e seriedade que exige um problema difícil da filosofia (cf. "A possível coerência do 'clinamen' epicúreo", pp.150-63 ).

A causa do livre-arbítrio.

Conforme dissemos, no parágrafo 22 do De fato Cícero volta a comentar a tese da declinação dos átomos, com a qual Epicuro e os epicuristas procuram evitar o determinismo:

"Epicurus declinatione atomi uitari necessitatem fati  
putat".

("Pela declinação do átomo, Epicuro julga ser evitada a  
necessidade do destino.")

Em seguida, nosso autor observa que até o próprio Epicuro tem  
de admitir não haver uma causa para essa pretendida declinação:

"Quam declinationem sine causa fieri si minus uerbis, re  
cogitur confiteri".

("Ele é compelido a confessar, senão por palavras, por fa-  
to, que essa declinação acontece sem causa.")

E mais adiante (X,23), Cícero revela exatamente a intenção do  
filósofo grego:

"Hanc Epicurus rationem induxit ob eam rem, quod ueritus  
est ne, si semper atomus grauitate ferretur naturali ac  
necessaria, nihil liberum nobis esset, cum ita moueretur  
animus, ut atomorum motu cogeretur".

("Tal raciocínio, Epicuro /o/ introduziu por este motivo: porque receou que, se sempre o átomo fosse levado por uma gravidade natural e necessária, nada nos seria livre, visto que assim se moveria a alma, conforme fosse compelida pelo movimento dos átomos.")

A tese da declinação atômica - que à primeira vista parece não poder ser considerada científica, porque não se baseia em experiência nem em dedução lógica de causa e efeito, nem em prova alguma - apresenta dois obstáculos difíceis, mencionados antes, em IX,18 (pp. 132-3).

A primeira dificuldade - "ut sine causa fiat aliquid" ("que algo aconteça sem causa" - IX,18) - conduz a esta afirmação contrária à física do próprio Epicuro: "ut de nihilo quippiam fiat" ("que algo aconteça do nada" - IX,18).

Em sua Carta a Heródoto, Epicuro apresenta realmente um princípio contrário à afirmação de que algo venha do nada:

"ἅπαντα ὅσα εἰ διαλαβόντας συνορᾶν  
ἤδη περὶ τῶν ἀόηλων, πρῶτον μὲν  
ὅτι οὐδὲν γίνεται ἐκ τοῦ μὴ ὄντος·  
πάν γὰρ ἐκ παντὸς ἐγίνεται ἢ ἐν, σπερ-  
μάτων γε οὐθ' ἐν προσδεόμενον."

("É preciso que os que têm percebido essas coisas atentem agora nas coisas invisíveis: primeiramente, que nada na verdade se faz a partir do não-ser, pois /se assim fosse/ tudo se faria a partir de tudo, nem tendo necessidade de sementes" - Epicurus, §38 (cf. D.Laertius, De clarorum philosophorum vitis, p.263).)

Esse princípio é básico de todo o sistema epicúreo, tanto de sua física como conseqüentemente de sua ética. Se se admite agora, na tese da declinação, que algo possa ocorrer sem uma causa (isto é, que a própria declinação do átomo possa ocorrer sem uma causa), deve-se admitir também que algo possa então ocorrer a partir do nada. Aí está a contradição com o sistema.

A segunda dificuldade é ter de admitir que um átomo decline e outro não decline: "Vt. cum duo individua per inanitatem ferantur, alterum e regione moueatur, alterum declinet" ("Que, quando dois indivisíveis se dirigirem através do vazio, um se mova em linha reta, outro decline" - De fato IX,18). Em outras palavras, não se vê aí a razão pela qual os átomos não declinem todos juntos, mas uns declinem, outros não declinem. Este ponto, que volta a ser criticado zombeteiramente em XX,46 (cf.: "Cícero contra Epicuro", pp. 227-8 ), na realidade está diretamente relacionado com a primeira dificuldade. A "desorganização" ou "sem-razão" de uns declinarem e outros não declinarem é conseqüência da falta de lógica da declinação atômica, ou seja, da falta de causa que a justifique. Se não há um motivo que justifique a declinação, tampouco haverá um que justifique a "escolha"

("De maneira mais perspicaz /procedeu/ Carnéades, que ensinava poder os epicuristas defender a própria causa, sem essa imaginada declinação. Pois como ensinassem poder existir algum movimento voluntário da alma, ser isso defendido era melhor que introduzir uma declinação cuja causa sobretudo não pudessem descobrir: defendido isso, facilmente poderiam resistir a Crisipo. Pois, ainda que tivessem concedido não existir movimento algum sem causa, não concederiam acontecer por causas antecedentes todas as coisas que acontecessem: pois para a nossa vontade não há causas externas e antecedentes" - XI,23.)

Apresentando a vontade como causa, Carnéades refuta ao mesmo tempo a tese epicúrea e a crisipiana. Já que os epicuristas admitem os movimentos voluntários (como é o caso dos movimentos dos átomos, que eles admitem), poderiam então ater-se apenas à vontade, admitindo-a como voluntária, como causa última. Para Carnéades, não existe movimento sem causa, mas não há mister buscar a causa da vontade fora dessa mesma vontade. Ele aceita o princípio de causalidade, mas não aceita que a vontade deva ser entendida como uma causa da série estóica de causas, onde uma causa esteja ligada a outra<sup>(12)</sup>. Pelo

---

perspicazmente refutava (a Antípatro)". Em Academica priora, Cícero já se lhe revela como discípulo, ao apresentar o probabilismo, base da doutrina deste filósofo grego (cf.: pp.45-49).

(12) Veja-se em "Distinção entre causas" (pp. 204-12) a análise sobre a argumentação de Crisipo.

contrário, a vontade é, ela mesma, um princípio absoluto: não funciona como um anel de ligação na cadeia de causas ("uoluntatis enim nostrae non esse causas externas et antecedentis")<sup>(13)</sup>.

Reforça-se logo em seguida esta concepção de vontade como causa (e conseqüentemente de independência da vontade em relação a outras causas, externas e antecedentes). Para torná-la mais clara e aceitável, o tratado apresenta, ilustradamente, um paralelo entre a alma e o átomo. Quando se diz que a alma age sem causa, deve-se entender sem causa externa e antecedente, não absolutamente sem causa - da mesma forma que se diz que um vaso está vazio, para indicar que ele não contém água, nem vinho, nem azeite etc., sem que se pretenda dar à palavra "vazio" o sentido que lhe dão os físicos, quando se referem ao "vazio total". Igualmente, com relação ao átomo, pertence a sua natureza a qualidade de ser levado pelo próprio peso - qualidade essa que lhe é portanto a causa do movimento, não havendo para isso a necessidade de uma causa externa (XI,24).

Do mesmo modo, não há mister procurar uma causa externa para o movimento voluntário da alma, porque a natureza da alma é estar em

---

(13) Um dos pontos da doutrina da nova Academia é esta idéia de princípio absoluto, sem a necessidade de causas externas e antecedentes, para a vontade do homem. A mente é impressionada pelos objetos exteriores, mas ela tem em si mesma o seu próprio poder natural de decisão. (Cf.: Academica priora II,10: "Mens enim ipsa, quae sensuum fons est, atque etiam ipsa sensus est, naturalem uim habet, quam intendit ad ea, quibus mouetur", "A própria mente, que é a fonte dos sentidos, e também ela mesma é um sentido, tem um poder natural que ela dirige para as coisas pelas quais é impressionada".)

poder do homem e deste depender. A causa então está na própria natureza da alma, pois faz parte dessa natureza:

"Distinguendum est et ita dicendum, ipsius individui hanc esse naturam, ut pondere et grauitate moueatur, eamque ipsam esse causam, cur ita feratur. Similiter ad animorum motus uoluntarios non est requirenda externa causa; motus enim uoluntarius eam naturam in se ipse continet, ut sit in nostra potestate nobisque pareat, nec id sine causa, eius rei enim causa ipsa natura est".

("Deve-se distinguir e assim dizer que tal é a natureza do próprio indivisível, de maneira que pelo peso e gravidade ele se mova, e que essa própria /natureza/ é a causa pela qual ele assim seja transportado. Semelhantemente, não se deve procurar uma causa externa para os movimentos voluntários das almas, pois o próprio movimento voluntário contém em si aquela natureza, de tal forma que esteja em nosso poder e nos obedeça, e isso não sem causa, pois desse fato a causa é a própria natureza" - XI,25.)

Acha-se aí o ponto principal da justificação do livre-arbítrio sustentada por Carnéades e Cícero. Conceitos de física e liberdade moral relacionam-se: uma vez estabelecido ser da natureza do átomo o fato de mover-se pelo peso e gravidade ("ipsius individui hanc esse naturam, ut pondere et grauitate moueatur"), infere-se ser também da natureza da alma o fato de estar em poder do homem e, portanto,

de obedecer a ele ("similiter ad animorum motus uoluntarios non est requirenda externa causa: motus enim uoluntarius eam naturam in se ipse continet, ut sit in nostra potestate nobisque pareat"). Em suma, o movimento voluntário do homem é a vontade livre do homem. Esta vontade livre é princípio de seus próprios movimentos.

Pertencem, pois, ao livre-arbítrio do homem quaisquer inclinações e quaisquer ações de sua alma. E ainda tal fato não se dá contra as leis da natureza - no sentido de que seja algo sem causa ("nec id sine causa") -, uma vez que a causa dessa submissão da alma está na própria essência da alma ("eius rei enim causa ipsa natura est"), assim como a causa do movimento do átomo está na própria essência do átomo.

Chegando a este ponto, pode o leitor de Cícero indagar qual é a causa dessa causa, ou seja, por que tem então o átomo essa natureza, e assim também por que tem tal natureza a alma. O problema então passa a ser saber por que uma vontade livre é, ela mesma, o princípio de seus movimentos. Não basta dizer que alguma coisa é o princípio de si mesma; necessário se faz justificar o porquê de ser essa "alguma coisa" o princípio de si mesma. Devemos considerar, no entanto, que buscar resposta a tal problema implica dirigir o raciocínio para o âmbito das possibilidades, e conseqüentemente sair dos limites das informações fornecidas pela natureza. Conhecer a causa primordial significa conhecer a essência das coisas, e isso, dentro da natureza, não parece possível à mente humana. Todo conhecimento do homem provém



de obedecer a ele ("similiter ad animorum motus uoluntarios non est requirenda externa causa: motus enim uoluntarius eam naturam in se ipse continet, ut sit in nostra potestate nobisque pareat"). Em suma, o movimento voluntário do homem é a vontade livre do homem. Esta vontade livre é princípio de seus próprios movimentos.

Pertencem, pois, ao livre-arbítrio do homem quaisquer inclinações e quaisquer ações de sua alma. E ainda tal fato não se dá contra as leis da natureza - no sentido de que seja algo sem causa ("nec id sine causa") -, uma vez que a causa dessa submissão da alma está na própria essência da alma ("eius rei enim causa ipsa natura est"), assim como a causa do movimento do átomo está na própria essência do átomo.

Chegando a este ponto, pode o leitor de Cícero indagar qual é a causa dessa causa, ou seja, por que tem então o átomo essa natureza, e assim também por que tem tal natureza a alma. O problema então passa a ser saber por que uma vontade livre é, ela mesma, o princípio de seus movimentos. Não basta dizer que alguma coisa é o princípio de si mesma; necessário se faz justificar o porquê de ser essa "alguma coisa" o princípio de si mesma. Devemos considerar, no entanto, que buscar resposta a tal problema implica dirigir o raciocínio para o âmbito das possibilidades, e conseqüentemente sair dos limites das informações fornecidas pela natureza. Conhecer a causa primordial significa conhecer a essência das coisas, e isso, dentro da natureza, não parece possível à mente humana. Todo conhecimento do homem provém

da experiência que o próprio homem pode ter, mas esta experiência nunca lhe revela a essência de um fenômeno<sup>(14)</sup>. É possível, por exemplo, estudar, com base em experiências, todas as manifestações

---

(14) A respeito de como a mente adquire um conhecimento, lê-se de início em Academica posteriora I,11: "Plurima autem in illa tertia philosophiae parte mutavit; in qua primum de sensibus ipsis quaedam dixit noua; quos iunctos esse censuit e quadam quasi impulsione, oblata extrinsecus: quam ille φαντασίαν, nos uisum appellemus licet" ("Numerosíssimas coisas também /Zenão de Chipre/ mudou naquela terceira parte da filosofia, sobre a qual disse primeiramente certas novidades referentes aos próprios sentidos; declarou que estes têm sido associados a partir de aproximadamente alguma impulsão fornecida de fora: a isso ele /chama de/ φαντασία, /e/ nós podemos chamar de representação"). A aí mencionada terceira parte da filosofia é a que tem por objeto a inteligência e suas operações; a segunda e a primeira tratam, respectivamente, da natureza e seus mistérios, da vida e dos costumes - divisão esta que remonta a Platão (cf. Academica posteriora I,5).

Em "O tema nos tratados - Academica" (pp.37-50) vimos a teoria do conhecimento tal como é apresentada pela nova Academia. As noções da nova Academia (séculos III e IIa.C.) foram retomadas e desenvolvidas em épocas mais recentes, a partir do século XVII, com o movimento filosófico iniciado por Locke, continuado por Berkeley e completado por Hume - o empirismo inglês, cuja idéia básica é que qualquer conhecimento sobre o mundo resulta da experiência. Mas convém lembrar aqui este aspecto: de acordo com Hume (An Enquiry Concerning Human Understanding, §§25-26), mesmo um êxito experimental nunca revela a essência de um fenômeno, ou seja, mesmo a experiência nunca permite que seja justificado um fato, ou que seja justificada uma teoria científica. Pode-se, com base em experiência, confirmar uma lei da natureza como, por exemplo, a gravitação universal - mas a causa do fenômeno, a razão pela qual isso ocorre, a experiência não revela, pois a experiência indica apenas o fenômeno, não a causa primordial ou a essência do fenômeno. Assim, o conhecimento que temos de alguma coisa nunca é o conhecimento da essência dessa coisa - pois não no-la revela a experiência, base do conhecimento humano. A nós, portanto, nem mesmo a observação empírica das coisas nos é capaz de fornecer as leis principais do conhecimento. A teoria humeana, assim considerada, parece ser a procura de novas causas. E a última causa a que ela pode chegar, a "causa das causas", além da qual ela não avança mais, é o hábito ("custom"). O hábito então é a causa do nosso conhecimento: "Perhaps we can push our enquiries no farther, or pretend to give the cause of this cause; but must rest contented with it as the ultimate principle, which we can assign, of all our conclusions from experience" ("Talvez não possamos avançar mais longe nossas pesquisas, ou pretender dar a causa dessa causa, mas devemos permanecer contentes

de vida, desde animais protozoários até formas mais complexas; mas, só com a base experimental, não há possibilidade de explicar a causa do fenômeno vida. Como surgiu o existente e por que existe o existente são assuntos sobre os quais apenas se apresentam hipóteses, visto que sobre isso a natureza não fornece dados de experiência: nunca se viu o surgimento, a partir da matéria bruta, de qualquer uma das muitas espécies de criaturas viventes do planeta, nem sequer se viu o surgimento da matéria; e, supondo-se que se descobrisse que a matéria surge do nada, mesmo assim não se interromperia a procura de uma causa, porque então haveria mister procurar a causa desse "surgimento a partir do nada" - em suma, seria uma busca sem fim de causas, sem se chegar à causa primordial, à essência do fenômeno. É por essas razões que, em relação ao conhecimento humano, e sempre dentro dos limites das informações dadas pela natureza, basta que se saiba que algo tem como essência própria uma causa determinada. Quer dizer: basta que se saiba que existe para um determinado fim, que dessa finalidade a causa é a própria natureza ("eius rei causa ipsa natura est") desse "algo", e que esse "algo" portanto existe para a finalidade que lhe é própria. E é o que basta também, neste caso, para justificar a causa do livre-arbítrio.

---

com isso, como o último princípio que podemos assinalar de todas as nossas conclusões a partir da experiência" - Id., §36, p.43). Em Les sceptiques grecs, p.404, V.Brochard observa que Hume mostrou que somos nós mesmos que introduzimos a necessidade nas conexões empíricas que nos são dadas.

Considerando assim tais questões, o homem não ultrapassa a realidade que se lhe apresenta. Com relação à causa do livre-arbítrio - assunto que trata da justificação da ação livre, e daí concerne ao proceder de cada pessoa na vida diária -, ele seguirá o conhecimento que lhe advém da experiência. A frase "eius rei enim causa ipsa natura est" indica-lhe até onde é possível chegar. A natureza estabelece os parâmetros dentro dos quais o homem pode raciocinar; ela vem em primeiro lugar, a razão em segundo.

Neste sentido, pode-se dizer que Cícero concebe, para o homem, um conhecimento restrito ao que a natureza a esse mesmo homem oferece como dado de informação e estudo<sup>(15)</sup>. E, entendendo-se que liberdade de decisão se relaciona também com conhecimento, concebe-lhe um livre-arbítrio limitado às possibilidades de escolha que a natureza primeiro determina.

Com o texto do parágrafo 25, chega-se então à "causa das causas" do livre-arbítrio. Consideram-se aí os limites do conhecimento humano, e procura-se evitar hipóteses. A causa de a alma do homem ser deste dependente está na própria natureza da alma ("motus uoluntarius /animorum/ eam naturam in se ipse continet. ut sit in nostra potestate nobisque pareat"). Se o homem comanda a sua alma, fá-lo porque a natureza dela é ser por ele comandada. Há, pois, uma causa:

---

(15) Cícero, seguindo a Carnéades, considera que todo conhecimento deriva dos sentidos (cf.: V. Brochard, op.cit., p.203).

é a própria natureza da alma a causa pela qual a alma está submetida ao livre-arbítrio do homem. No tratado todo, Cícero, evitando a formulação de hipóteses, e procurando assim ser objetivo, não vai além dessa conclusão<sup>(16)</sup>.

Deve-se considerar ainda mais que Cícero não está confessando a ignorância da "causa das causas" e, por isso mesmo, evitando uma explicação - como indiretamente parece fazer Epicuro com a tese da declinação dos átomos. Ao contrário, Cícero indica uma propriedade dos átomos: uma qualidade que se constitui na própria causa pela qual eles se movem no espaço ("ipsius indiuidui hanc esse naturam, ut pondere et grauitate moueatur, eamque ipsam esse causam, cur ita feratur"). e indica conseqüentemente uma qualidade da alma ("ut sit in nostra potestate nobisque pareat"), qualidade que se constitui na própria causa da submissão da alma ao homem ("eius rei causa ipsa natura est"). Indicar a existência de uma qualidade, entendendo ter dado assim uma explicação (como podemos considerar seja a intenção de Carnéades e Cícero), é diferente de confessar, mesmo indiretamente, a ignorância de uma causa e não tentar sequer dar uma explicação (como nos faz crer a tese de Epicuro).

---

(16) O autor já manifestara, no início do tratado, a intenção de ser prático na análise dos assuntos, conforme se depreende de sua advertência a Hircio (De fato II,4): "Sed ita audies, ut Romanum hominem" ("Mas /é/ assim /que/ /me/ ouvirás: como a um homem romano"). A filosofia em Roma foi menos especulativa que na Grécia, por isso "falar como homem romano" pode ser entendido como "falar como filósofo romano, não grego", isto é, "como homem prático, pouco dado à teoria". (Sobre Hircio: cf. "Apêndice", nota 1, p.327.)

A possível coerência do "clinamen" epicúreo.

Do capítulo anterior "A causa do livre-arbítrio" há um problema que merece análise mais minuciosa: o "clinamen", ou seja, a "declinação dos átomos" da física de Epicuro. Cícero talvez tenha sido superficial ao escrever somente críticas negativas sobre a tese epicúrea, não a analisando nunca naquele aspecto pelo menos em que ela se apresenta como original: a relação que ela estabelece entre a liberdade do homem e a liberdade encontrável na natureza<sup>(17)</sup>. Para compreendê-la nesse aspecto novo e, com este, na sua coerência relativamente à doutrina de Epicuro, convém estudá-la a partir da maneira como ela é exposta por Lucrécio:

"Illud in his quoque te rebus cognoscere auemus,  
corpora cum deorsum rectum per inane feruntur  
ponderibus propriis, incerto tempore ferme  
incertisque locis spatio depellere paulum,  
tantum quod nomen mutatum dicere possis.  
Quod nisi declinare solerent, omnia deorsum,  
imbris uti guttae, caderent per inane profundum,

---

(17) Sobre essa originalidade, J.M.Guyau (La moral de Epicuro, p.80) diz o seguinte: "Em todo o tempo o vulgo, apesar de Sócrates e de Platão, havia colocado, sob a forma de livre-arbítrio, um poder que, para um espectador do exterior, pareceria como um acaso; mas não se havia imaginado pôr uma faculdade análoga nos seres inferiores ao homem, para introduzir por isso mesmo a contingência na natureza como na humanidade. Epicuro, esforçando-se por fazê-lo, vai entrar em um novo caminho; neste ponto, sobretudo, é donde poderá afirmar com verdade que não devia a ninguém senão a si mesmo sua filosofia".

nec foret offensus natus, nec plaga creata  
principiis: ita nil unquam natura creasset".

("Sobre estas coisas também desejamos muito que tomes conhecimento disto<sup>(18)</sup>: que os corpos /átomos/, quando através do vácuo, em linha reta, de cima para baixo, pelos próprios pesos são levados, em incerto tempo comumente, e em incertos locais, no espaço se desviam um pouco, tanto quanto possas chamar o movimento de mudado. Quanto a isso, se não costumassem declinar, todos cairiam de cima para baixo, como gotas de chuva, através do vazio profundo, e não haveria para os elementos colisão produzida, nem golpe criado: assim nada alguma vez a natureza criaria" - De rerum natura II,216-224.)

Ainda de acordo com a física epicúrea, todos os elementos são levados através do vazio, com igual velocidade, mesmo que sejam desiguais os pesos. O vazio, por sua própria natureza, nunca está por baixo de coisa alguma que lhe não continue a ceder; assim, pois, os elementos mais pesados nunca caem sobre os mais leves. Os choques que dão origem às coisas são proporcionados por ligeira inclinação dos elementos. (De natura deorum II,235-245.)

---

(18) O poeta dirige-se ao amigo Mêmio (cf. De rerum natura II,141-142), a quem o poema é dedicado (Id. I,22-28). O principal assunto tratado no livro II é basicamente o movimento dos átomos, a mobilidade da matéria.

Em seu livro Épicure - doctrines et maximes, Maurice Solovine dedica um capítulo a esta teoria da declinação atômica<sup>(19)</sup>, para mostrar não haver, da autoria de Epicuro, nenhum texto que a menciona - e ser por isso admissível que tal concepção de desvio do átomo provenha de epicuristas que tenham reproduzido com modificações as doutrinas do mestre<sup>(20)</sup>. Justificando sua opinião, Solovine escreve o seguinte<sup>(21)</sup>: "Não só não se acha nenhum traço (do "clinamen") nos escritos existentes de Epicuro, mas até não há meio de ali fazê-lo figurar sem atrapalhar a boa ordem das doutrinas e romper-lhes a coesão lógica. Sua presença arruinaria o princípio de causalidade e aquele não menos importante de uniformidade das leis da natureza, que são os dois pilares fundamentais do sistema epicúreo".

A opinião de Solovine não parece facilmente sustentável. É improvável que os epicuristas hajam por conta própria acrescentado à doutrina de Epicuro um ponto de tanta importância. Veneravam sobremaneira o mestre, dedicavam-lhe respeito e amizade, de modo que não há, com relação a este aspecto, um motivo forte para suspeitar terem escrito o que ele não disse.

---

(19) M.Solovine, Épicure - doctrines et maximes. Paris, Hermann, 1965, pp.173-92: "Note sur le clinamen".

(20) J.Brun (Épicure et les épicuriens, p.78, nota I) observa que tem sido um problema para os comentadores o fato de nunca ser mencionada a declinação ( παρέγκλισις ) nos textos de Epicuro que chegaram até nossos dias (a teoria é mencionada por Lucrécio, por Cícero e por Diógenes de Enoanda). Daí, J.Brun levanta as seguintes questões: "Encontrava-se ela nos textos de Epicuro hoje perdidos? É ela uma adição de discípulos de Epicuro? Enfim essa teoria, está ela ou não de acordo com o resto do sistema?" (Id., ibid.).

(21) M.Solovine, op.cit., pp.189-90.



Da amizade entre Epicuro e seus discípulos, aliás, até Cícero dá testemunho, em De finibus II,81:

"Ac mihi quidem, quod et ipse bonus uir fuit, et multi Epicurei et fuerunt et hodie sunt et in amicitiiis fideles et in omni uita constantes et graues nec uoluptate, sed officio consilia moderantes, hoc uidetur maior uis honestatis et minor uoluptatis".

("E a mim pelo menos - porque não só o próprio /Epicuro/ foi um bom varão, como muitos epicuristas também foram e hoje são tanto em amizades fiéis como em toda a vida constantes e graves, moderando os projetos não a partir do prazer, mas do dever - isto parece maior força de honestidade e menor de prazer.")

Testemunha também que os epicuristas expõem cuidadosamente a doutrina de Epicuro, conforme se vê na mesma obra, quando, citando dois epicuristas, Fedro e Zenão, ele diz a Torquato, um dos interlocutores (De finibus I,5):

"Nisi mihi Phaedrum mentitum, aut Zenonem putas quorum utrumque audiui, cum mihi nihil sane praeter sedulitatem probarent, omnes mihi Epicuri sententiae satis notae sunt".

("A não ser que julgues que Fedro tenha mentido a mim, ou Zenão, de ambos os quais tenho ouvido /as lições/; uma vez que absolutamente nada além de zelo me provassem, todas as

opiniões de Epicuro me são bastante conhecidas.")

Podemos então considerar remota a hipótese da teoria do "clinamen" como concebida não por Epicuro mas pelos discípulos de Epicuro.

Analisando agora o outro aspecto do problema - o da mencionada "coesão lógica" -, vemos que, sendo o livre-arbítrio caracterizado por autodeterminação, a teoria do "clinamen" pode por consequência não ficar em desacordo com o restante da doutrina epicúrea. A autodeterminação pode então ser considerada uma qualidade que Epicuro atribui não só ao homem mas também aos átomos que constituem o homem. Da mesma maneira que os homens podem autodeterminadamente fazer o que lhes apetecer, os átomos podem autodeterminadamente desviar-se de suas trajetórias. Ou vice-versa: havendo autodeterminação nos átomos, há também nos homens, constituídos de átomos. Aí está o "clinamen" como fundamento da liberdade moral. Em uma doutrina materialista como a epicúrea - para a qual tudo, até mesmo a alma, se constitui de átomos -, a concepção que podemos ter de um átomo "autodeterminando-se" não é absurda nem nos deve conseqüentemente causar estranheza. Nada parece haver de estranho no conceber, dentro do materialismo epicurista - onde todo fenômeno deve ocorrer no âmbito físico, e nunca numa possibilidade metafísica -, ser a autodeterminação uma qualidade da matéria - e pois, em última análise, do átomo<sup>(22)</sup>.

---

(22) Em L'atomisme d'Épicure, p.72, Xénia Atanassiévitch escreve os seguintes comentários: "São de um verdadeiro materialismo os átomos de Epicuro, quando eles são dotados da faculdade de desviar? Segundo

A base desta junção "autodeterminação do átomo" mais "autodeterminação da alma", encontramos-la na física de Epicuro. Ao conceber tudo como corpóreo, até mesmo a alma, Epicuro faz da física a base da moral. Vemos este aspecto do epicurismo no seguinte trecho da Carta a Heródoto:

" Ἄλλα μὴν καὶ τόδε γε σεῖ προσκατανοεῖν, ὅτι τὸ ἀσώματον λέγομεν κατὰ τὴν πλείστην ὁμιλίαν τοῦ ὀνόματος ἐπὶ τοῦ καθ' ἑαυτὸ νοηθέντος ἄν· καθ' ἑαυτὸ δὲ οὐκ ἔστι νοῆσαι τὸ ἀσώματον πλὴν τοῦ κενοῦ· τὸ δὲ κενὸν οὔτε ποιῆσαι οὔτε παθεῖν οὐναται, ἀλλὰ κίνησιν μόνον δι' ἑαυτοῦ τοῖς σώμασι παρέρχεται.  
Ἔσθ' ὅι λέγοντες ἀσώματον εἶναι τὴν ψυχὴν ματαιίζουσιν. Οὐδὲν γὰρ ἄν ἐδύνατο ποιεῖν οὔτε πάσχειν, εἰ ἦν τοιαύτη".

---

a boa observação de Lange (Geschichte des Materialismus, I Band, S. 119), o materialismo nega os estados interiores do átomo, pois, admitidos esses estados, o átomo se transforma necessariamente em mônada. Será que Epicuro já não deu o primeiro passo que conduz do átomo à mônada? Nós pensamos que ele deu esse passo. Parece paradoxal que o materialismo que tem mais vivamente insistido sobre a insensibilidade dos átomos, e que tem mais enérgicamente combatido a eternidade do espírito e da alma, se tenha um tanto afastado, embora inconscientemente, dos princípios do materialismo. Esta inconseqüência mostra que o materialismo de Epicuro não era cego como o dos representantes modernos. Nosso filósofo não negou simplesmente todos os fatos que se lhe opunham ao sistema".

De nossa parte, cremos também que Epicuro, neste aspecto de sua física como vimos analisando, pode ser considerado hilozoísta.

("Pois em verdade também sobre isto, certamente, é preciso refletir: porque dizemos "o incorpóreo", conforme a aparição mais freqüente do nome, sobre aquilo que por si teria podido ser pensado; porém não é possível ter pensado por si o incorpóreo, com exceção do vazio; ora, o vazio nem ter agido nem ter sido afetado pode, mas, através de si, ele possibilita aos corpos movimento somente. De sorte que os que dizem incorpórea ser a alma falam em vão. Pois ela não poderia agir nem ser afetada, se fosse tal" - Epicurus, §67 (cf. D.Laertius, De clarorum philosophorum vitis, p.269); Lettre à Hérodote (cf. M.Conche, Épicure: lettres et maximes, p.114).)

Confirma-se aí que, para Epicuro, a alma é um corpo também. E ela é responsável pela sensibilidade. Se fosse algo incorpóreo (ἀσώματον), a alma não teria sensibilidade, no sentido de que nem poderia agir nem ser afetada (οὐδὲν γὰρ ἂν ἐδύνατο ποιεῖν οὔτε πάσχειν). O trecho "ἐπὶ τοῦ καθ'ἑαυτὸ νοηθέντος ἂν", que traduzimos "sobre aquilo que por si teria podido ser pensado", indica o que pode ser concebido como de existência própria. E, quanto a pensar o incorpóreo, Epicuro só admite pensar o vazio (τὸ κενόν), que é o absoluto nada, que nenhuma ação pode ter e nenhuma ação pode sofrer (οὔτε ποιῆσαι οὔτε παθεῖν δύναται). Quer dizer: se uma pessoa pensa o incorpóreo, pensa o nada. E daí teremos de concluir também, com Epicuro, que a alma (ἡ ψυχὴ), porque age e sofre ação, não pode ser incorpórea; pois, caso fosse, seria como o vazio: não poderia agir nem ser afetada (οὐδὲν ἂν ἐδύνατο ποιεῖν οὔτε πάσχειν).

Vemos aí que corpo (= matéria) é no epicurismo a condição necessária da sensibilidade. A alma, causa da sensibilidade, deve por consequência ser também corpórea.

E, voltando agora a nossa opinião, se no epicurismo tudo, até mesmo a alma, se compõe de átomos, não deve causar estranheza a idéia de autodeterminação atribuída, em última análise, ao átomo: a sensibilidade, portanto, e também as qualidades, só podem existir na matéria; fora desta, só se pode conceber o vazio, relacionado ao qual nada existe, nem sensibilidade nem qualidades.

Com base nessas considerações, vemos que Cícero provavelmente não deva ter estudado com seriedade o problema do "clinamen" epicúreo, pois nunca o apresenta neste aspecto de possível coerência com o sistema do próprio Epicuro. Se o fez, demonstra pelo menos má vontade ao apresentá-lo sempre como uma hipótese absurda.

Mas, para ver o "clinamen" apresentado num sentido de defesa do livre-arbítrio, voltemos agora ao texto lucreciano:

"Denique si semper motus conectitur omnis  
et uetere exoritur semper nouus ordine certo,  
nec declinando faciunt primordia motus  
principium quoddam, quod fati foedera rumpat,  
ex infinito ne causam causa sequatur,  
libera per terras unde haec animantibus exstat,

unde est haec, inquam, fatis auolsa potestas,  
per quam progredimur quo ducit quemque uoluntas?  
Declinamus item motus, nec tempore certo,  
nec regione loci certa, sed ubi ipsa tulit mens.  
Nam dubio procul, his rebus sua cuique uoluntas  
principium dat, et hinc motus per membra rigantur".

("Enfim, se todo movimento sempre se concatena, e de um anterior nasce sempre um novo, segundo ordem determinada, e os primórdios /átomos/ não fazem, declinando, um certo princípio de movimento que rompa as leis do destino<sup>(23)</sup>, para que uma causa não se siga a outra infinitamente, donde vem aos seres vivos esta liberdade no mundo? donde é, digo, este poder arrancado aos destinos, pelo qual avançamos para onde a vontade conduz a cada um? Declinamos do mesmo modo que os movimentos /dos átomos/: nem em tempo determinado, nem em região determinada de um local, mas onde a própria mente /nos/ levou. Pois, longe de dúvida, nessas coisas a cada um a sua própria vontade dá princípio, e desde então os movimentos se espalham pelos membros" - De rerum natura II,251-262.)

---

(23) Segundo J.M.Guyau, op.cit., p.79, nota 2, a palavra "destino" ("fatum") tem nesse trecho de Lucrecio o mesmo significado que a palavra "determinismo" que empregamos hoje em dia.

Lucrecio justifica a declinação dos átomos neste sentido: apresentando-a como base da liberdade moral. A expressão "poder arrancado aos destinos" ("fatis auolsa potestas") condensa o objetivo maior da teoria do "clinamen": tornar independente do destino a vontade. A "vontade" ("uoluntas") é então apresentada como o princípio dos movimentos (inclusive o de declinar) inerentes à natureza (aos átomos) - e daí inerentes também ao homem, que é parte da natureza.

Assim, há mister considerar, para os átomos, a mais de peso e choque, outra qualidade: o desvio, que não deve ser determinado por outra coisa além do poder livre dos átomos, visto que lhes é qualidade inerente:

"Quare in seminibus quoque idem fateare necessest  
esse aliam, praeter plagas et pondera, causam  
motibus, unde haec est nobis innata potestas,  
de nilo quoniam fieri nil posse uidemus.  
Pondus enim prohibet ne plagis omnia fiant,  
externa quasi ui; sed ne mens ipsa necessum  
intestinum habeat cunctis in rebus agendis,  
et deuicta quasi cogatur ferre patique,  
id facit exiguum clinamen principiorum,  
nec regione loci certa, nec tempore certo".

("Por isso, nas sementes também é necessário reconhecer haver para os movimentos outra causa, além de choques e pesos, da parte da qual este poder é inato a nós, porque

vemos que do nada nada pode ser produzido. O peso, com efeito, impede que todas as coisas se produzam com choques, como por força externa; mas para que a própria mente não tenha uma necessidade interior em todas as coisas que faz, e esteja submetida, como se obrigada a suportar e sofrer, tal /peso/ efetua uma pequena inclinação dos princípios /átomos/ não em região determinada de um local nem em tempo determinado" - De rerum natura II,283-292.)

Das qualidades dos átomos, vimos em trecho lucreciano anterior (De rerum natura II,216-224 - pp. 150-1 ): a queda, provocada pelo próprio peso do átomo; o choque, provocado pelo desvio. Vemos agora a justificação destoutra qualidade, sem a qual não haveria choques: o desvio atômico. Trata-se realmente de justificação do desvio atômico, e não de indicação de uma causa externa produtora desse desvio. Lucrécio lembra a máxima "de nilo fieri nil posse" ("do nada nada pode ser produzido"), que é a da física epicúrea "οὐδέν γίνεται ἐκ τοῦ μὴ ὄντος" (p.139). Se nada vem do nada, parece então que se deveria justificar o desvio atômico, indicando-se-lhe, segundo aponta uma primeira visão do problema, uma causa externa. Mas, indicando-se uma causa externa para o desvio atômico, afirmar-se-ia o determinismo, no sentido de que tudo estaria determinado por uma cadeia de causas. A solução é indicar como inerente ao átomo a qualidade de desviar-se livremente, sem causa externa determinante, e também sem local e tempo determinantes ("id /pondus/ facit exiguum clinamen principiorum, nec regione loci certa, nec tempore certo").



E a solução não poderia ser diferente, pois se se quer livre o átomo, este não deve ter uma causa externa para seu desvio, mas deve sim executá-lo por si mesmo. A causa do desvio, pode-se então considerá-la "causa interna", ou seja, a própria autodeterminação do átomo.

Da autodeterminação como causa primeira para o átomo, segue-se a autodeterminação (quer dizer: a própria vontade) como causa primeira para o homem, conforme vimos em trecho anterior ("sua cuique uoluntas principium dat", "a cada um a sua própria vontade dá princípio", p.158). Pois o homem é - assim como tudo que existe - em última análise um composto de átomos.

Esta solução pode ser comparada com a de Carnéades, já aqui apresentada. A idéia expressa agora ("sua cuique uoluntas principium dat") lembra a de Carnéades, exposta por Cícero ("uoluntatis nostrae non esse causas externas et antecedentis", "para a nossa vontade não há causas externas e antecedentes", pp. 141-2 ). Vimos que Carnéades considera que os epicuristas poderiam, para justificar a não-necessidade de uma causa externa, e daí o não-determinismo, evitar o que ele classifica de imaginada declinação dos átomos ("sine hac commenticia declinatione", pp. 141-2 ). Para Carnéades, o átomo se move da maneira como se move porque essa lhe é a natureza ("ipsius individui hanc esse naturam", p.144); e do mesmo modo a alma tem seus movimentos voluntários não porque movida por causa externa, mas sim porque tal lhe é a natureza ("similiter ad animorum motus uoluntarios

non est requirenda externa causa: motus enim uoluntarius eam naturam in se ipse continet, ut sit in nostra potestate nobisque pareat, nec id sine causa, eius rei enim causa ipsa natura est", p.144). Em suma, rejeitando a declinação espontânea dos átomos, Carnéades, salvaguardando também o livre-arbítrio, leva a questão até topar com a "natureza da coisa", que lhe é a explicação final.

Critica-se a solução de Carnéades, na medida em que, se é da natureza do átomo o mover-se pelo próprio peso e gravidade ("ut pondere et grauitate moueatur", p.144), nem por isso estaria afastada a idéia da necessidade<sup>(24)</sup>. cremos, no entanto, que também não a implicaria necessariamente. Conforme já comentamos (pp.148-9), quando Carnéades indica a natureza como causa, indica a causa das causas para o conhecimento humano. Passar daí, dessa indicação, equivale a entrar no âmbito das hipóteses e possibilidades que estão além da experiência humana. Assim, podemos considerar que Carnéades não está apresentando como fatal a natureza, nem como não-fatal; apenas a está

---

(24) Para entender melhor a crítica dos epicuristas contra Carnéades, temos em J.M.Guyau, op.cit., p.93, a seguinte explicação: "Carnéades crê que se a natureza do átomo é a de ser movido por seu próprio peso, o átomo, apartando-se deste modo de uma causa exterior, aparta-se da necessidade; mas Lucrécio responde distinguindo duas classes de necessidade igualmente teníveis: uma exterior, "externa uis"; outra interior, "necessum intestinum". Porque a gravidade seja "natural" ("grauitas naturalis"), é menos "necessária" ("necessaria")? E se a necessidade dirige sozinha os movimentos dos átomos, por que os de nossas almas se eximirão dela? Donde procede esta nova natureza do movimento que, segundo a expressão de Carnéades, 'estaria em nosso poder e não obedeceria senão a nós mesmos'? Não estão compostas as nossas almas dos mesmos elementos que o resto do universo e podem ser uma exceção à lei comum?" (Sobre "externa uis" e "necessum intestinum". veja o trecho II,283-292, de Lucrécio, aqui citado: pp.159-60.)

apontando como solução última para o conhecimento humano. A "necessidade" do movimento natural do átomo, se se deve considerar assim tal movimento, é a "necessidade" que o átomo, devido a sua própria natureza, tem de mover-se. Assim também a alma, pela sua própria natureza, tem esta "necessidade" de estar em poder do homem. Carnéades indica, portanto, uma qualidade do átomo e uma qualidade da alma, entendendo com isso ter dado uma explicação até onde é possível para o conhecimento humano.

Mas, à parte as distintas opiniões entre Carnéades e os epicuristas, vemos, em resumo, que o texto de Lucrecio nos leva a concluir que é no âmbito do próprio materialismo epicurista que o "climamen" pode ser visto como coerente. Se absolutamente tudo se constitui de elementos primordiais (átomos), então a liberdade, se existe, deve ser inerente a esses elementos<sup>(25)</sup>. Apenas a crítica carneadeana é sobre o fato de os epicuristas não terem apresentado essa inerência como causa, e sim como algo espontâneo, sem causa. Pois de sua parte Carnéades apresenta uma causa: a própria vontade. E é esta "vontade como causa" que ele considera que os epicuristas poderiam alegar para escapar à causalidade determinista de Crisipo (De fato XI,23, pp.141-2).

---

(25) Cf. J.M.Guyau, op.cit., p.83: "Nada existe sem causa, e nenhuma coisa pode proceder do nada; eis aqui o princípio. Logo, o poder que existe em nós mesmos deve ter sua causa e encontrar-se no germe das coisas, nas 'sementes da vida' ou átomos; logo, não há conceber inerte e mortos os átomos, mas sim contendo estes em si a faculdade de mover-se ('Quare in seminibus quoque idem fateare necesse est/ esse aliam, praeter plagas et pondera, causam/ motibus, unde haec est nobis innata potestas; de nihilo quoniam fieri nil posse uidemus' - Lucr. II,283-286)". Sobre o trecho de Lucrecio: ver, aqui, pp.159-60.

A crítica das causas.

Analisado a seguir, o conceito de "causa" relaciona-se com o próprio tema principal da causa do livre-arbítrio.

Pode-se conceder que nada acontece sem causa, mas necessário se faz precisar o significado da palavra "causa" e o valor de cada causa. Para isso, o De fato apresenta uma "crítica das causas". Encontra-se-lhe, em XV,34, a seguinte definição:

"Causa autem ea est, quae id efficit, cuius est causa, ut uulnus mortis, cruditas morbi, ignis ardoris. Itaque non sic causa intellegi debet, ut, quod cuique antecedit, id ei causa sit, sed quod cuique efficienter antecedit".

("Ora, a causa é aquela que produz aquilo de que é causa: como da morte a ferida, da doença a indigestão, do ardor o fogo. Por conseguinte não se deve entender uma causa assim como: aquilo que anteceda a cada coisa lhe seja a causa; mas /como/: aquilo que eficientemente anteceda a cada coisa.")

A causa de um evento não é apenas o conjunto de circunstâncias sem as quais não poderia haver a causa ("non sic causa intellegi debet, ut, quod cuique antecedit, id ei causa sit"), mas sim aquilo que, acrescentado às circunstâncias, determina efetivamente a causa ("sed quod cuique efficienter antecedit"). Ou seja, a causa verdadei-

ra, no sentido em que seja determinante, além de anteceder ao evento, deve ter sobre ele uma eficácia produtiva.

Já vimos definição semelhante no De inuentione e nos Topica. O conceito de causa como tão-somente aquilo que produz o efeito, Cícero já o apresentara, conforme analisamos (pp.91-92) em De inuentione I,46. Em Topica,18 (p.104), consta este princípio seguido no De fato: o de que é o efeito que demonstra qual foi a causa.

Um evento, só por anteceder a outro, destoutro não terá de ser necessariamente a causa. Tal é a idéia ilustrada igualmente, com versos da Medea de Ênio, no De inuentione, nos Topica, e agora em De fato XV,35: o corte de uma árvore e a construção de um navio não foram a causa da tragédia de Medéia, como o poeta Ênio acaba dando a entender, ao remontar a esses fatos; foram apenas acontecimentos anteriores, não havendo razão para que se veja aí uma sucessão obrigatória de acontecimentos<sup>(26)</sup>.

Em suma, essa é, no tratado, a crítica das chamadas "causas protárticas"<sup>(27)</sup>. Em De inuentione I,46, portanto, Cícero já havia exposto os mesmos conceitos de causa eficiente e causa não-eficiente,

---

(26) Sobre a ilustração, queira ver também: nota 62, p.93; nota 65, pp.98-99.

(27) Cf.: "Apêndice", nota 77, p.339.

e, conseqüentemente, de definição mais rigorosa de causa real de alguma coisa (pp.91-92). E mais tarde ele voltou a expor o assunto, de maneira mais minuciosa, nos capítulos XV a XVIII dos Topica (pp.95-104).

Causa é então só o que realmente produz o efeito ("quae id efficit, cuius est causa"). O critério de tal definição é o mesmo já usado no estabelecimento da causa final do livre-arbítrio (De fato XI,25). Nota-se em ambos os casos um raciocínio prático. Primeiramente, em XI,25, ficou indicado até onde se pode chegar: "Distingendum est et ita dicendum, ipsius indiuidui hanc esse naturam, ut ponderere et grauitate moueatur, eamque ipsam esse causam, cur ita feratur; similiter ad animorum motus uoluntarios non est requirenda externa causa: motus enim uoluntarius eam naturam in se ipse continet, ut sit in nostra potestate nobisque pareat, nec id sine causa, eius rei enim causa ipsa natura est" (p.144). Agora, em XV,34, fica indicada a distinção entre causa e simples acontecimento antecedente ("causa autem ea est, quae id efficit, cuius est causa"). A primeira conclusão, constante em XI,25, estabelece a causa do livre-arbítrio; a segunda, agora, a definição mais rigorosa de causa. Ambas as conclusões apresentam um sentido prático, baseado na experiência que se pode ter do que ocorre na natureza.

Assim considerado, mais que uma "crítica de causas", o parágrafo 34 pode ser visto como um reforço da conclusão do 25. Uma vez estabelecido, no 25, que a causa do movimento voluntário da alma é a

própria natureza da alma ("eius rei enim causa ipsa natura est"), convinha estabelecer agora, no 34, que a causa é somente aquela que produz aquilo de que seja realmente a causa ("causa autem ea est, quae id efficit, cuius est causa"). Assim, neste último caso, o objetivo de Cícero não se resume em distinguir simplesmente o que é causa do que o não é; ao contrário, revela-se mais intencional, na medida em que o definir "causa" desta maneira - como algo suficiente para produzir aquilo de que é causa - complementa o definir algo como sendo por natureza própria a razão suficiente de um fato. A já mencionada conclusão do parágrafo 25 ("motus uoluntarius /animorum/ eam naturam in se ipse continet, ut sit in nostra potestate nobisque pareat") recebe agora, com a definição lógica da natureza daquilo que se considera "causa" ("causa ea est, quae id efficit, cuius est causa"), uma confirmação do sentido prático que Cícero procura imprimir às conclusões do De fato.

Todos os efeitos têm suas causas, mas a partir daí não se pode inferir constituírem estas, obrigatoriamente, uma seqüência de causas necessárias e fatais. Apenas se constitui em causa aquilo que realmente produz o efeito. Conforme ilustração em XVI,36, Filoctetes só é abandonado na ilha de Lemnos após ser ferido por uma serpente:

"Nondum enim ulcerato serpentis morsu Philocteta quae causa in rerum natura continebatur, fore ut is in insula Lemno linqueretur? Post autem causa fuit propior et cum exitu iunctior".

("Ainda não tendo sido então ferido Filoctetes por mordedura de serpente, qual causa estava contida na natureza das coisas, para haver de acontecer que ele fosse abandonado na ilha de Lemnos? Depois, porém, uma causa houve, mais próxima e mais ligada a /seu/ efeito.")

Este incidente, a ferida provocada pela serpente, foi a causa; antes de Filoctetes ser ferido, nada havia, entre os fatos antecedentes, como causa para que ele fosse abandonado na ilha<sup>(28)</sup>.

Reforçando o resultado a que se chegou, para a experiência humana, relativamente à causa final do livre-arbítrio, há em suma nesta "crítica das causas" uma distinção entre condição suficiente (denominada "causa" propriamente dita) e condição só necessária<sup>(29)</sup>.

---

(28) Cf.: "Apêndice", nota 80, p.340.

(29) Parece evidente a distinção entre os conceitos de "causa" e "mero antecedente". Mas a este segundo Hume reduziu o primeiro, ao ensinar que a sequência temporal em que aparecem é o único vínculo empiricamente verificável entre dois fatos dos quais um se presume causado pelo outro (cf.: nota 14, pp. 146-7 ). Ainda a propósito especialmente de "causa", em A treatise of human nature, pp.78-79, Hume escreve que não é certa, nem intuitiva nem demonstrativamente, a máxima causal da filosofia "tudo que começa a existir deve ter uma causa de existência". Pois se olharmos os objetos em si mesmos, sem olhar além das idéias que formamos deles, não há um que implique a existência de outro: "As all distinct ideas are separable from each other, and as the ideas of cause and effect are evidently distinct, 'twill be easy for us to conceive any object to be non-existent this moment, and existent the next, without conjoining to it the distinct idea of a cause or productive principle" ("Como todas as idéias distintas são separáveis umas das outras, e como as idéias de causa e efeito são evidentemente distintas, ser-nos-á fácil conceber algum objeto não-existente neste momento e existente no próximo, sem jun-



Há portanto uma diferença que se deve considerar com respeito ao problema das causas. É a diferença, conforme consta no início do parágrafo 36, entre uma coisa de tal modo: "sem a qual outra coisa não possa ser produzida" ("sine quo effici aliquid non possit"), e destoutro: "com a qual outra coisa seja necessário ser produzida" ("cum quo effici aliquid necesse sit").

---

tar-lhe a idéia distinta de uma causa ou princípio produtivo" - Ibid., p.79). E a máxima nem é sequer demonstrativamente certa, visto que para demonstrá-la seria necessário mostrar a impossibilidade de que algo possa começar a existir sem uma causa (a negação da máxima deveria então implicar uma contradição). Pode-se entender que a negação da máxima seja contraditória em si mesma, pois se se pretende demonstrar ser impossível algo começar a existir sem uma causa, já se está partindo de algo que já existe. Hume refuta por conseguinte quaisquer "provas" que procurem demonstrar a necessidade de uma causa, mas não recusa a máxima de que há uma causa para cada nova existência: somente a atribui à observação e experiência (Ibid., p.82). A necessidade lógica da máxima causal, portanto, não é posta em dúvida; o que se deve observar é apenas que a explicação da máxima se baseia na experiência.

A influência da natureza.

Encontram-se trechos no De fato (capítulos IV e V) referentes à influência da natureza como fator que, em um ou outro caso, pode influenciar no comportamento do homem.

Anteriormente, em De diuinatione, Cícero já havia admitido que a natureza de um local, o clima e demais fatores naturais possam influenciar o crescimento das plantas, a ocorrência das marés e alguns outros fenômenos:

"Vt enim iam sit aliqua in natura rerum cognatio, quam esse concedo".

("Que na verdade já haja na natureza das coisas alguma conexão natural, concedo que haja" - Diu. II,14.)

Tal concepção é agora reafirmada em De fato IV,8:

"Vt igitur ad quasdam res natura loci pertinet aliquid, ad quasdam autem nihil, sic astrorum adfectio ualeat, si uis, ad quasdam res, ad omnis certe non ualebit".

("Então, como para certas coisas a natureza do lugar influi em algo, /e/ para outras porém em nada /influi/, assim dos astros a influência valha, se queres, para certos casos; para todos certamente não valerá.")

Assim como incide sobre as coisas em geral, a influência da natureza pode também fazer-se sentir sobre o homem. Mas, sendo basicamente física, esta "influência sobre o homem" não implica uma determinação da vontade, ou uma negação do livre-arbítrio, conforme Cícero vai observar a seguir, em V,9:

"Non enim, si alii ad alia propensiores sunt propter causas naturalis et antecedentes, idcirco etiam nostrarum uoluntatum atque adpetitionum sunt causae naturales et antecedentes. Nam nihil esset in nostra potestate, si ita se res haberet. Nunc uero fatemur, acuti hebetesne, ualentes inbecilline simus, non esse id in nobis. Qui autem ex eo cogi putat, ne ut sedeamus quidem aut ambulemus uoluntatis esse, is non uidet, quae quamque rem res consequatur. Ut enim et ingeniosi et tardi ita nascantur antecedentibus causis itemque ualentes et inbecilli, non sequitur tamen, ut etiam sedere eos et ambulare et rem agere aliquam principalibus causis definitum et constitutum sit".

("Pois se uns são mais propensos a umas coisas, outros a outras, em virtude de causas naturais e antecedentes, não /é/ por isso /que/ também deva haver causas naturais e antecedentes para nossas vontades e desejos. Pois nada dependeria de nós, se a coisa assim se passasse. Agora, reconhecemos que na verdade isto não depende de nós: que sejamos finos ou obtusos, robustos ou fracos. Quem pensa, porém, que se é coagido por isso, e que nem sequer seja de

/nossa/ vontade /o fato de/ que nos sentemos ou andemos, esse não vê como uma coisa se segue de outra. Que, com efeito, engenhosos /uns/ e rudes /outros/ assim nasçam por causas antecedentes, e igualmente robustos /uns/ e fracos /outros/, não se segue todavia que também estar esses sentados e andar e fazer algo seja definido e estabelecido por causas principais.")

Não há, portanto, razão para que os atos dos homens tenham de ser totalmente determinados por causas alheias à vontade do próprio homem ("non enim, si alii ad alia propensiores sunt propter causas naturalis et antecedentes, idcirco etiam nostrarum uoluntatum atque adpetitionum sunt causae naturales et antecedentes"). O homem tem o poder do ato ao mesmo tempo livre e um tanto determinado, pois as causas naturais antecedentes podem ser relativamente - e não totalmente - determinantes ("nunc uero fatemur, acuti hebetesne, ualentes inbecilline simus, non esse id in nobis"). Sem determiná-los totalmente, as causas naturais poderão ter sua influência sobre tais atos; e nada impede que a determinação final dependa da vontade livre do homem ("qui autem ex eo cogi putat, ne ut sedeamus quidem aut ambulemus uoluntatis esse, is non uide, quae quamque rem res consequatur"). Como está indicado mais diretamente na crítica das causas dos capítulos XV e XVI (pp. 164-9), uma coisa se segue obrigatoriamente a outra só quando lhe serve estoutra de causa determinante. Não se seguirá "obrigatoriamente", se for apenas antecedente ou apenas influenciante.

A natureza pode então influir fisicamente, mas nunca se poderá, só por isso, daí inferir uma influência total sobre a vontade final, a determinação, a ação do homem. Assim como admitiu, nas Tusculanae, que o homem sofra emoções que lhe estejam fora do poder de decisão ou vontade ("non est enim in nostra potestate fodicantibus iis rebus quas malas esse opinemur dissimulatio uel obliuio" - p.58), Cícero admite também, agora, que o livre-arbítrio seja exercido sob a influência de uma conjuntura. Livre-arbítrio total, acima de tudo, não é possível, porque o homem sempre vai ter um querer relativo ao que o mundo lhe apresenta.

O trecho V,9, do De fato, estabelece, portanto, sobre o problema da influência da natureza, uma conclusão: as causas naturais podem aparecer como influenciantes, mas não são determinantes dos atos humanos. O homem pode ter certas inclinações motivadas por causas naturais; a partir daí, entretanto, não há deduzir que lhe falte liberdade de ação. Quer o homem nasça com boas qualidades, quer com más, não existe razão, daí, para inferir que lhe estejam predeterminados os atos futuros ("ut enim et ingeniosi et tardi ita nascantur antecedentibus causis itemque ualentes et inbecilli, non sequitur tamen, ut etiam sedere eos et ambulare et rem aliquam principalibus causis definitum et constitutum sit"). Se se verifica que um homem é alto ou baixo ou magro ou gordo, só se pode inferir que tal homem é alto ou magro... e assim por diante. A partir da verificação física não se lhe poderá inferir, por essa verificação, o temperamento, nem o caráter, nem as ações.

Ainda em V,9, a frase "nihil esset in nostra potestate, si ita se res haberet", sugerindo que nada estaria em nosso poder se não tivéssemos vontade livre, dá a entender que a natureza, e tudo o que nela há, existe para o homem, e não vice-versa. À disposição do homem existem as coisas, como se para ele criadas<sup>(30)</sup>. A frase "nihil esset in nostra potestate", como dependente da condição "si ita se res haberet", supõe, uma vez irreal a condição, como indica o subjuntivo "haberet", que alguma coisa sempre está em poder do homem. Esta "alguma coisa" está na natureza: é tudo o que ela ao homem propicia.

---

(30) O homem definido como um ser livre e poderoso é noção característica da filosofia ciceroniana - conforme se viu aqui, por exemplo, na análise do trecho "O sonho de Cipião do De re publica (pp. 23-25). Deve-se considerar também cristão tal conceito de que as coisas existem para o homem, sendo este portanto senhor da natureza: aparece claramente no Evangelho de São Marcos. Ao ser questionado por estarem seus discípulos colhendo e comendo espigas em dia de sábado - dia que, segundo o ensinamento do Velho Testamento (Êxodo, 20,8: "Lembra-te do sábado, para o santificar"), deveria ser sagrado e considerado para descanso -, Jesus respondeu aos fariseus: "O sábado foi feito por causa do homem, e não o homem por causa do sábado" (São Marcos, 2,27; trad.: João Ferreira de Almeida).

O problema do conhecimento ou desconhecimento do futuro.

A leitura do De fato leva-nos a crer que esta obra foi escrita com o objetivo maior de salvaguardar o livre-arbítrio, a liberdade de decisão que assegura ao homem a faculdade de fazer ou deixar de fazer o que lhe aprouver. Daí encontrarmos, em XIV,32-33, uma negação da adivinhação, e até, conseqüentemente, de uma possível concepção fantasiosa de "presciência dos deuses". Admitindo-se a adivinhação, admitir-se-ia a fatalidade. Verdadeira, a adivinhação implicaria conhecimento antecipado do futuro, isto é, do que já estaria, então, destinado a acontecer.

Mas o problema sobre o conhecimento antecipado de eventos futuros começa a ser examinado em XI,26, onde consta que, para Crisipo, os acontecimentos futuros são determinados por uma série de causas:

"Quia futura uera, inquit, non possunt esse ea, quae causas, cur futura sint, non habent; habeant igitur causas necesse est ea, quae uera sunt; ita, cum euenerint, fato euenerint".

("Porque coisas futuras verdadeiras - diz /Crisipo/ - não podem ser as que não têm causas pelas quais devam acontecer; então é necessário que as que são verdadeiras tenham causas: assim, quando tiverem ocorrido, terão ocorrido pelo destino.")

Já vimos, em X,20 (p.135), a noção crisipiana segundo a qual não existe movimento sem causa; vemos agora, em XI,26, que com base nessa noção Crisipo pretende demonstrar mais fortemente a existência do destino. Em outras palavras, o que ele agora quer dizer é que toda proposição verdadeira sobre o futuro ("futura uera") só é verdadeira quando o acontecimento que ela afirma tenha causas que o realizarão ("habeant igitur causas necesse est ea, quae uera sunt"). E, por consequência a esse pensamento, Crisipo crê que se deve considerar a existência do destino (= encadeamento de causas): caso não existisse o destino, haveria movimento sem causa.

Mas a opinião de Crisipo sofre, a seguir, no De fato, algumas oposições.

Em primeiro lugar, deve-se considerar que uma proposição verdadeira sobre um evento é verdadeira tanto antes como após esse evento. Qualquer que seja o tempo do verbo que afirma o evento, a verdade do enunciado, neste caso, permanece invariável:

"Nam ut praeterita ea uera dicimus, quorum superiore tempore uera fuerit instantia, sic futura, quorum consequenti tempore uera erit instantia, ea uera dicemus".

("Pois como denominamos verdadeiras estas coisas pretéritas das quais em um tempo ainda anterior verdadeira tenha sido a realização, assim verdadeiras denominaremos aquelas coisas futuras das quais em um tempo seguinte verdadeira será a realização" - XII,27.)



Aí temos a idéia da verdade de um enunciado considerada em si. E, porque considerada em si - e não, como para Crisipo, dependente do condicionamento causal -, a verdade de um enunciado é invariável.

Em segundo lugar, deve-se considerar que essa verdade não estabelece a fatalidade:

"Nec, si omne enuntiatum aut uerum aut falsum est, sequitur ilico esse causas inmutabilis, easque aeternas, quae prohibeant quicquam secus cadere, atque casurum sit".

("E se todo enunciado é ou verdadeiro ou falso, não se segue imediatamente haver causas imutáveis e eternas que proibam que algo acabe acontecendo de modo diferente do que venha a acabar acontecendo" - XII,28.)

Uma coisa aí não implica obrigatoriamente a outra ("nec...sequitur ilico..."). Não há nada que nos impeça considerar distintamente: por um lado, que qualquer enunciação seja ou verdadeira ou falsa; por outro, que um acontecimento pode ser muitas vezes imprevisível. Quando verdadeira, uma enunciação consiste apenas numa correspondência entre o enunciado e o acontecimento; quando falsa, apenas numa não-correspondência entre um e outro.

Notemos que a mesma idéia já foi apresentada, em De fato IX,19, em crítica contra Epicuro:

"Licet enim Epicuro concedenti omne enuntiatum aut uerum aut falsum esse non uereri, ne omnia fato fieri sit necesse; non enim aeternis causis naturae necessitate manantibus uerum est id, quod ita enuntiatum: 'Descendit in Academiam Carneades', nec tamen sine causis; sed interest inter causas fortuito antegressas et inter causas cohibentis in se efficientiam naturalem. Ita et semper uerum fuit 'Moriatur Epicurus, cum duo et septuaginta annos uixerit, archonte Pytharato', neque tamen erant causae fatales, cur ita accideret, sed quod ita cecidisset, certe casurum sicut cecidit fuit".

("Com efeito, é lícito a Epicuro, que concede que todo enunciado é ou verdadeiro ou falso, não temer que seja necessário que todas as coisas aconteçam pelo destino, pois não é por causas eternas decorrentes de uma necessidade da natureza /que é/ verdadeiro isto que assim se enuncia 'Carneades desce à Academia', nem todavia sem causas; mas há diferença entre causas fortuitamente anteriores e entre causas que encerram em si uma eficiência natural. Assim, sempre foi verdadeiro 'Morrerá Epicuro quando tiver vivido setenta e dois anos, sendo arconte Pitarato', e contudo não havia causas fatais para que assim chegasse a acontecer; mas /é/ porque assim tivesse acabado por acontecer /que/ com certeza teve de acabar acontecendo assim como acabou acontecendo.")

Basicamente, o texto trata da distinção entre o contingente e o necessário ("interest inter causas fortuito antegressas et inter causas cohibentis in se efficientiam naturalem"). Embora igual à verdade de uma proposição referente a um passado verdadeiro, a verdade de uma proposição concernente a um futuro verdadeiro não será, por isso, necessariamente decorrente de uma cadeia de causas eternas da natureza. Na realidade, de acordo com a experiência que se tem do mundo, é só porque aconteceu como aconteceu que um acontecimento pode ser considerado que havia de acontecer como aconteceu ("quod ita cecidisset, certe casurum sicut cecidit fuit").

Todo esse raciocínio fica mais bem explicado agora, na seqüência do trecho XII,28:

"Fortuita sunt causae, quae efficiant, ut uere dicantur, quae ita dicentur: 'Veniet in senatum Cato', non inclusae in rerum natura atque mundo; et tamen tam est inmutabile uenturum, cum est uerum, quam uenisse; nec ob eam causam fatum aut necessitas extimescenda est".

("Fortuitas são as causas que estabeleçam que verdadeiramente se diga o que assim se dirá: 'Catão virá ao senado'; elas não estão incluídas na natureza das coisas e no mundo, e todavia tanto é imutável 'terá de vir', quando verdadeiro, quanto 'ter vindo' - e nem por essa causa o destino ou a necessidade deve ser temida.")

Continua o desenvolvimento do raciocínio do parágrafo 19<sup>(31)</sup>; devem ser consideradas as causas fortuitas. As causas que fazem verdadeira uma proposição tal como "Catão virá ao senado" ("Veniet in senatum Cato") são causas independentes da ordem do mundo ("non inclusae in rerum natura atque mundo"). Ora, a regra das causas (X,20, p.135), a partir da qual Crisipo pretende inferir a existência do destino (XI,26, p.175 ) não exige que o encadeamento causal seja só de causas dependentes de uma série de causas eternas desde o começo do mundo; podem ser perfeitamente consideradas, na regra, as intervenções de causas fortuitas, independentes da ordem do mundo.

Mais um ponto do estoicismo que passa então a ser analisado é o "ἀργὸς λόγος" ("ignavia ratio", "raciocínio preguiçoso"), em XII, 28-29 e XIII,29. Este é assim exposto:

"Si fatum tibi est ex hoc morbo conualescere, siue tu medicum adhibueris, siue non adhibueris, conualesces; item, si fatum tibi est ex hoc morbo non conualescere, siue tu medicum adhibueris, siue non adhibueris, non conualesces; et alterutrum fatum est: medicum ergo adhibere nihil attinet".

---

(31) Como ora se trata de refutar a um filósofo, ora a outro, o De fato apresenta às vezes um vaivém de raciocínios repetidos, parecendo assim, à primeira vista, obra de composição um tanto desorganizada. Sentindo essa dificuldade, e observando a semelhança entre os parágrafos 26-28 e 17-20, A.Loercher (De compositione et fonte libri Ciceronis qui est De fato, pp.21-22) procura, com as seguintes altera-

("Se o destino para ti é convalescer desta doença, quer tu tenhas consultado um médico quer não tenhas consultado, convalescerás; paralelamente, se o destino para ti é não convalescer desta doença, quer tenhas consultado um médico quer não tenhas consultado, não convalescerás - e um ou outro destino existe /para ti/: logo, consultar um médico é indiferente" - XII,28-29.)

Da maneira como se apresenta - nesta disjuntiva inflexível, em que as idéias distintas se ligam pela alternativa "ou" ("ou" acontecerá uma coisa, "ou" outra), não admitindo uma terceira possibilidade -, o "raciocínio preguiçoso" coloca o homem à mercê absoluta de um destino já traçado.

O "raciocínio preguiçoso" é consequência necessária daquele mesmo fatalismo defendido por Crisipo. Mas este filósofo, embora fatalista, é também, ao mesmo tempo, partidário da liberdade<sup>(32)</sup>. É por isso que ele vai modificar um pouco o "raciocínio preguiçoso", ao distinguir fatos simples de fatos associados: os primeiros indicando um destino independente de qualquer coisa, os segundos um destino dependente de algo mais:

---

ções, restabelecer aquela que, segundo ele, deveria ser a ordem original dos parágrafos: §25, §§13 e 14, §§17-20. Ainda segundo Loercher (op.cit., pp.14-15), os parágrafos 15 e 16 devem ser considerados como digressões de Cícero.

(32) Veja-se mais adiante, em "Distinção entre causas" (pp.204-12 ), como Crisipo concilia destino e livre-arbítrio.

"Quaedam enim sunt, inquit, in rebus simplicia, quaedam copulata. Simplex est: 'Morietur illo die Socrates'; huic siue quid fecerit, siue non fecerit, finitus est moriendi dies. At si ita fatum est: 'Nascetur Oedipus Laio', non poterit dici: 'siue fuerit Laius cum muliere, siue non fuerit'; copulata enim res est et confatalis: sic enim appellat, quia ita fatum sit et concubiturum cum uxore Laium et ex ea Oedipum procreaturum, ut, si esset dictum: 'Luctabitur Olympiis Milon', et referret aliquis: 'Ergo siue habuerit aduersarium, siue non habuerit, luctabitur', erraret; est enim copulatum 'luctabitur', quia sine aduersario nulla luctatio est. Omnes igitur istius generis captiones eodem modo refelluntur. 'Siue tu adhibueris medicum, siue non adhibueris, conualesces' captiosum: tam enim est fatale medicum adhibere quam conualescere. Haec, ut dixi, confatalia ille appellat".

("Algumas coisas são - diz /Crisipo/ - simples nos fatos; outras, associadas. Simplex é 'Sócrates morrerá tal dia'; quanto a isso, quer tenha ele feito algo quer não tenha feito, o dia de morrer /lhe/ foi determinado. Mas se o destino é assim 'Édipo nascerá de Laio', não se poderá dizer 'Quer Laio tenha com mulher estado que não tenha estado', pois é uma coisa associada e confatal. Assim, com efeito, /Crisipo/ nomeia /isso/, porque assim o destino seja: que tanto Laio haverá de ter relações com a esposa, como, dela, haverá de procriar Édipo; assim como se houvesse sido

dito 'Milão lutará nos jogos olímpicos', e alguém respondeu 'Logo, quer tenha adversário quer não tenha, lutará', erraria, pois 'ele lutará' é /fato/ associado, porque sem adversário nenhuma luta há. Portanto, todos os sofismas desse gênero são refutados do mesmo modo. 'Quer tu tenhas consultado um médico que não tenhas consultado, convalescerás': sofisma, pois tanto é fatal consultar um médico como convalescer. Essas coisas, conforme eu disse, ele /Crisipo/ chama de confatais" - XIII,30.)

Crisipo pretende conciliar um evento fatal com a ação desse evento. Daí a idéia do confatal: quando a condição necessária (a causa) de um evento fatal é a ação, esta também será fatal. Sendo fatal o convalescer ("siue tu adhibueris medicum, siue non adhibueris, conualesces"), fatal (ou, conforme Crisipo, confatal) o consultar um médico. Assim as demais exemplificações: se vai ser pai de Édipo, Laio vai ter relações com a esposa (condição necessária); se vai lutar nos jogos olímpicos, Milão vai ter um adversário (condição necessária). Embora não escape totalmente ao fatalismo - e nem queira escapar, mas sim apenas conciliar fatalismo e ação humana -, Crisipo, na medida em que admite para o homem a iniciativa da ação, pretende pelo menos contestar esta "ignauia ratio" que conduz o homem à inação. O homem pode consultar um médico; acontece que este "consultar um médico" é fatal, quando fatal é o convalescer.

Contudo, parece que Crisipo não consegue contestar a "ignauia ratio". Ele apresenta uma idéia nova ao juntar o evento natural (no

exemplo dado, o convalescer) e a ação humana (o consultar um médico), reservando esta última à livre iniciativa do homem. Mas se o "consultar um médico" também é fatal, quando o "convalescer" é fatal, então esse "consultar" não parece escolha ou decisão livre, ou livre iniciativa, do homem.

O raciocínio crisipiano não agrada a Carnéades, conforme Cícero diz logo no início do capítulo seguinte (XIV,31):

"Carneades genus hoc totum non probabat et nimis inconsiderate concludi hanc rationem putabat".

("Carnéades não aprovava esse gênero todo /de argumentação/ e julgava ser tal raciocínio concluído demasiado inconsideradamente.")

Assim, Cícero introduz a opinião de Carnéades. Tendo por base a própria noção estóica de encadeamento causal, a argumentação carneadeana pretende superar todas as concepções estóicas de fatalidade e adivinhação:

"Si omnia antecedentibus causis fiunt, omnia naturali conligatione conserte contexteque fiunt; quod si ita est, omnia necessitas efficit; id si uerum est, nihil est in nostra potestate; est autem aliquid in nostra potestate; at si omnia fato fiunt, omnia causis antecedentibus fiunt; non igitur fato fiunt, quaecumque fiunt".



("Se todas as coisas acontecem por causas antecedentes, todas as coisas acontecem por conexão natural, ligada e encadeadamente; se isso é assim, a necessidade produz todas as coisas; se isso é verdadeiro, nada está em nosso poder; há, porém, algo em nosso poder; mas se todas as coisas acontecem pelo destino, todas as coisas acontecem por causas antecedentes; então não acontecem pelo destino quaisquer coisas que acontecem" - XIV,31.)

Primeiramente, Carnéades observa que de acordo com o raciocínio estóico uma coisa leva a afirmar outra, neste sentido: se tudo acontece por causas anteriores, então tudo acontece por conexão natural ("si omnia antecedentibus causis fiunt, omnia naturali conligatione conserte contextequae fiunt"); daí, só se pode inferir ser necessário acontecer tudo o que acontece ("omnia necessitas efficit"); e consequentemente o homem não pode ter livre-arbítrio ("nihil est in nostra potestate"). Mas deve ser considerado que há algo em poder do homem ("est autem aliquid in nostra potestate"): aqui, a opinião de Carnéades baseia-se no assentimento livre, do qual cada homem terá a sua experiência própria<sup>(33)</sup>. Conforme vimos anteriormente (pp.141-2), consta, em XI,23, que há um movimento voluntário da alma ("uoluntatis enim nostrae non esse causas externas et antecedentis").

---

(33) Ao apresentar a argumentação de Carnéades, o texto ciceroniano é muito sintético. Em Les sceptiques grecs, p.138, V.Brochard dá uma explicação mais minuciosa: "A argumentação de Carnéades repousa então inteiramente sobre este ponto: que alguma coisa deve estar em nosso

O que se nota, em suma, é que Crisipo não quer negar ao homem a liberdade. Por isso mesmo, Carnéades a aceita então como dada: pois a experiência que temos do mundo demonstra que certas coisas estão em nosso poder. Para resumir o pensamento carneadeano, pode-se montar este raciocínio: se tudo se entrelaça ligada e encadeadamente ("conserte contexteque"). tudo é fatal, nada está em poder do homem; mas há algo em poder do homem; logo, uma tal ligação não existe, e nem tudo é fatal.

Nem Carnéades nem Cícero vão além desse ponto. Eles não examinam se a experiência do homem pode ou não ser válida; admitem-na, porque ela é um dado fornecido pela natureza. Vimos em De legibus III,1,3 (pp.30-31) o conceito do adequar-se da vida humana à ordem do mundo - e daí podemos considerar um adequar-se do assentimento humano à ordem do mundo, ou seja, se se trata de liberdade, uma concepção de liberdade relacionada à necessidade apresentada pela ordem cósmica determinada por Deus. Como parte de tudo que existe, o homem pode ser determinado pela necessidade da natureza; mas, agindo pela

---

poder; e que é que está em nosso poder, senão o assentimento que nós damos ou recusamos às nossas idéias? Ele não insiste; parece-lhe falar de uma verdade incontestada; é que, com efeito, os estóicos não o contradizem. Para todos os filósofos desse tempo, céticos ou dogmáticos, é uma verdade incontestável que nós podemos livremente acordar ou recusar nossa aprovação. O que Carnéades faz é somente observar, com toda razão, que os estóicos se contradizem quando, após terem reconhecido a liberdade do assentimento, proclamam a necessidade universal e absoluta".

Em Temps et destin, p.29, M.Conche também explica: "O que nem Carnéades nem Crisipo contestam (segundo o De fato de Cícero) é que alguma coisa esteja em nosso poder. Quê? O assentimento a uma representação, segundo Crisipo".

razão, e reconhecendo essa necessidade, ele pode assim, para o que lhe é apresentado pela natureza, considerar-se livre. Implicitamente, a argumentação de Carnéades e Cícero já admite, como válida, a experiência, e segue a natureza, não considerando a possibilidade de que esta mesma natureza esteja enganando ou propiciando um erro de avaliação.

Em De fato XI,25 (pp. 144-5 ), consta que Carnéades concede não existir movimento sem causa, mas também observa não ser preciso buscar a causa da vontade fora dessa mesma vontade. Tal concepção de causa da vontade como sendo inerente à própria vontade é a base agora, em XIV,31, para destruir o fatalismo estóico. Este algo que há em nosso poder ("est aliquid in nostra potestate") é a nossa vontade, que, por natureza própria, a nós está submetida. Sendo assim, a necessidade não determina tudo, independentemente de nossa vontade, nem tudo acontece então por um destino inexorável.

Tanto a impossibilidade do fatalismo, como conseqüentemente da adivinhação, fica mais evidente agora, em XIV,31, pela constatação "si omnia fato fiunt, omnia causis antecedentibus fiunt; non igitur fato fiunt, quaecumque fiunt". E a explicação desse raciocínio, temo-la logo a seguir, em XIV,32: estabelecido que um acontecimento futuro é verdadeiro desde toda a eternidade, não há razão para que se conclua, a partir daí, que ele faça parte de uma cadeia fatal de acontecimentos. Este é o ponto: Carnéades considera somente fatos, e contesta não as causas em geral, mas sim as causas antecedentes. Por

isso mesmo, nada de conclusivo seria dito se ao raciocínio se quisesse assim replicar:

"Si omne futurum ex aeternitate uerum est, ut ita certe eueniat, quem ad modum sit futurum, omnia necesse est conligatione naturali conserte contexteque fieri"

("Se todo futuro desde toda a eternidade é verdadeiro, de maneira que certamente assim, do mesmo modo que haja de ser, ocorra, /então/ é necessário que todas as coisas aconteçam por conexão natural, ligada e encadeadamente" - XIV,32).

Na verdade, tal réplica se reduziria, em última análise, a uma simples suposição. Que se diga que um futuro seja verdadeiro ou falso é sempre uma hipótese, uma concepção que a mente elabora sem uma correspondência obrigatória com a realidade. Uma tal concepção não nos dá o conhecimento de algo que possa vir a ocorrer.

Conforme comentário de Octave Hamelin, vê-se que, com base neste trecho do texto ciceroniano, a adivinhação de um acontecimento não equivale à presciência desse acontecimento: "A verdade de uma proposição concernente ao futuro e o fato de que é certo que um acontecimento que deva acontecer acontecerá como ele deve acontecer, não equivalem à presciência e à predição desse acontecimento. A presciência e a predição implicam e pressupõem a necessidade do aconteci-

mento predito"<sup>(34)</sup>. E, pois, se implicam e pressupõem a necessidade do acontecimento predito, implicam então as causas desse acontecimento (e, importa lembrar, conforme já vimos em XI,26 (p.175), é o próprio Crisipo quem diz que o futuro verdadeiro deve ter a causa para que seja futuro). Em suma, uma coisa é falar de acontecimentos futuros quando destes se conhecem as causas; outra coisa, bem diferente, é falar de predição de acontecimentos sem que destes se conheçam as causas, ou seja, falar de "adivinhação pura". Quando se fala de "causas de acontecimentos futuros", invalida-se conseqüentemente a adivinhação pura e simples desses acontecimentos.

Com base nas considerações acima, entende-se a conclusão a que chega Carnéades, conforme indica o texto de Cícero:

"Multum enim differt, utrum causa naturalis ex aeternitate futura uera efficiat, an etiam sine aeternitate naturali, futura quae sint, ea uera esse possint intellegi".

("Porquanto é muito diferente: que porventura uma causa natural desde toda a eternidade produza futuros verdadeiros, ou que, também sem uma eternidade natural, as coisas que hajam de ser, essas como verdadeiras possam ser entendidas"  
- XIV,32.)

---

(34) O.Hamelin, Sur le De fato, éd.de Mégare, 1980, p.33.

Tanto uma causa natural desde toda a eternidade ("causa naturalis ex aeternitate") produz futuros verdadeiros, como também sem esta causa ("etiam sine aeternitate naturali") os futuros podem ser tidos como verdadeiros. Quer seja verdadeira a primeira possibilidade, quer seja falsa, a conclusão, uma vez que é mera suposição, poderá ser a mesma. O único resultado real a que se pode chegar, conseqüentemente, é este: se se considera que um acontecimento futuro é verdadeiro, daí não se pode, por isso, concluir que ele faça parte de um encadeamento fatal de causas, pois concebê-lo como verdadeiro não é a mesma coisa que concebê-lo como resultante necessariamente de tal encadeamento.

É por essas considerações todas que surge a idéia de que nem mesmo os deuses conseguiriam predizer acontecimentos. Deve-se considerar a possibilidade sempre de um acontecimento fortuito - cuja causa, portanto, não esteja contida na ordem natural das coisas - que não pode ser previsto. Daí, conforme a ilustração de que Cícero se utiliza, a morte de Laio por Édipo, que é um acontecimento desse tipo, Apolo não a teria podido predizer:

"Ergo nec de Oedipode potuisse Apollinem praedicere nullis in rerum natura causis praepositis, cur ab eo patrem interfici necesse esset, nec quicumque eius modi".

("Logo, nem sobre Édipo - nenhuma causa tendo sido preposta na natureza dos acontecimentos, para que fosse necessário que o pai fosse morto por ele - teria Apolo podido

predizer, nem /teria podido predizer/ coisa alguma de tal espécie" - XIV,33.)

Em suma, só quando se conhecem as causas eficientes de cada acontecimento é que se poderá investigar o futuro. Tal é a conclusão vista, ainda em XIV,33:

"Causis enim efficientibus quamque rem cognitis posse denique sciri, quid futurum esset".

("Pois /só/ conhecidas as causas eficientes de cada fato, /é que/ se pode enfim saber o que há de acontecer.")

Neste caso, conhecendo-se as causas, poder-se-á aceitar, em relação ao acontecimento futuro, a possibilidade até de uma necessidade lógica. Mas esta deve sempre ser distinguida do real. Se se afirma "si omne futurum ex aeternitate uerum est, ut ita certe eueniat, quem ad modum sit futurum", nada há que autorize afirmar: "omnia necesse est conligatione naturali conserte contextequae fieri". Na realidade, uma coisa aí não estabelece necessariamente a outra.

Enquanto, pois, Crisipo encadeia um acontecimento a outro, numa série indefinita, Carnéades revela-nos que nada impede que tal série seja independente de outras séries paralelas de acontecimentos vizinhos, que nada impede que haja acontecimentos fortuitos independentes da ordem do mundo. Tal é o ponto básico da refutação que Carnéades desde o início do capítulo XIV vem apresentando tanto à "ignauia ra-

tio" quanto à réplica crisipiana a ela: "Carneades genus hoc totum non probabat et nimis inconsiderate concludi hanc rationem putabat" (XIV,31 - p.184).

A análise que o De fato propicia até aqui, em sua essência e objetivo, confirma o propósito constante seguido por Carnéades e Cícero: não ultrapassar, seja na análise do problema da liberdade, seja na do problema da adivinhação, os limites determinados pelas informações reais dadas pela natureza. Conforme se viu antes para o movimento voluntário da alma ("eius rei enim causa ipsa natura est" - XI,25, p.144), para a definição de causa ("causa autem ea est, quae id efficit, cuius est causa" - XV,34, p.164) e para a influência da natureza ("non enim, si alii ad alia propensiores sunt propter causas naturalis et antecedentes, idcirco etiam nostrarum uoluntatum atque adpetitionum sunt causae naturales et antecedentes" - V,9, p.171), evita-se também agora tirar conclusões hipotéticas, conclusões que seriam irreais, a partir de suposições. A conclusão a que se chega sobre o problema do conhecimento ou desconhecimento do futuro ("causis enim efficientibus quamque rem cognitis posse denique sciri, quid futurum esset" - XIV,33, p.191) também considera os limites das informações que a natureza fornece, pois não pressupõe o conhecimento de eventos futuros sem que haja antes a informação das causas eficientes desses eventos.

Por outro lado, esta mesma impossibilidade de prever acontecimentos, esta impossibilidade da adivinhação pura e simples - conforme



nos demonstra agora Carnéades, tomando por base o próprio raciocínio estóico ("si omnia antecedentibus causis fiunt, omnia naturali conligatione conserte contexteque fiunt; quod si ita est, omnia necessitas efficit; id si uerum est, nihil est in nostra potestate; est autem aliquid in nostra potestate; at si omnia fato fiunt, omnia causis antecedentibus fiunt; non igitur fato fiunt, quaecumque fiunt" - XIV,31, pp. 184-5 ), para chegar a inferir da impossibilidade da adivinhação ("ergo nec de Oedipode potuisse Apollinem praedicere nullis in rerum natura causis praepositis, cur ab eo patrem interfici necesse esset, nec quicquam eius modi" - XIV,33, pp. 190-1 ) - constituir-se até num fator a mais para confirmar o livre-arbítrio. Pois se não se podem prever acontecimentos (excetua-se naturalmente o acontecimento cujas causas podem ser determinadas antes - o único possível de ser considerado justamente, uma vez ou outra, como "destinado" a ocorrer), é isso um indício de que não existe destino algum já traçado desde toda a eternidade - e daí parece consequente, ainda em relação ao destino, nada haver a impedir estar o homem a traçar o seu próprio.

A crítica de Santo Agostinho.

A negação da adivinhação e da presciência dos deuses que aparece agora, em De fato XIV,32-33, segue concordante com a linha de raciocínio realista que vem desde a contestação da idéia da providência divina (De natura deorum III,37, pp.71-72) à contestação de um argumento válido para a idéia da adivinhação (De diuinatione II,7, p.80).

Trata-se de assunto que ensejou uma crítica de S.Agostinho, desenvolvida em três capítulos do De ciuitate Dei. A crítica agostiniana dá-nos maior compreensão do texto de Cícero e ajuda-nos a ver mais claramente as intenções deste autor. Exporemos dela, a seguir, os pontos principais que se podem relacionar com o que o De fato apresenta. Será possível, então, comparar os pensamentos dos dois autores e ver em que discordam e em que coincidem.

Primeiramente, em De ciuitate Dei V,8, S.Agostinho fala "daquelles que mencionam com o nome de destino a conexão causal dependente da vontade de Deus" ("de his qui connexionem causarum ex Dei uoluntate pendentem fati nomine appellant"). Estes são os estóicos, que chamam de destino o encadeamento de causas de tudo que acontece e atribuem esse encadeamento de causas à vontade e ao poder de Deus. Relacionam, assim, o destino à vontade de Deus. Tal aspecto do estoicismo, S.Agostinho passa a exemplificar:

"Annaei Senecae sunt, nisi fallor, hi uersus: 'Duc, summe

pater, altique dominator poli, / quocumque placuit, nulla  
parendi mora est. / Adsum impiger: fac nolle, comitabor ge-  
mens / malusque patiar facere quod licuit bono. / Ducunt uo-  
lentem fata, nolentem trahunt'. Nempe eidentissime hoc  
ultimo uersu ea fata appellauit, quam supra dixerat summi  
patris uoluntatem: cui se paratum obedire dicit, ut uolens  
ducatur, ne nolens trahatur; quoniam scilicet: 'Ducunt uo-  
lentem fata, nolentem trahunt''.

("De Aneu Sêneca são, se não me engano, estes versos: 'Con-  
duze(-me), altíssimo pai e poderoso soberano do pólo do  
mundo, / para onde quer que (te) aprouve; não há (em mim)  
nenhuma demora em obedecer. / Aqui eu, diligente, estou: fa-  
ze(-me) não querer, (e) eu (te) acompanharei gemendo; / e  
que eu, mau, consinta fazer o que foi permitido ao bom. /  
Os destinos conduzem aquele que consente voluntariamente,  
arrasta aquele que resiste'. Sem dúvida muito claramente  
por este último verso ele mencionou como 'os destinos'  
aquilo que acima dissera 'a vontade do altíssimo pai': a  
quem ele diz que se preparou para obedecer, para que volun-  
tariamente seja conduzido, (e) para que não seja arrastado  
contra a (sua) vontade; pois que, evidentemente: 'Os desti-  
nos conduzem aquele que consente voluntariamente, arrasta  
aquele que resiste'" - De ciuitate Dei V,8.)

Citando também versos de Homero traduzidos por Cícero, S. Agostinho dá a seguir ainda outro exemplo desta relação estóica entre a concepção de "destino" e a de um deus supremo<sup>(35)</sup>.

No capítulo seguinte de sua obra, S. Agostinho fala "da presciência de Deus e da livre vontade do homem, contra a definição de Cícero" ("de praescientia Dei et libera hominis uoluntate, contra Cicero-  
nis definitionem"):

"Hos Cicero ita redarguere nititur, ut non existimet ali-  
quid se aduersus eos ualere, nisi auferat diuinationem.  
Quam sic conatur auferre, ut neget esse scientiam futuro-  
rum, eamque omnibus uiribus nullam esse omnino contendat,  
uel in Deo, uel in homine, nullamque rerum praedictionem".  
("A esses /aos estóicos/ Cícero esforça-se por assim re-  
darguir, ainda que não julgue conseguir algo contra eles,  
a não ser que anule a adivinhação. Empreende assim conse-  
guir isso, para que negue haver uma ciência dos futuros, e  
para que sustente com todas as forças não haver absoluta-  
mente nenhuma, ou em Deus, ou no homem, e também nenhuma  
predição das coisas" - Ibid. V, 8.)

---

(35) Veja no "Apêndice", p.324, o fragmento III.

S. Agostinho observa que, por ser loucura admitir um Deus e negar-lhe presciência ("nam et confiteri esse Deum et negare praescium futurorum, apertissima insania est", "pois é uma insânia muito manifesta reconhecer que existe um Deus e negar/-lhe/ ao mesmo tempo a previsão de futuros" - id., ibid.), Cícero às vezes não fala em seu próprio nome:

"Vidit enim quam esset inuidiosum et molestum: ideoque Cottam fecit disputantem de hac re aduersum Stoicos in libris de Deorum Natura, et pro Lucilio Balbo, cui Stoicorum partes defendendas dedit, maluit ferre sententiam, quam pro Cotta, qui nullam naturam diuinam esse contendit. In libris uero de Diuinatione ex se ipso apertissime oppugnat praescientiam futurorum. Hoc autem totum facere uidetur, ne fatum esse consentiat, et perdat liberam uoluntatem. Putat enim, concessa scientia futurorum, ita esse consequens fatum, ut negari omnino non possit".

("Ele percebeu na verdade quão odioso e molesto seria: e por isso pôs Cota a disputar sobre este assunto contra os estóicos nos livros Sobre a natureza dos deuses, e a favor de Lucílio Balbo, a quem deu as partes dos estóicos que deviam ser defendidas, preferiu opinar a /opinar/ a favor de Cota, que pretende não haver nenhuma natureza divina<sup>(36)</sup>).

---

(36) A teologia estóica é exposta no livro II do De natura deorum, por Balbo; sua refutação aparece no livro III, exposta por Cota (pp. 65-72). Nessa obra, Cícero diz ser mais da opinião de Balbo, mas na verdade é a de Cota que lhe condiz mais com o pensamento acadêmico (cf.: nota 50, p.73).

Mas nos livros Sobre a adivinhação é que ele ataca mais abertamente de si próprio a presciência de futuros. Porém isto tudo ele parece fazer a fim de não consentir haver um destino, e de não arruinar /conseqüentemente/ a livre vontade. Pensa com efeito que, uma vez concedida a ciência dos futuros, assim pois o destino seja conseqüente, de maneira que não possa absolutamente ser negado" - Id., ibid.)

Cícero esforça-se por destruir a presciência de futuros, reconhecendo não poderem deixar de ocorrer na mesma ordem em que foram previstos, se previsíveis, todos os acontecimentos futuros ("si praescita sunt omnia futura, hoc ordine uenient, quo uentura esse praescita sunt", "se todos os futuros estão previstos, virão nesta ordem em que estão previstos haver de vir" - id., ibid.). E, se acontecem em tal ordem, há então uma ordem fixa e determinada na presciência de Deus ("et si hoc ordine uenient, certus est ordo rerum praescienti Deo". "e se virão nesta ordem, para Deus presciente está determinada a ordem das coisas" - id., ibid.). Daí as conseqüências a seguir:

"Si certus est ordo rerum, certus est ordo causarum; non enim aliquid fieri potest, quod non aliqua efficiens causa praecesserit: si autem certus est ordo causarum, quo fit omne quod fit; 'fato', inquit, 'fiunt omnia quae fiunt'  
Quod si ita est, nihil est in nostra potestate, nullumque est arbitrium uoluntatis: 'quod si concedimus', inquit,

'omnis humana uita subuertur; frustra leges dantur; frustra obiurgationes, laudes, uituperationes, exhortationes adhibentur; neque ulla iustitia bonis praemia, et malis supplicia constituta sunt'".

("Se está determinada a ordem das coisas, está determinada a ordem das causas; não pode então acontecer algo a que alguma causa eficiente não tenha precedido; ora, se está determinada a ordem das causas, pela qual acontece tudo que acontece, 'pelo destino', diz /Cícero/, 'acontecem todas as coisas que acontecem'. Se isso é assim, nada está em nosso poder, e não há nenhum arbítrio de /nossa/ vontade. 'Se concedemos isso', diz ele, 'toda vida humana é subvertida: em vão se produzem as leis; em vão as repreensões, os elogios, as vituperações, as exortações se aplicam; nem com alguma justiça se estabeleceram aos bons os prêmios e aos maus os suplicios" - Id., ibid.)<sup>(37)</sup>.

Neste ponto, S. Agostinho vê bem a intenção social de Cícero: para rejeitar as coisas prejudiciais à sociedade humana ("perniciosa rebus humanis". "perniciosas às coisas humanas" - ibid.), Cícero não quer admitir a presciência ("non uult esse praescientiam futurorum".

---

(37) Parece que S. Agostinho, ao escrever esse trecho do De ciuitate Dei, tinha em mente o texto do De fato XVII,40. Confira no "Apêndice", pp.315-6.

"não quer que exista a presciência de futuros" - ibid.), pois ele pensa que se nós admitimos a presciência, destruímos o livre-arbítrio, e vice-versa ("si elegerimus praescientiam futurorum, tolli uoluntatis arbitrium; si elegerimus uoluntatis arbitrium, tolli praescientiam futurorum", "/Cícero pensa que/ se tivermos escolhido a presciência de futuros, o arbítrio da vontade é suprimido; se tivermos escolhido o arbítrio da vontade, a presciência de futuros é suprimida" - ibid.).

Sobre esse problema, a opinião de S. Agostinho é que, embora em relação a Deus a ordem das causas seja certa, seja determinada, não se segue daí que a vontade do homem perca seu livre-arbítrio: pois esta vontade está na ordem das causas, visto que é a própria vontade do homem a causa da ação do homem:

"Non est autem consequens ut, si Deo certus est omnium ordo causarum, ideo nihil sit in nostrae uoluntatis arbitrio. Et ipsae quippe nostrae uoluntates in causarum ordine sunt, qui certus est Deo eiusque praescientia continetur; quoniam et humanae uoluntates humanorum operum causae sunt. Atque ita qui omnes rerum causas praesciuit, profecto in eis causis etiam nostras uoluntates ignorare non potuit, quas nostrorum operum causas esse praesciuit".

("Não é, porém, consequência que, se para Deus está determinada a ordem de todas as causas, por isso nada esteja no arbítrio de nossa vontade. Pois até nossas próprias vontades



des estão na ordem das causas, a qual para Deus está determinada, e com a presciência dele se compõe; porque também as vontades humanas são causas das obras humanas. E assim aquele que soube previamente todas as causas das coisas, certamente nessas causas também não pôde ignorar nossas vontades, que ele soube previamente que eram causas de nossas obras" - Id., ibid.)

Ao dizer que a causa do livre-arbítrio está na ordem das causas determinada por Deus ("et ipsae quippe nostrae uoluntates in causarum ordine sunt"). S. Agostinho expressa a essência da causa, a causa primordial do livre-arbítrio. Daí então ele indica o ponto principal do problema da causa primordial do livre-arbítrio, e resolve-o desta maneira: ao estabelecer que a vontade do homem é causa do que esse mesmo homem faz ("humanae uoluntates humanorum operum causae sunt"). Ora, visto que esta afirmação significa também que a essência dessa vontade é depender do homem, então, neste sentido, S. Agostinho chega ao mesmo resultado que Cícero, pois este, seguindo a Carnéades, afirma, paralelamente, que a qualidade essencial da alma é estar em poder do homem e submeter-se-lhe ("ut sit in nostra potestate nobisque pareat" - De fato XI, 25, p. 144), e que essa qualidade é a própria causa de tal submissão ("eius rei enim causa ipsa natura est" - id., ibid.).

Assim S. Agostinho, por um lado, difere de Cícero, ao criticar-lhe a intenção de negar a Deus a presciência; por outro lado, não

difere, pois ambos dizem que a causa final do livre-arbítrio é exatamente a própria qualidade inerente ao livre-arbítrio: depender do homem.

Ainda em relação ao mesmo problema da liberdade, há mais um capítulo de S. Agostinho (De ciuitate Dei V,10), cujo título agora é uma indagação: "An uoluntatibus hominum aliqua dominetur necessitas?" ("Alguma necessidade domina acaso as vontades dos homens?"). O ponto principal, aqui, parte do fato de que justamente porque Deus não pode fazer certas coisas como morrer ou enganar-se ("mori et falli non potest") é que Deus é todo-poderoso ("propterea quaedam non potest, quia omnipotens est"). Daí consideramos um poder em relação a nós:

"Sic etiam, cum dicimus necesse esse ut, cum uolumus, libero uelimus arbitrio; et uerum procul dubio dicimus, et non ideo ipsum liberum arbitrium necessitati subiicimus, quae adimit libertatem".

("Assim também, quando dizemos ser necessário que, quando queremos, queiramos por /nosso/ livre-arbítrio, tanto uma verdade fora de dúvida dizemos, como não submetemos por isso o próprio livre-arbítrio à necessidade que subtrai a liberdade" - De ciuitate Dei V,10.)

Em suma, não se deve concluir que nada depende de nossa vontade ("non ergo propterea nihil est in nostra uoluntate", "logo, não /se conclui/ por isso que nada está em nossa vontade" - ibid.); também o

que devia depender de nossa vontade foi previsto por Deus ("quia Deus praesciuit quid futurum esset in nostra uoluntate", "porque Deus soube previamente o que deveria estar em nossa vontade" - ibid.). E assim, pode-se estabelecer:

"Porro si ille, qui praesciuit quid futurum esset in nostra uoluntate, non utique nihil, sed aliquid praesciuit; profecto et illo praesciente est aliquid in nostra uoluntate".

("Certamente, se aquele que previu o que haveria de estar em nossa vontade, de qualquer maneira não nada, mas alguma coisa previu, na verdade então, por aquele que é presciente, há alguma coisa em nossa vontade" - Id., ibid.).

Este pensamento cristão não difere, em última análise, do que Cícero apresenta no De fato. Seguindo o raciocínio carneadeano, Cícero também conclui que nem tudo está determinado pela necessidade. Também para estes pensadores pagãos, Carnéades e Cícero, sempre deve haver algo em nosso poder: a nossa vontade ("uoluntatis enim nostrae non esse causas externas et antecedentis" - De fato XI,23, pp. 141-2). Enquanto Carnéades e Cícero concluem, assim, que a nossa vontade está em nosso poder, S. Agostinho, mesmo por um caminho diferente, opinando como um cristão que se baseia em Deus e admite a presciência divina, chega à mesma conclusão, pois diz que Deus previu que alguma coisa deveria estar em nossa vontade, e desta portanto dependente ("non ergo propterea nihil est in nostra uoluntate, quia Deus praesciuit quid futurum esset in nostra uoluntate" - De ciuitate Dei V,10).

Distinção entre causas.

Apresentando a distinção crisipiana de causas, os trechos XVIII,41 a XIX,43 do De fato podem ser vistos também como um complemento à crítica ciceroniana das causas, exposta de XV,34 a XVI,36 (pp. 164-9 ). Em ambos os casos, com efeito, procura-se principalmente definir com mais rigor a concepção de causa real de alguma coisa.

Conforme consta em XVIII,41, Crisipo, não querendo que algo ocorresse sem causas prepostas ("nihil uellet sine praepositis causis euenire"), e desejando ainda tanto evitar a necessidade como conservar o destino ("ut et necessitatem effugiat et retineat factum"), estabelece esta distinção:

"Causarum aliae sunt perfectae et principales, aliae adiuuantes et proximae. Quam ob rem, cum dicimus omnia fato fieri causis antecedentibus, non hoc intellegi uolumus: causis perfectis et principalibus, sed: causis adiuuantibus [antecedentibus] et proximis".

("Das causas umas são perfeitas e principais; outras, auxiliares e próximas. Eis porque quando dizemos que todas as coisas acontecem pelo destino a partir de causas antecedentes, não queremos que se entenda isto: a partir de causas perfeitas e principais, mas: a partir de causas auxiliares [antecedentes] e próximas.")

Em relação ao homem, Crisipo, ao conceder que todas as coisas ocorrem por causas anteriores - isto é, que ocorrem então pelo destino -, considera que ocorrem não por causas principais (entendendo-se por principais as causas que consistem no próprio assentimento do homem), mas sim por causas auxiliares:

"Si omnia fato fiant, sequi illud quidem, ut omnia causis fiant antepositis, uerum non principalibus causis et perfectis, sed adiuuantibus et proximis".

("Se todas as coisas acontecem pelo destino, certamente tal se segue: que todas as coisas acontecem a partir de causas antepostas; mas em verdade não de causas principais e perfeitas, mas de auxiliares e próximas" - Ibid.)

Estas últimas ("causae adiuuantes et proximae") podem não estar no poder do homem, o que não implica dizer que também lhe não esteja no poder a tendência:

"Quae si ipsae non sunt in nostra potestate, non sequitur ut ne adpetitus quidem sit in nostra potestate".

("Se estas mesmas não estão em nosso poder, não se segue que nem sequer a tendência esteja em nosso poder" - Ibid.)

A tendência não estaria em poder do homem, se, pelo contrário, as coisas acontecessem a partir de causas perfeitas e principais:

"At hoc sequeretur, si omnia perfectis et principalibus causis fieri diceremus, ut, cum eae causae non essent in nostra potestate, ne ille quidem esset in nostra potestate".

("Por outro lado isso se seguiria, se disséssemos que todas as coisas acontecem a partir de causas perfeitas e principais, de maneira que, quando essas causas não estivessem em nosso poder, nem sequer aquela /a tendência/ estaria em nosso poder" - Ibid.)

Com essa distinção, Crisipo pretende contestar aqueles que consideram destino e necessidade como indissoluvelmente ligados. Tal intenção fica clara no início do parágrafo seguinte:

"Quam ob rem, qui ita fato introducunt, ut necessitatem adiungant, in eos ualebit illa conclusio; qui autem causas antecedentis non dicent perfectas neque principalis, in eos nihil ualebit".

("Eis porque contra aqueles que assim introduzem o destino, como para ajuntar a necessidade, valerá tal argumentação; porém contra estes que não disserem perfeitas nem principais as causas antecedentes, /a argumentação/ não terá valor" - XVIII,42.)

Em suma, a argumentação crisipiana considera que para a produção de um evento tanto pode haver causas auxiliares como causas de-

terminantes. Se, ao dizer que tudo acontece por causas antecedentes, se consideram as causas determinantes, comete-se o erro que Crisipo procura esclarecer e evitar; se se consideram aí, no entanto, as causas simplesmente auxiliares, preservam-se ao mesmo tempo as idéias de destino e livre-arbítrio.

O objetivo, portanto, é, simultaneamente, afastar a necessidade e conservar o destino. Por isso, Crisipo sustenta que o assentimento depende de nós, e sustenta também que nada acontece sem causas precedentes. Nesta tentativa de conciliação entre livre-arbítrio e destino, ele considera como causas auxiliares e próximas as circunstâncias que precedem o efeito. Assim, o assentimento do homem produz-se a partir de uma percepção exterior, que é a causa próxima desse assentimento:

"Quod enim dicantur adensiones fieri causis antepostis, id quale sit, facile a se explicari putat. Nam quamquam adensio non possit fieri nisi commota uiso, tamen, cum id uisum proximam causam habeat, non principalem, hanc habet rationem, ut Chrysippus uult".

("Quanto na verdade ao fato de que digam que os assentimentos aconteçam a partir de causas antepostas, isso, tal como seja, /Crisipo/ considera fácil ser por ele explicado. Pois, conquanto não possa acontecer a não ser posto em movimento por uma representação, todavia como tenha essa representação por causa próxima, não princi-

pal, um assentimento tem tal explicação, como Crisipo quer" - Ibid.)

Recebida esta representação (percepção exterior), o assentimento realiza-se segundo a tendência livre do homem.

Em resumo, vemos que Crisipo considera, para a ação do homem, o conjunto de causa auxiliar e próxima (causa externa: a representação) mais causa perfeita e principal (causa interna: o assentimento). Esta concorrência de causas pode ser analisada nos exemplos, de que se vale Crisipo, do cilindro e da turbina:

"Sed reuertitur ad cylindrum et ad turbinem suum, quae moueri incipere nisi pulsa non possunt. Id autem cum accidit, suapte natura, quod superest, et cylindrum uolui et uersari turbinem putat.

'Vt igitur' inquit 'qui protrusit cylindrum dedit ei principium motionis, uolubilitatem autem non dedit, sic uisum obiectum inprimet illud quidem et quasi signabit in animo suam speciem, sed ad sensio nostra erit in potestate, eaque, quem ad modum in cylindro dictum est, extrinsecus pulsa, quod reliquum est, suapte ui et natura mouebitur'".

("Mas /Crisipo/ volta ao seu cilindro e a sua turbina, que não podem, a não ser com um impulso, começar a se mover; porém quando isso chega a acontecer, ele conside-



ra, quanto ao mais, que tanto o cilindro é rolado como a turbina é girada pela natureza deles próprios.

'Portanto' - diz ele - 'como aquele que empurrou o cilindro lhe deu princípio de movimento porém não /lhe/ deu rotação, assim aquela representação apresentada imprimirá certamente e mais ou menos gravará sua imagem em /nossa/ alma, mas nosso assentimento estará em /nosso/ poder, e, do mesmo modo que se disse do cilindro, impulsionado de fora, ele se moverá quanto ao resto por sua própria força e natureza'" - XVIII,42 - XIX,43.)

Conforme exemplifica a ilustração, do mesmo modo que aquele que dá um impulso a um cilindro fá-lo girar mas não lhe dá a propriedade de rotação, assim também o objeto da representação vem à nossa mente, imprimindo-se-lhe, mas o assentimento está em nosso poder. Nossa mente recebe a representação de algo - como o cilindro recebe o impulso exterior -, mas só espontaneamente segue essa representação<sup>(38)</sup>.

Considerando-se então toda essa distinção de causas, os acontecimentos e as coisas em geral sempre têm uma causa antecedente - são, portanto, determinados quanto a isso -, mas não deixam de ser

---

(38) Sobre "representação", queira ver: nota 14, p.146; e, no "Apêndice": nota 86, p.341.

livres. A idéia de Crisipo resume-se assim: o cilindro tem seu movimento de rotação determinado, ao mesmo tempo, tanto pela qualidade de sua própria forma de cilindro (causa perfeita e principal) como pelo impulso que lhe vem de fora (causa antecedente). Acontece ao homem o mesmo que acontece ao cilindro: o homem recebe a representação exterior, e, pela sua qualidade natural de homem, que é a razão, pode dar ou não dar seu assentimento. Quer dizer: a escolha livre do homem pode, a partir de então, recebida a representação, influir sobre a sequência dos acontecimentos.

Em suma, "ação do homem" e "destino" passam a ser considerados nesta condição: de soma de causa antecedente e auxiliar mais causa perfeita e principal. Aí está a conciliação "livre-arbítrio mais destino". Para Crisipo, o ato do homem é então o efeito duma causa exterior mais o assentimento livre da vontade do próprio homem.

Em relação à análise que concluimos até aqui de capítulos anteriores do De fato, temos duas observações, que passamos agora a fazer, sobre a distinção entre causas.

A primeira é que esta distinção crisipiana entre causas perfeitas e principais e causas auxiliares e próximas ("causarum aliae sunt perfectae et principales, aliae adiuuantes et proximae" - XVIII 41, p.204) assemelha-se à distinção que Cícero considera entre condição suficiente ("sine quo effici aliquid non possit") e condição necessária ("cum quo effici aliquid necesse sit"), em XVI,36 (p.169)

A diferença é que agora, na distinção crisipiana, os atos dos homens são considerados como determinados de fora, a partir de força exterior ao homem, enquanto na distinção entre condição suficiente e condição necessária são apenas considerados como determinados por um encadeamento de acontecimentos precedentes.

A segunda observação diz respeito ao exemplo crisipiano do cilindro. Crisipo parece não levar em conta que a constituição mesma do cilindro implica uma causa eficiente anterior<sup>(39)</sup>. Para esse problema, pode-se considerar então que, sendo o exemplo do cilindro apenas uma ilustração, o que Crisipo acaba fazendo é também chegar até onde se pode chegar quanto ao conhecimento de alguma coisa. A causa principal e suficiente do cilindro está na própria natureza do cilindro, e, paralelamente, a do assentimento livre do homem na própria natureza do homem ("ut igitur qui protrusit cylindrum dedit ei principium motionis, uolubilitatem autem non dedit, sic uisum obiectum inprimet illud quidem et quasi signabit in animo suam speciem, sed adsensio nostra erit in potestate, eaque, quem ad modum in cylindro dictum est, extrinsecus pulsa, quod reliquum est, suapte ui et natura mouebitur" - XIX,43, pp.208-9). Mais além do que a natureza lhe apresenta para análise, Cri-

---

(39) Em Chrysippe - la vie et les oeuvres, pp.195-6, Émile Bréhier explica o seguinte a respeito desse problema: "Do ponto de vista de nosso determinismo seria fácil esta objeção: que a própria causa principal (a volubilidade do cilindro) é um acontecimento que segundo o princípio do destino, deve ser determinado também por causas anteriores, o trabalho do operário etc. Ora, tal objeção não se

sipo não avança. Ele vai até a "natureza da coisa", até o limite do conhecimento possível ao homem. Neste sentido, seu método de análise não difere do de Carnéades, que, na crítica ao "clinamen" - e, conseqüentemente, na análise do problema do livre-arbítrio -, chega até a consideração possível acerca da natureza do átomo ("ipsius indiuidui hanc esse naturam, ut pondere et grauitate moueatur, eamque ipsam esse causam, cur ita feratur; similiter ad animorum motus uoluntarios non est requirenda externa causa: motus uoluntarius eam naturam in se ipse continet, ut sit in nostra potestate nobisque pareat, nec id sine causa, eius rei enim causa ipsa natura est" - XI,25, p.144).

---

apresenta, porque Crisipo pára sua análise nos seres individuais e qualitativamente indivisíveis, cujo concerto compõe o mundo. Ele não decompõe, como o faz a ciência moderna, a natureza desses seres em eventos; os corpos permanecem para ele os sujeitos e princípios das ações. O Destino aparece por vezes menos como o liame de causalidade dos eventos sucessivos que como o concurso harmônico de agentes que produzem espontaneamente os seus próprios eventos".

Destino e liberdade: discordâncias  
e concordâncias entre filósofos.

Seguindo opinião de Carnéades, em XVI,36 (p.159), Cícero apresenta a distinção que retomamos a seguir:

"Nec id sine quo quippiam non fit, causa est, sed id, quod cum accessit, id, cuius est causa, efficit necessario".

("Nem isto, sem o que algo não acontece, é causa; mas isto que, quando sobrevém, produz necessariamente aquilo de que é causa.")

Para Carnéades e Cícero, portanto, só é causa a condição suficiente ("id, quod cum accessit, id, cuius est causa, efficit necessario"); e a condição apenas necessária ("id sine quo quippiam non fit") não é causa. Uma coisa pode ser necessária para produzir um efeito, mas não é só por isso (só porque é necessária) que ela vai ser a causa desse efeito. Para sê-lo, deverá ser uma coisa não apenas necessária mas também suficiente.

Agora, para análise e comparação, voltamos a Crisipo. Após a distinção crisipiana entre causas e a ilustração com o exemplo do cilindro, lemos o seguinte no capítulo XIX:

"Haec cum ita sint a Chrysippo explicata, si illi, qui negant adensiones fatc fieri, fateantur tamen eas non

sine uiso antecedente fieri, alia ratio est; sed si concedunt anteire uisa, nec tamen fato fieri adsensiones, quod proxima illa et continens causa non moueat adsensionem, uide ne idem dicant".

("Logo que essas coisas assim sejam explicadas por Crisipo, se aqueles que negam que os assentimentos aconteçam pelo destino reconhecem todavia que os mesmos não acontecem sem uma representação antecedente, outro /lhes/ é o /tipo de/ raciocínio; mas se eles concedem que as representações vêm antes, e que os assentimentos todavia não acontecem pelo destino - porque não provoquem /nosso/ assentimento aquela causa próxima e suficiente -, vê bem que não estejam eles dizendo o mesmo" - XIX,44.)

Primeiramente, o início do parágrafo 44 apresenta uma dificuldade de interpretação: embora a expressão final da primeira proposição "alia ratio est" ("é outro raciocínio", "é outro discurso") contraste com a expressão final da segunda proposição "uide ne idem dicant" ("vê que não digam o mesmo", "toma cuidado de que não estejam dizendo a mesma coisa") - como a significar que acabam sendo iguais opiniões distintas de filósofos, expressas por proposições diferentes -, na verdade não se vê em que diferenciam as duas proposições. Em ambas as possibilidades tanto se supõe um conceder que os assentimentos não acontecem pelo destino, como se supõe um admitir que as representações precedem os assentimentos ("si illi, qui negant adsensiones fato fieri, fateantur tamen eas non sine uiso

antecedente fieri, ... sed si concedunt anteire uisa, nec tamen fa-  
to fieri adsensiones...").

Ainda sobre este início do parágrafo 44, convém que façamos, a seguir, um estudo mais concentrado, avaliando também algumas interpretações e análises de críticos.

Na introdução de sua tradução do De fato, A.Yon comenta que é possível interpretar assim o trecho: "Se aqueles que negam que nosso assentimento seja fatal reconhecem entretanto que ele não se produz sem uma representação anterior, eles raciocinam diferentemente de Crisipo. Mas cumpre dizer-lhes que nosso assentimento, uma vez admitido que ele é precedido de uma representação, não é fatal, porque etc....". Mas o comentarista adverte: "Todavia é preciso concordar que a sequência das idéias é menos satisfatória; e, embora o sentido que se dá desse modo a alia ratio est seja muito aceitável, é difícil não preferir ver aí uma oposição vigorosa com a maneira pela qual a frase termina: uide ne idem dicant"<sup>(40)</sup>.

Outro comentarista, A.J.Kleywegt, observa que pode ter ocorrido erro de copistas, uma leve alteração de "oratio" para "ratio", e a frase "alia ratio est" poderia então ser originalmente - embora

---

(40) A.Yon, Cicéron - Traité du destin. Paris, Les Belles Lettres, 1950, p.XXXI.

não encontrada assim nos manuscritos<sup>(41)</sup> - "alia oratio est". Desta maneira, o sentido do trecho "si illi... uide ne idem dicant" seria: "Se aqueles que confessam que o assentimento é causado pelo destino admitem contudo que o assentimento não pode ser produzido sem uma precedente representação, eles falam de outro modo (do que faz Crisipo)", ou: "...as palavras deles diferem daquelas usadas por Crisipo"; e, continuando: "mas se eles concedem que as representações precedem, e mantêm que o assentimento não é causado pelo destino, porque aquela 'mais próxima' causa (a representação) não (em si mesma necessariamente) produz o assentimento, poderia ser que eles dizem (isto é, 'querem dizer' realmente) a mesma coisa (como Crisipo)"; ou: "...que o conteúdo das palavras deles é essencialmente o mesmo que aquele de Crisipo"<sup>(42)</sup>.

Para continuar nossa análise e completar as apreciações de críticos, vejamos o restante do parágrafo 44:

"Neque enim Chrysippus concedens adensionis proximam et continentem causam esse in uiso positam, neque eam causam esse ad adsentendum necessariam concedet, ut, si omnia

---

(41) Stüve observa que todos os códices transmitem "alia ratio est". Cf.: G. Stüve, Ad Ciceronis De fato librum observationes variae. Kiliae, 1895, p.53.

(42) A.J. Kleywegt, "Fate, free will, and the text of Cicero", in: Mnemosyne, 1973, vol.26, fasc.4, p.346.



fato fiant, omnia causis fiant antecedentibus et necessa-  
riis; itemque illi, qui ab hoc dissentiunt, confitentes  
non fieri ad sensiones sine praecursione uisorum dicent,  
si omnia fato fierent eius modi, ut nihil fieret nisi  
praegressione causae, confitendum esse fato fieri omnia;  
ex quo facile intellectu est, quoniam utrique patefacta  
atque explicata sententia sua ad eundem exitum ueniant,  
uerbis eos, non re dissidere".

("E Crisipo, então, ao não conceder que a causa próxima e suficiente do assentimento esteja posta na representação, tampouco concederá que essa causa seja necessária para o assentir, de maneira que, se todas as coisas acontecem pelo destino, todas aconteçam a partir de causas antecedentes e necessárias; e igualmente aqueles que diferem disso, confessando que os assentimentos não acontecem sem a precedência das representações, dirão que, se todas as coisas acontecessem pelo destino deste modo - admitindo-se que nada acontecesse a não ser com a precedência de uma causa -, dever-se-ia confessar que todas as coisas acontecem pelo destino; daí é fácil de entender - por chegarem, desvendada e explicada de um e outro sua sentença, à mesma conclusão - que eles dissidem em palavras, não em conceito" - XIX,44.)

Para melhor compreensão de todo o parágrafo 44, O.Hamelin indica como indispensável o acréscimo de um "non" diante de "fatean-

tur" ao texto do primeiro período, e a incidência sobre "fieri", não sobre "fateantur", da partícula "tamen"<sup>(43)</sup>. No segundo período, citado acima, o primeiro "neque" incide sobre "concedens", o segundo sobre "concedet"<sup>(44)</sup>. Finalmente, "causa necessaria" é, aí, "causa necessitante", e de modo algum "causa necessária" por oposição à causa suficiente<sup>(45)</sup>.

Interpretando também o mesmo trecho, G.Stüve não julga problemáticas as palavras "alia ratio est", quando se considera que elas somente foram ditas sobre o aspecto exterior da demonstração: concedem, pela forma, que os adversários de Crisipo difiram do filósofo estóico, mas pelo sentido dizem o mesmo. Daí, Stüve reescreve o texto ciceroniano, explicando-o com alguns acréscimos de palavras,

---

(43) O.Hamelin, Sur le De fato, éd.de Mégare, 1978, p.53.

(44) "Neque enim Chrysippus concedens adensionis proximam et continentem causam esse in uiso positam, neque eam causam esse ad assentiendum necessariam concedet." Também conforme a interpretação de A.Yon, cada "neque" tem aí seu valor: "A proposição participial funciona como proposição explicativa precedendo a principal, e o sentido é: 'Crisipo, com efeito, não concedendo (como ou já que ele não concede)...não concederá tampouco...'. Quer dizer: para Crisipo, não sendo ao mesmo tempo próxima e suficiente, a causa que o assentimento encontra na percepção não acarreta a necessidade (sob a forma de uma exigência) do assentimento" (A.Yon, op.cit., p.XXXII, nota 1).

(45) O.Hamelin, op.cit., p.54. A tradução interpretativa de Hamelin fica desta maneira: "Após essas explicações de Crisipo, se aqueles que subtraem ao destino o assentimento não confessam que, por muito livre que seja, o assentimento não poderia ocorrer sem uma representação antecedente, então é-lhes a doutrina diferente daquela deste filósofo. Mas se, embora mantenham que o assentimento escapa ao destino porque o destino não provoca o assentimento a título de causa ao mesmo tempo próxima e suficiente, eles concordam em que a repre-

conforme comentamos a seguir. Primeiramente, quanto aos adversários de Crisipo, a primeira hipótese: "Si aduersarii Chrysippi, qui negant assensiones fato fieri, tamen, quamquam illud negant, fateantur eas non sine uiso antecedente fieri, argumentandi forma quidem utuntur aliena a Chrysippo" ("Se os adversários de Crisipo, que negam que os acontecimentos acontecem pelo destino, embora neguem isso, reconhecem que estes /assentimentos/ não acontecem sem representação antecedente, usam uma forma de argumentar estranha a Crisipo"); depois, a segunda: "Si hoc concedunt anteire uisa, fato autem fieri assensiones propterea negant, quia uisa ut causae proximae assensionum has non necessario atque efficientur moueant..." ("Se concedem isto, que as representações vêm antes, porém negam por consequência que os assentimentos acontecem pelo destino, porque as representações como causas próximas dos assentimentos não os provocam necessariamente e de maneira eficaz..."). Daí, a hipótese crisipiana: "Cum concedat uisum esse assensionis causam proximam i.e., non necessariam, non concedet si omnia fato fiant omnia fieri causis necessariis" ("Quando /Crisipo/ concede que a representação é a causa próxima do assentimento, isto é, não-necessária, não concede

---

sentação é o antecedente do assentimento, tomemos cuidado no caso em que eles não digam a mesma coisa que Crisipo. Com efeito, não concedendo que a representação seja a causa ao mesmo tempo próxima e suficiente do assentimento, Crisipo não concede tampouco que a representação seja a causa necessitante do assentimento, caso em que dizer que tudo acontece pelo destino significaria que tudo acontece por causas antecedentes e necessitantes ao mesmo tempo; e, paralelamente, seus adversários, embora confessem que o assentimento não pode ocorrer sem ser prevenido pela representação, convirão que tudo acontece pelo destino (no sentido fixado por Crisipo)..."

que, se tudo acontece pelo destino, tudo acontece por causas necessárias")<sup>(46)</sup>. Tanto em Crisipo quanto nos adversários, portanto, o sentido parece ser o mesmo neste aspecto: ambas as partes admitem a precedência da representação sobre o assentimento. Mas há uma diferença de denominação, conforme Stüve comenta em seguida: "Chrysippus igitur fatum in eo ponit, ut cuique rei causae proximae nec necessariae antecedant; atque id quidem aduersarii ei concedere debent: si hoc modo fatum definiendum sit, recte eum iudicare omnia fato fieri, quoniam id confitentur, fieri assensiones non sine uiso antecedente" ("Crisipo então põe nisto o destino, de maneira que a cada coisa as causas próximas e não-necessárias antecedam; e isso em verdade os adversários lhe devem conceder: se deste modo o destino deve ser definido, corretamente ele julga que tudo acontece pelo destino, pois que confessam isto, que os assentimentos não acontecem sem uma representação antecedente"). Daí, a conclusão geral: "Plane igitur consentiunt, cum uterque concedat esse quasdam res, quae causis antecedentibus neque necessariis fiant; differentia in eo solum posita est, ut Chrysippus his causis nomen fati det, aduersarii idem ab eis abiudicent" ("Claramente, portanto, são da mesma opinião, quando uma e outra /parte/ concede existirem certas coisas, que por causas antecedentes e não-necessárias aconteçam; a diferença se apresentou nele /em Crisipo/ somente, de maneira que

---

(46) G. Stüve, op.cit., p.55.

Crisipo dê a essas causas o nome de destino, (e) os adversários privem-nas do mesmo")<sup>(47)</sup>.

Em suma, para Crisipo, com base no texto de Cícero a crítica especializada<sup>(48)</sup> conclui que o destino se relaciona com a causalidade, não com a necessidade. Se Crisipo não concede estar na representação a causa suficiente do assentimento, não concede conseqüentemente que, para o assentimento, a causa seja uma causa necessitante ("neque Chrysippus concedens adensionis proximam et continentem causam esse in uiso posita, neque eam causam esse ad assentiendum necessariam concedet"). Por outro lado, para os adversários de Crisipo ("illi, qui ab hoc dissentiunt"), que são Carnéades e seguidores, "causa" equivale apenas à "condição suficiente" ("nec id sine quo quippiam non fit, causa est, sed id, quod cum accessit, id, cuius est causa, efficit necessario" - XVI,36, ) - equivalência com que admitem a noção de destino, desde que esta noção indique tão-somente causalidade, e nada mais que isso. Esses adversários concedem também, a exemplo de Crisipo, não acontecerem os assentimentos sem a antecedência das representações ("confitentes non fieri adensiones sine praecursione uisorum").

---

(47) Id., ibid.

(48) Também A.Loercher conclui que, pelo parágrafo 44, fica assentado que para Crisipo e adversários nada acontece sem causas antecedentes, e que essas causas não são necessárias para o assentimento. Cf.: A.Loercher, De compositione et fonte libri Ciceronis qui est de Fato. Halis Saxonum, 1907, p.32.

Mesmo por termos diferentes, ambas as partes acabam chegando às mesmas conclusões básicas. Discordam nas palavras, mas concordam nestas idéias: a precedência da representação sobre o assentimento, e o não-determinismo daquela sobre este.

Tanto para Carnéades quanto para Crisipo, o problema que se apresentou não foi o de o assentimento ser ou não determinado com a contribuição da representação (pois, embora não determine o assentimento, deve-se inferir naturalmente que a representação contribui para isso), mas sim o de a vontade do homem, como ato final do assentimento, ser ou não determinada por algo mais, ou absolutamente livre. Tanto na doutrina de um quanto na do outro, o homem tem sua liberdade de escolha - ele pode dar ou não, livremente, seu assentimento. Tal liberdade só está em parte restrita - podemos assim considerar - ao que a natureza lhe apresenta, isto é, à representação, que vai ter, no assentimento, papel parcial, mas não totalmente determinante.

Embora não tão difícil quanto o 44, o parágrafo seguinte (De fato XIX,45) está no entanto incompleto. Pelo texto que aí resta, vemos que o trecho, continuando bem concatenadamente o parágrafo anterior, trata da ação do homem:

"Omninoque, cum haec sit distinctio, ut quibusdam in rebus uere dici possit, cum hae causae antegressae sint, non esse in nostra potestate, quin illa eueniant, quorum

causae fuerint; quibusdam autem in rebus causis antegres-  
sis in nostra tamen esse potestate, ut illud aliter eue-  
niat: hanc distinctionem utrique adprobant, sed alteri  
censent, quibus in rebus, cum causae antecesserint, non  
sit in nostra potestate, ut aliter illa<e> eueniant, eas  
fato fieri; quae autem in nostra potestate sint, ab iis  
fatum abesse...".

("E de modo geral, como esta seja a distinção: que em certos casos verdadeiramente se possa dizer, quando tais causas tenham precedido, não estar em nosso poder /impedir/ que não ocorram aqueles /fatos/ cujas causas tenham existido; porém em outros casos, sendo antegressas as causas, estar todavia em nosso poder que aquilo de outro modo ocorra - essa distinção uns e outros aprovam; mas uns julgam que em tais casos, quando as causas tenham antecedido, não esteja em nosso poder que de outro modo aqueles /fatos/ ocorram, eles acontecem pelo destino, porém as coisas que estejam em nosso poder, dessas o destino está afastado..." - XIX,45.)

A parte faltante deve ser pouca, provavelmente restrita ao fim da frase, pois o início do parágrafo já indica um resumo, em poucas palavras ("omnino"), do principal de todas as disputas apresentadas sobre o livre-arbítrio.

Conforme XIX,44, vimos que Crisipo e adversários dizem coisas comuns: que nada acontece sem causas antecedentes; que essas causas,

porém, não são necessitantes para o nosso assentimento. Vemos agora (XIX,45) o nosso poder, em alguns casos, de fazer que ocorra de outra maneira aquilo para cuja realização tenha havido causas antecessoras ("quibusdam autem in rebus causis antecessis in nostra tamen esse potestate, ut illud aliter eueniat"). Em outras palavras, se o assentimento está em nosso poder, a ação também está, neste aspecto: em sua condição na representação e no nosso assentimento a essa representação. Em certos casos então, causas sendo anteriormente dadas ("causis antecessis"), permanece entretanto em nosso poder ("in nostra potestate") que o evento seja diferente ("ut illud eueniat"). Podemos, em suma, definir então nosso ato como: soma de causa interna (dependente de nós) e causa externa (independente de nós).

Conforme crê A.Loercher<sup>(49)</sup>, em XIX,45 continua a distinção constante em: V,9 ("non enim, si alii ad alia propensiores sunt propter causas naturalis et antecedentes, idcirco etiam nostrarum uoluntatum atque adpetitionum sunt causae naturales et antecedentes" - p.171); IX,19 ("non enim aeternis causis naturae necessitate manantibus uerum est id, quod ita enuntiatur: 'Descendit in Academiam Carneades', nec tamen sine causis; sed interest inter causas fortuito antecessas et inter causas cohibentis in se efficientiam naturalem" - p.178); XI,23 e seqüências ("cum enim concessissent

---

(49) A.Loercher, op.cit., p.33.



motum nullum esse sine causa, non concederent omnia, quae fierent, fieri causis antecedentibus: uoluntatis enim nostrae non esse causas externas et antecedentis" - pp. 141-2 ); e XIV,31 e seqüências ("si omnia antecedentibus causis fiunt, omnia naturali conligatione conserte contexteque fiunt; quod si ita est, omnia necessitas efficit; id si uerum est, nihil est in nostra potestate; est autem aliquid in nostra potestate; at si omnia fato fiunt, omnia causis antecedentibus fiunt; non igitur fato fiunt, quaecumque fiunt" - pp. 184-5 ).

Conferindo agora, com o parágrafo 45, nossos comentários dessas partes todas, concordamos com a observação de Loercher. Com efeito, vemos também que a idéia geral que perpassa por todos esses trechos se resume em dois pontos básicos: 1) nada pode acontecer sem causa antecedente (XIV,31, XIX,44); 2) para a ação do homem, há mister distinguir: causa externa - accidental ou decorrente da ordem do mundo (IX,19); causa interna, que é a própria vontade do homem: "uoluntatis enim nostrae non esse causas externas et antecedentis" - XI,23. As causas antecedentes da vontade do homem consistem nessa mesma vontade ("ad animorum motus uoluntarios non est requirenda externa causa: motus enim uoluntarius eam naturam in se ipse continet, ut sit in nostra potestate nobisque pareat, nec id sine causa, eius rei enim causa ipsa natura est" - XI,25, p.144).

Cícero contra Epicuro: o "clinamen" novamente.

No final do tratado (De fato XX,46-48), retoma-se a tese epicúrea da declinação atômica que já aparecera inicialmente em IX,18 (pp. 132-3 )<sup>(50)</sup>.

Na primeira frase do parágrafo 46 há uma referência ao modo como se analisaram e discutiram os pontos concernentes à questão do destino:

"Hoc modo hanc causam disceptari oportet, non ab atomis errantibus et de uia declinantibus petere praesidium".

("Deste modo convém discutir esta causa, não /convém/ procurar apoio a partir de átomos errantes e declinantes do trajeto.")

Quando diz "deste modo" ("hoc modo"), Cícero refere-se às soluções de Carnéades e de Crisipo, conforme podemos deduzir pela leitura dos trechos anteriores. Aprova em ambos o método de especulação que tem por base a experiência possível ao homem; não aprova o método de Epicuro, cuja solução se lhe apresenta apenas como suposição sem base real, sem base sequer no âmbito das leis da natu-

---

(50) Como comentamos (nota 10, p.137), a tese de Epicuro aparece três vezes no tratado. Retomando-a agora, pela terceira vez, este final do De fato constitui-se numa diatribe contra Epicuro. Em nenhum outro texto de Cícero o epicurismo foi, parece-nos, tão ridicularizado como nos três últimos parágrafos desta obra.

reza. O modo como se deve discutir ("hoc modo disceptari oportet") é então, para Cícero, o oposto ao de Epicuro ("non ab atomis errantibus et de uia declinantibus petere praesidium"). Em suma, sobressai aí a idéia de que se devem discutir sempre a partir de base experimental, de informações dadas pela natureza, e não de soluções gratuitas sem essa necessária base, problemas como destino e liberdade humana. Ao mesmo tempo em que termina toda a análise do destino e do livre-arbítrio que se vinha desenvolvendo, a frase "hoc modo disceptari oportet" sugere, assim considerada, que a natureza estabelece os parâmetros dentro dos quais se pode raciocinar; sugere, afinal, que se deve evitar uma procura de soluções gratuitas.

É conforme foi visto antes, conforme uma distinção de causas, que convém analisar o problema da liberdade, e não com o concurso de uma espontânea e gratuita declinação atômica. Desta, na verdade, já analisamos uma possibilidade de coerência (pp.150-63). Agora, no entanto, Cícero apresenta ainda duas críticas contra ela.

A primeira crítica indica que a declinação, não tendo uma razão, uma causa própria, não deve sequer ter uma lei própria:

"'Declinat' inquit 'atomus.' Primum cur? Aliam enim quam uim motus habebant a Democrito impulsione, quam plagam ille appellat, a te, Epicure, grauitatis et ponderis. Quae ergo noua causa in natura est, quae declinet atomum? Aut num sortiuntur inter se quae declinet, quae non? Aut

cur minimo declinent interuallo, maiore non? Aut cur decli-  
nent uno minimo, non declinent duobus aut tribus? Optare  
hoc quidem est, non disputare".

("'O átomo' - diz /Epicuro/ - 'declina.' Primeiramente, por quê? Da parte de Demócrito eles tinham já uma outra certa força motriz de impulsão, que ele chama de golpe; da tua parte, Epicuro, de gravidade e peso. Qual é então na natureza a nova causa que decline o átomo? Ou acaso sorteiam-se entre si: aquele que decline, aquele que não? Ou por que declinariam num intervalo muito pequeno, não num maior? Ou por que declinariam num só muito pequeno /intervalo/, /e/ não declinariam em dois, ou três? Isso na verdade é optar, não discutir" - XX,46.)

Falta, portanto, um porquê à tese epicúrea ("quae ergo noua causa in natura est, quae declinet atomus?"). O fato de não haver um porquê fica mais claro quando se atenta para a falta de regras dessa pretensa declinação: com efeito, quais então os átomos declinantes? quais os não-declinantes? por que uns o são, enquanto outros não? ("num sortiuntur inter se quae declinent, quae non?" - indaga ironicamente Cícero). E ainda mais: que é que determina o tamanho do intervalo dessa declinação? ("cur minimo declinent interuallo, maiore non?")<sup>(51)</sup>.

---

(51) Cícero retoma e amplia seu comentário sobre o assunto de IX, 18 (pp.132-3 e 139-41), em relação às duas dificuldades do "clina-  
men".

Evidencia-se assim a arbitrariedade da tese ("optare hoc quidem est, non disputare"). Esta mais se revela agora como sendo um fenômeno não da natureza, mas sim inventado para adaptação do livre-arbítrio ao sistema, na realidade determinístico, de Epicuro<sup>(52)</sup>. Evidencia-se também esta contradição: Epicuro, que nem ao menos assinala uma causa para o desvio do átomo, pretende não obstante assinalar uma medida desse desvio<sup>(53)</sup>.

A segunda crítica decorre da primeira: por causa mesmo da forçada e arbitrária declinação, Epicuro, em vez de salvaguardar o livre-arbítrio, acaba na realidade reforçando o determinismo:

"Nec uero quisquam magis confirmare mihi uidetur non modo fatum, uerum etiam necessitatem et uim omnium rerum, sustulisseque motus animi uoluntarios, quam hic, qui aliter obsistere fato fatetur se non potuisse, nisi ad has commenticias declinationes confugisset".

("Em verdade, ninguém me parece mais confirmar não só o destino mas também a necessidade e força de todas as coisas, e /ninguém me parece mais/ ter suprimido os movimentos voluntários da alma, que este /Epicuro/, que reconhe-

---

(52) O princípio de causalidade, básico no sistema de Epicuro (pp. 139-40), compreende a previsibilidade - pois a conexão entre dois eventos, em que o primeiro é a causa do segundo, faz prever que este segundo é previsível a partir do primeiro -, e, daí, o determinismo.

(53) Tal medida é apresentada em X,22 (cf., adiante, pp. 230-1).

ce que não teria podido de outro modo resistir ao destino, se não houvesse recorrido a essas inventadas declinações" - XX,48.)

No sistema mecanicista e determinístico de Epicuro<sup>(54)</sup>, relacionam-se "natureza" e "necessidade". Uma está, aí, ligada obrigatoriamente a outra, visto que os movimentos das coisas se seguem como causas uns dos outros. Agora, se nos é apresentada sem causa que a justifique, a declinação deve ser considerada, por isso, como um princípio absoluto da natureza. Em outras palavras, deve ser considerada "necessária", porque, como lei natural, faz parte das leis da natureza, e estas não significam "liberdade", mas sim "determinismo" e "necessidade"<sup>(55)</sup>.

Ainda neste derradeiro capítulo do De fato, encontra-se a retomada de um assunto mais específico: o problema de assinalar a causa do pretense desvio atômico. Dizemos retomada, porque em trecho anterior, X,22, consta o seguinte:

"Itaque tertius quidam motus oritur extra pondus et pla-

---

(54) O sistema é mecanicista na medida em que apresenta os movimentos das coisas concatenando-se em ordem determinada. Mas faz uma exceção: essa ordem é quebrada pelo declinar dos átomos, o que justificaria o livre-arbítrio do homem (cf.: Lucrécio, II, 251-262; pp. 157-8).

(55) Um comentário de O. Hamelin (op.cit., p.40) apresenta a mesma conclusão: "Se a declinação fosse algo real, seria uma propriedade que pertenceria a todos os átomos ou a alguns em virtude da nature-

gam, cum declinat atomus interuallo minimo - id appellat  
ἐλάχιστον -; quam declinationem sine causa fieri si mi-  
nus uerbis, re cogitur confiteri. Non enim atomus ab ato-  
mo pulsa declinat. Nam qui potest pelli alia ab alia, si  
grauitate feruntur ad perpendicularum corpora indiuidua rec-  
tis lineis, ut Epicuro placet"?

("E assim um certo terceiro movimento surge, além de peso e golpe, quando o átomo declina num intervalo mínimo - ele o menciona como ἐλάχιστον -; /e/ ele é compelido a confessar, senão por palavras, por fato, que essa declinação acontece sem causa. Com efeito, um átomo não declina com um impulso da parte de /outro/ átomo. Pois qual, um por outro, pode ser impelido, se os corpos indivisíveis são levados pela gravidade, perpendicularmente, em linhas retas, como apraz a Epicuro?")

Compare-se agora esse trecho acima, do capítulo X, com o trecho abaixo, constante em XX,47, em que Cícero interpela imaginariamente a Epicuro:

"Nam neque extrinsecus impulsam atomum loco moueri et de-  
clinare dicis, neque in illo inani, per quod feratur ato-  
mus, quicquam fuisse causae, cur ea non e regione ferre-  
tur, nec in ipsa atomo mutationis aliquid factum est, quam

---

za deles; por consequência, seria ainda algo de fatal. De sorte que se a declinação fosse o único refúgio da liberdade, estaria bem estabelecido que a doutrina da necessidade universal é a verdade".

ob rem naturalem motum sui ponderis non teneret".

("Pois nem dizes que o átomo se desloca e declina impulsionado de fora; nem que, naquele vazio pelo qual o átomo é transportado, tenha havido qualquer coisa de causa para que ele não fosse transportado em linha reta, nem que aconteceu algo de mutação no próprio átomo para que assim ele não conservasse o movimento natural de seu peso.")

Ambos os trechos questionam o porquê do desvio do átomo. Neste último consta a indagação sobre a possibilidade de mutação interna do átomo ("nec in ipsa atomo mutationis aliquid factum est, quam ob rem naturalem motum sui ponderis non teneret"). Esta mutação seria uma terceira das possíveis causas da declinação, que Epicuro poderia indicar conforme sugere Cícero (a primeira seria uma impulsão exterior: "neque extrinsecus impulsam atomum loco moveri et declinare"); a segunda, um obstáculo no vazio: "neque in illo inani, per quod feratur atomus, quicquam fuisse causae, cur ea non e regione ferretur"). Assim se justifica a primeira: a impulsão exterior desviaria o átomo, que se chocaria com outro átomo, e assim por diante; o choque dos átomos poderia pressupor a declinação. Quanto à segunda: o vazio, por ser sem qualquer coisa, não pode ser causa de coisa alguma; daí a necessidade - para que o átomo decline, em vez de ser levado em linha reta - de um obstáculo no vazio por onde o átomo se move. Agora esta terceira possível causa, alguma mutação no próprio átomo, seria uma possibilidade até possivelmente não-discordante do materialismo epicúreo. Poder-se-ia entender essa mutação como uma



autodeterminação do átomo - e por conseqüência, como vimos em "A possível coerência do 'clinamen' epicúreo", uma vez que para o epicurismo tudo se compõe de átomos, não deveria então causar estranheza que em última análise fosse o próprio átomo que se autodeterminasse (p.154)<sup>(56)</sup>.

Todas essas possibilidades sugeridas por Cícero, convém lembrar por fim, seriam apenas indicações da causa do "clinamen". Mesmo nesta última, dizendo ter o átomo a autodeterminação e conseqüentemente a faculdade de mudar de direção por conta própria, Epicuro indicaria apenas, sem poder explicá-la, uma qualidade do átomo - qualidade que faria parte então da "essência da coisa", que é aceitável, mas não explicável, pelo homem.

---

(56) Embora num sistema materialista como o de Epicuro o átomo se apresente como imutável e indestrutível, há que considerá-lo, mesmo aí, esta possibilidade de autodeterminação. (Cf. comentário de X.Atanassiévitch: nota 22, pp.154-5.)

## CONCLUSÃO

Com base em De finibus I,2 e em De officiis I,2, comentamos no início de "O tema nos tratados" (pp.11-13) - e voltamos a comentar na conclusão dessa parte (p.105 e nota 69) - que Cícero segue de maneira geral, em sua obra filosófica, dois objetivos a que se propôs: o da justificação da ética, visando a fim social; e o da transmissão, em latim, de doutrinas de escolas gregas.

A partir desses objetivos, julgamos agora possível distinguir, em relação ao tema da liberdade, alguns tratados. Em certos casos, o tema está relacionado mais especialmente com a vida político-social do cidadão (De re publica, De legibus); em outros, mais com um conceito geral de liberdade interior (Paradoxa, De finibus, Tusculanae); e em outros ainda, está muito ligado ao significado metafísico (liberdade de consciência, propriamente, de cada homem) ou no âmbito do conhecimento (Academica), ou no religioso (De natura deorum, De diuinatione).

A teoria do conhecimento, apresentada pela nova Academia, liga-se ao tema da liberdade, na medida em que pode indicar ao homem a maneira de agir. Assim, se se considera a doutrina de Arcésilas sobre a suspensão do juízo (pp.42-44), parece conseqüente considerar também a suspensão da ação: incerto em suas opiniões, o homem ficaria irresoluto em sua conduta. Mas, visto uma tal irresolução não ser digna do homem - pois este tem uma tendência natural para

agir, e a própria vida cotidiana o leva à ação -, Arcésilas apóia-se então no critério do razoável (nota 31, pp.44-45), para justificar a maneira de agir. Se se considera, por outro lado, a doutrina de Carnéades (pp.45-49), adota-se o probabilismo (Academica priora II,31; p.46, nota 32): embora nada possa afirmar relativamente à conformidade da representação ao objeto ("tale uisum esse, ut perceptio consequeretur"), ou seja, nada possa afirmar sobre a essência de algo, sobre a coisa em si, o homem pode apreciar a probabilidade de conhecimento ("ut aut probatio multa"), pela qual ele agirá - pois na verdade seria contra a natureza, se nada fosse provável ("contra naturam esset, si probabile nihil esset"). Na teoria acadêmica do conhecimento, tanto Arcésilas quanto Carnéades, ao negarem a certeza da representação de uma realidade fora da mente, mostram-se contra o dogmatismo. Mas em Carnéades não há, exatamente, uma suspensão do juízo como em Arcésilas; há sim o provável (cf.: nota 31, pp.44-45; e, mais adiante, nota 18, p.263). Pelo probabilismo, Carnéades admite algo estar em poder do homem. Este "algo em poder do homem", que é o assentimento que o homem pode dar ou recusar ao que lhe aparece, liga a teoria carneadeana do conhecimento à teoria carneadeana do livre-arbítrio exposta em De fato XIV,31 (pp. 184-5, e nota 33): pois se algo está em poder do homem, como afirma esta teoria do livre-arbítrio ("est autem aliquid in nostra potestate"), cai por terra a noção estóica de encadeamento causal de todas as coisas, visto que, neste caso, a necessidade então não faz tudo; e a conclusão a que se chega, daí, é que nem tudo acontece pelo destino ("non igitur fato fiunt, quaecumque fiunt").

Em De natura deorum, o tema da liberdade deriva de assuntos religiosos conjugados. A julgar pela teologia estóica exposta no segundo livro dessa obra (p.65), admitir a existência dos deuses leva a admitir a providência divina a governar o mundo, e, daí, também a admitir conseqüentemente a adivinhação: presume-se que um deus que a tudo governa tem, por isso mesmo, até o conhecimento antecipado do que vai acontecer. A adivinhação, por sua vez, pressupõe o determinismo, pois se é possível saber antecipadamente que algo vai acontecer da maneira como vai acontecer, então esse algo que vai acontecer está determinado a acontecer dessa maneira. Em conseqüência, o homem não tem liberdade de ação, não pode alterar o encadeamento dos acontecimentos, e está abrangido na determinista ordem do mundo, como todas as demais coisas. E a existência de um deus criador, Crisipo pretende prová-la com o argumento do desígnio, que se baseia no projeto do universo (De natura deorum II,6; pp.66-67): "Atqui res caelestes omnesque eae, quarum est ordo sempiternus, ab homine confici non possunt; est igitur id, quo illa conficiuntur, homine melius. Id autem quid potius dixeris, quam deum?"

A refutação à teologia estóica adverte antes de tudo não ser, o não-conhecimento da razão de algo, motivo de recorrer à existência de um deus, como explicação suficiente dessa razão (De natura deorum III,10; p.69): sempre é possível uma explicação racional para as coisas ("sed omnium talium rerum ratio reddenda est"); recorrer, como explicação, à idéia de um deus criador significa confessar implicitamente a ignorância, na realidade, dessa explicação ("quod uos

cum facere non potestis, tanquam in aram confugitis ad deum"). Daí também: provar que o universo tem uma infinidade de astros não significa provar que o universo é efeito de um criador; significa apenas provar toda essa grandiosidade do universo, nada mais.

O determinismo está bem definido pela noção estóica de encadeamento de causas, conforme vimos em De diuinatione I,55 (pp.75-76): "Fatum autem id appello quod Graeci εἰμαρμένην, id est ordinem seriemque causarum, cum causa causae nexa rem ex se gignat". Pode-se inferir, a partir dessa definição, que o conhecimento da seqüência causal, dos elos que ligam uma causa a outra, dá o poder de prever acontecimentos (p.77). E neste caso também, a exemplo do que leva a concluir a teologia estóica no De natura deorum, o homem não tem liberdade de ação; tudo que vai acontecer já está previsto, e determinado a acontecer da maneira como vai acontecer, no encadeamento de causas.

É com a existência dos deuses que os estóicos provam a existência da adivinhação (De diuinatione II,17; p.81): "Si di sunt, est diuinatio; sunt autem di; est ergo diuinatio". Mas uma prova dessa espécie constitui-se apenas num exercício de raciocínio, sem relação obrigatória com a realidade, pois parte não de algo certo, de que se tem prova, mas sim de algo suposto como certo: a existência dos deuses. Devido à fraqueza do argumento, pode-se-lhe refutar com raciocínio semelhante, mas a partir do pressuposto de que não existe a adivinhação: "Non est autem diuinatio; non sunt ergo di" (id.; pp.81-82). Mostra-se assim que o raciocínio, a partir da exis-

tência dos deuses ou a partir da não-existência da adivinhação, indica relação não obrigatoriamente necessária, pois um fato não implica aí o outro, como causa e efeito. Ao mesmo tempo, fica manifesto o caráter sofisticado do raciocínio, uma vez que este pressupõe já como certo aquilo que deve ser demonstrado.

Vemos, em suma, que o problema da adivinhação está ligado ao do livre-arbítrio. Admitir a adivinhação é admitir o destino e, conseqüentemente, negar a liberdade.

Para salvaguardar o livre-arbítrio, Carnéades, vindo em socorro aos epicuristas, contra os estóicos, apresenta uma solução original: a da vontade como causa. Ele admite, concordando com os estóicos neste ponto, não haver movimento sem causa, mas observa não ser resultante de causa exterior todo e qualquer movimento; a vontade do homem, por exemplo, não depende de causas externas e anteriores (De fato XI,23; pp. 141-2 ): "Voluntatis enim nostrae non esse causas externas et antecedentis". A causa do movimento voluntário do homem consiste na própria natureza desse movimento: depender do homem; em outras palavras, a vontade é em si mesma uma causa (pp. 142-3 ).

Com base na recapitulação acima, vemos que questões fundamentais dos tratados Academica, De natura deorum e De divinatione, relacionadas com o tema da liberdade, são portanto estendidas no De fato, desenvolvidas neste último com novas soluções baseadas espe-

cialmente na doutrina da nova Academia de Carnéades, seguida por Cícero<sup>(1)</sup>.

A primeira leitura do De fato de Cícero pode ser de difícil compreensão, devido à sequência um tanto irregular em que aparecem os assuntos. Somente a teoria da declinação atômica, por exemplo, consta três vezes na obra, de espaço a espaço, conforme chegamos a anotar (p.137, nota 10). Outra dificuldade anotada (p.125, nota 6, p.185, nota 33) é a de argumentações expostas às vezes muito resumidamente. Existem também trechos obscuros à primeira vista, como o do parágrafo 44. Dificultando, ao leitor, apenas a leitura inicial de alguns trechos, mas não o impedindo de acompanhar o desenvolvimento dos temas, essas pequenas falhas dão a impressão de que a obra foi composta em pouco tempo, sem ser revista com mais vagar, como se o autor tivesse pressa em concluí-la<sup>(2)</sup>. Ainda uma última dificuldade é a dos trechos faltantes. Em nossa tradução - apresentada no apêndice desta tese, juntamente com o texto original -, anotamos quatro lacunas: a primeira, logo no início do tratado; outra, mais considerável, entre os capítulos II e III; uma terceira,

---

(1) Em algumas passagens de tratados, Cícero deixa transparecer sua adesão à nova Academia de Carnéades (cf.: Academica priora II,3, p. 41; II,34, pp.47-48; e, mais adiante, II,22, nota 11, p.253; De diuinatione II,3, p.78; II,72, nota 55, pp.78-79; De officiis II,2, pp.84-85).

(2) Cf.: A.Yon, op.cit., p.XLVI; M.Bruwaene, La théologie de Cicéron, p.41; M.Ruch, Le proemium philosophique chez Cicéron, p.300; P.Grimal, Cicéron, Coll."Que sais-je?", p.111.

entre os capítulos XIX e XX; e a última, no final incompleto do tratado. Considerando esses problemas todos, convém agora uma recapitulação geral da obra, tanto para o acréscimo de aspectos ainda não comentados em nossa análise até aqui, como para uma comparação entre os vários pontos estudados. Poderemos, assim, chegar à nossa conclusão final sobre "destino" e "liberdade" em Cícero.

Em ordem cronológica, os filósofos cujas opiniões se discutem no De fato são: Diodoro Cronos (século IV a.C.), Epicuro (séculos IV e III a.C.), Crisipo (século III a.C.), Carnéades (séculos III e II a.C.) e Posidônio (séculos II e I a.C.).

A argumentação de Diodoro, que pode ser vista de VI,12 a IX,18 (p.125, nota 6, p.126, nota 7), está resumida em IX,17: "Placet igitur Diodoro id solum fieri posse, quod aut uerum sit aut uerum futurum sit" ("Agrada então a Diodoro somente poder acontecer aquilo que ou seja verdadeiro ou haja de ser verdadeiro")<sup>(3)</sup>. Esta argumentação implica um necessitarismo lógico, mas não obrigatoriamente o necessitarismo real pretendido pelo filósofo. Ela indica, em outras palavras, não ser possível, numa condição verdadeira, a afirmação do antecedente e a negação do conseqüente. Assim, se é verdadeira esta

---

(3) Cícero procura traduzir com exatidão o pensamento de Diodoro, cujas palavras εἶναι δυνατόν, ὅπερ ἢ ἔστιν ἀληθές ἢ ἔσται (ser possível aquilo precisamente que ou é verdadeiro ou será) encontramos em: Plutarco, De Stoicorum repugnantibus, 46; e em Epiteto, II,19,1 (cf.: p.126, nota 7).



condição "si Fabius oriente Canicula natus est, Fabius in mari non morietur" (VI,12, p.123), então "Fabius in mari non morietur" é verdadeiro, e pois "Fabius in mari morietur" é falso. Aí há um "non morietur" como necessário, e um "morietur" como impossível. E Diodoro fundamenta-se tão-somente sobre a consideração lógica. Neste caso, a natureza do antecedente, numa condição verdadeira, não altera nada. Se é verdade dizer, por exemplo, de um certo homem que ele morrerá por doença grave, é igualmente verdade dizer de um outro que este morrerá por doença menos grave (IX,17, p.131); basta considerar aí a proposição que diz que o homem vai morrer pela doença indicada ("hic homo hoc morbo moriturus est"): se verdadeira a proposição, a morte iminente de tal homem é necessária, qualquer que lhe seja a gravidade da doença.

Por ser hipoteticamente estabelecida, a argumentação lógica de Diodoro muda o ponto de partida do raciocínio. Normalmente, parte-se dos fatos para o estabelecimento de uma proposição verdadeira; mas Diodoro, ao contrário, desenvolve um raciocínio que leva à conclusão de que, se uma proposição é verdadeira, os fatos é que devem corresponder a essa proposição. Por isso, esta regra dos contraditórios "de duas proposições contraditórias, uma é verdadeira, outra falsa, mesmo quando elas se referem ao futuro", em que se baseia o raciocínio diodoriano<sup>(4)</sup>, não implica obrigatoriamente um encadeamento ne-

---

(4) O princípio da contradição é um aspecto da questão dos possíveis (p.126, nota 7), que Cícero apresenta resumidamente (VII,13, p.126), sem explicar.

cessário de eventos na natureza. Uma proposição relativa ao futuro, por exemplo, está a indicar ou uma verdade ou uma falsidade; mas devemos considerar que o evento indicado em tal proposição não existe ainda como produzido pela série de causas; se ele vier a ocorrer, nada impede que ocorra também por uma causa independente da ordem do mundo ("nec, si omne enuntiatum aut uerum aut falsum est, sequitur illico esse causas inmutabilis, easque aeternas, quae prohibeant quicquam secus cadere, atque casurum sit", XII,28, p.177).

Em suma, a argumentação de Diodoro se resume em jogos de palavras, que, embora lógicos, não levam em consideração todas as possibilidades do real. Tanto a regra dos contraditórios (de duas proposições contraditórias, uma é verdadeira, outra falsa, mesmo em relação ao futuro) como a dos possíveis (o passado não pode ser mudado, pois não pode deixar de ser o que foi; então, quando era futuro, não poderia deixar de ser o que viria a ser) são abstrações que se podem considerar como partes do real, mas não o real em sua totalidade. Essas regras, lógicas no plano hipotético, não implicam o fatalismo no plano real ("nec ii qui dicunt inmutabilia esse quae futura sint, nec posse uerum futurum conuertere in falsum, fati necessitatem confirmant, sed uerborum uim interpretantur", "e aqueles que dizem ser imutáveis as coisas que estejam para existir, e não poder o verdadeiro futuro converter-se em falso, não confirmam a necessidade do destino, mas /só/ interpretam o sentido das palavras" - IX,20).

Quanto à teoria de Epicuro, o "clinamen", os comentários ciceronianos procuram também marcar-lhe sobretudo o aspecto de hipótese sem relação com o real. Em De natura deorum I,25 (p.63), o trecho "Velut Epicurus cum uideret, si atomi ferrentur in locum inferiorem suoapte pondere, nihil fore in nostra potestate, quod esset earum motus certus et necessarius, inuenit quo modo necessitatem effugeret" já está a indicar os pontos principais da crítica repetida e desenvolvida nestes passos do De fato: "Nec, cum haec ita sint, est causa, cur Epicurus fatum extimescat et ab atomis petat praesidium easque de uia deducat" (IX,18, pp. 132-3 ); "Hanc Epicurus rationem induxit ob eam rem, quod ueritus est ne, si semper atomus grauitate ferretur naturali ac necessaria, nihil liberum nobis esset, cum ita moueretur animus, ut atomorum motu cogeretur" (X,23, pp. 138-9 ); "Hoc modo hanc causam disceptari oportet, non ab atomis errantibus et de uia declinantibus petere praesidium" (XX,46, p.226); "Nec uero quisquam magis confirmare mihi uidetur non modo fatum, uerum etiam necessitatem et uim omnium rerum, sustulisseque motus animi uoluntarios, quam hic, qui aliter obsistere fato fatetur se non potuisse, nisi ad has commenticias declinationes confugisset" (XX,48, pp. 229-30). Sobre a teoria, os trechos ressaltam-lhe a gratuitidade ("Epicurus inuenit", "commenticias declinationes"), o motivo de sua formulação ("Epicurus cum uideret...nihil fore in nostra potestate", "quod ueritus est ne...nihil liberum nobis esset", "qui aliter obsistere fatetur se non potuisse"), e ainda a fraqueza do método a que Epicuro recorreu ("ab atomis petat praesidium", "causam disceptari oportet, /et/ non /oportet/ ab atomis,..petere praesidium /ut petit Epicurus/").

A gratuitidade toda da teoria decorre do objetivo de Epicuro em, com o recurso da declinação atômica, tentar evitar, sem considerar o problema das causas, o fatalismo. A teoria apresenta-se, conseqüentemente, como hipótese a partir não de fatos reais, mas sim de abstração sem relação com a natureza. Visto que a mente trabalha a partir do concreto, do qual o abstrato é projeção, e não vice-versa, vemos aí a razão por que ao elaborar sua teoria para escapar ao determinismo lógico diodoriano fundamentado no princípio de contradição, Epicuro acaba caindo em erro semelhante ao de Diodoro: pois elabora não uma teoria que parta do real e da experiência, mas sim uma que já pressupõe, em si mesma, que os fatos reais da natureza é que lhe devam corresponder. Daí, a dizer que a declinação ocorre na natureza, mais aceitável será dizer que é a teoria simplesmente que, sem causa justificável, pretende tal ocorrência. Daí também o acerto em classificar de "inventada" a declinação ("Epicurus inuenit", "commenticias declinationes").

Comentamos, em "A possível coerência do clinamen epicúreo", a possibilidade de estar Epicuro atribuindo o livre-arbítrio também à matéria (pp.154-7) - o que implica falar até mesmo em possível hилоzoísmo epicúreo (nota 22, pp.154-5) -, pois, como tudo é formado por matéria, o livre-arbítrio deveria estender-se coerentemente a toda a natureza: livre-arbítrio no homem, livre-arbítrio na matéria. Mas esta possível coerência se restringe ao sistema epicúreo: não se indica aí, obrigatoriamente, "como as coisas são na realidade", mas antes "como são para ajustarem-se a esse sistema".

Fora dessa possibilidade de coerência com o próprio sistema de Epicuro, o clinamen passa por "fenômeno inventado", pois não há uma causa que o possa justificar ("ut sine causa fiat aliquid, ex quo existet, ut de nihilo quippiam fiat, quod nec ipsi /Epicuro/ nec cuiquam physico placet" - IX,18, pp.132-3). Podemos considerar que a exemplo de Diodoro - mas apenas mudando, do aspecto lógico para o físico, o raciocínio -, Epicuro elabora uma teoria não a partir de experiência, mas arbitrariamente, a fim de que a essa teoria assim elaborada vá adaptar-se a natureza.

À primeira referência a Epicuro ("nec, cum haec ita sint, est causa, cur Epicurus fatum extimescat" - IX,18, pp. 132-3 ), segue-se o seguinte comentário: "Licet enim Epicuro concedenti omne enuntiatum aut uerum aut falsum esse non uereri, ne omnia fato fieri sit necesse; non enim aeternis causis naturae necessitate manantibus uerum est id, quod ita enuntiatur: 'Descendit in Academiam Carneades', nec tamen sine causis; sed interest inter causas fortuito antegressas et inter causas cohibentis in se efficientiam naturalem", "com efeito, é lícito a Epicuro, que concede que todo enunciado é ou verdadeiro ou falso, não temer que seja necessário que todas as coisas aconteçam pelo destino, pois não é por causas eternas decorrentes de uma necessidade da natureza /que é/ verdadeiro isto que assim se enuncia 'Carnéades desce à Academia', nem todavia sem causas; mas há diferença entre causas fortuitamente anteriores e entre causas que encerram em si uma eficiência natural" - IX,19. Embora resumido, o trecho deixa entrever, pela dis-

tinção de causas, que Epicuro não percebeu o engano de Diodoro, pois não percebeu que se pode aplicar a eventos futuros a regra dos contraditórios sem que tal aplicação implique determinismo, visto a possibilidade que se deve considerar da existência de causas fortuitas independentes da ordem do mundo. Se "Descendit in Academiam Carneades" pode ocorrer em virtude de tais causas fortuitas, então deve-se concluir que a verdade dessa proposição, assim como a de outra qualquer desse tipo, nunca implica a predeterminação do evento nela indicado. "Ita et semper uerum fuit 'Moriatur Epicurus, cum duo et septuaginta annos uixerit, archonte Pytharato', neque tamen erant causae fatales, cur ita accideret, sed quod ita cecidisset, certe casurum sicut cecidit fuit", "assim, sempre foi verdadeiro 'Morrerá Epicuro quando tiver vivido setenta e dois anos, sendo arconte Pitarato', e contudo não havia causas fatais para que assim chegasse a acontecer; mas /é/ porque assim tivesse acabado por acontecer /que/ com certeza teve de acabar acontecendo assim como acabou acontecendo" - Ibid. Também "Moriatur Epicurus" etc., como todo outro evento qualquer, pode estar sujeito a causas fortuitas. Daí vemos, em definitivo: só porque aconteceu da maneira como aconteceu ("sed quod ita cecidisset"), aí sim é que se pode dizer com certeza que acabaria acontecendo ("certe casurum fuit") da maneira como aconteceu ("sicut cecidit"). Só depois de acontecido é que se pode afirmar o acontecimento; antes não, porque há mister considerar as causas fortuitas, já no texto assim sugeridas aliás - como fortuitas - pelo subjuntivo "cecidisset".

Também quanto a problemas de destino e livre-arbítrio, temos em seguida a opinião estoíca. Primeiramente, sobre a influência das coisas consta no De fato uma refutação a Crisipo a partir de IV,7, mas não aparece anteriormente o argumento crisipiano, que devia estar provavelmente na parte que hoje é a lacuna entre os capítulos II e III. Concluiremos este ponto mais adiante, juntamente com a conclusão sobre a doutrina de Posidônio. Antes vejamos a conclusão a que podemos chegar sobre as demais idéias, que, intercaladas às vezes com a crítica acadêmico-ciceroniana, aparecem expostas de espaço a espaço, principalmente nestes trechos: de IV,7 a VIII,16; em X,20-21; de XI,26 a XIII,30; e de XVII,39 a XIX,45.

Em relação à argumentação diodoriana dos possíveis, vimos que Crisipo afirma haver possíveis que teriam podido realizar-se: "Tu /Chrysippe/ et quae non sint futura, posse fieri dicis, ut frangi hanc gemmam, etiamsi id numquam futurum sit, neque necesse fuisse Cypselum regnare Corinthi, quamquam id millensimo ante anno Apollinis oraculo editum esset" (VII,13, p.127). Contra a consequência apenas lógica de Diodoro, vemos aí o que podemos chamar de lógica da possibilidade. O possível não é então o que é ou será verdadeiro, conforme afirma Diodoro, mas tudo o que é suscetível de poder ser, mesmo que jamais deva ser. Mesmo que não vá ocorrer - a ocorrência não se realizará, porque impedida pelas circunstâncias exteriores que constituem a imutável ordem do mundo -, o quebrar-se a gema é possível, pois está dentro das possibilidades de ocorrer.

Embora engenhosa, a concepção não evita o necessitarismo diodorianos. Pois podemos conceber, como quer Crisipo, que haverá muitas coisas possíveis que, devido ao destino inexorável, nunca ocorrerão; mas essas coisas, que são suscetíveis de poder ser, ficam - porque nunca ocorrerão - na mesma situação das coisas impossíveis de poder ser<sup>(5)</sup>. Em outras palavras, nada muda em relação ao necessitarismo que se deduz da regra dos possíveis, como observa Cícero no fim do parágrafo: "At si ista conprobabis diuina praedicta, et quae falsa in futuris dicentur, in iis habebis, ut ea fieri non possint..., et, si uere dicatur de futuro, idque ita futurum sit, dicas esse necessarius; quae est tota Diodori uobis inimica sententia" ("mas se admitires como proféticas essas predições, também as falsas que serão ditas sobre as coisas futuras terás entre aquelas que não possam ocorrer...; e se com verdade se vier a dizer do futuro, e isso assim deva acontecer, dirás que era necessário: o que é a opinião toda de Diodoro, contrária a vossa", VII,13).

Quanto à regra dos contraditórios, embora conceba, ao contrário de Diodoro, que uma proposição é verdadeira quando corresponde aos fatos, e não quando os fatos correspondem a ela, Crisipo acaba caindo em equívoco semelhante ao de Diodoro, ao não perceber que o encadeamento lógico de uma proposição não implica encadeamento fatal de causas desde toda a eternidade. Não o percebendo, ele misturava indevidamente o lógico e o real, e acaba no mesmo determinismo

---

(5) Cf.: Plutarque, Les contredicts des philosophes stoïques, Paris, L'Imprimerie de Cussac, 1803, chap.LIII, pp.326-7.



de Diodoro. Mas para evitá-lo ("ne ipse incidat in Diodorum", VIII, 15), recorre ao artifício - que se revela puramente verbal - de negar o antecedente das proposições condicionais nas quais o consequente deve seguir-se obrigatoriamente: em vez de "Si quis natus est oriente Canicula, is in mari non morietur", por exemplo, ele sugere "Non et natus est quis oriente Canicula, et is in mari morietur" (VIII,15, p.129). A intenção é clara: aparecendo na negativa, o antecedente da proposição condicional não seria considerado fato positivo, que, uma vez concluído, se tornasse necessário; daí, não transmitiria necessidade alguma ao consequente. Este expediente no entanto, como observa Cícero, é apenas um jogo de palavras em que se diz de maneiras diferentes a mesma coisa<sup>(6)</sup>.

Antes de tentar conciliar fatalismo e livre-arbítrio, Crisipo considera a absoluta necessidade do destino: "Si est motus sine causa. non omnis enuntiatio, quod ~~de causa~~ dialecti appellant, aut uera aut falsa erit; causas enim efficientis quod non habebit, id nec uerum nec falsum erit; omnis autem enuntiatio aut uera aut falsa est; motus ergo sine causa nullus est. Quod si ita est, omnia quae fiunt, causis fiunt antegressis; id si ita est, fato omnia fiunt; efficitur igitur fato fieri quaecumque fiant" (X,20-21). Em

---

(6) De fato VIII,16: "Quid est quod non possit isto modo ex conexo transferri ad coniunctionum negationem? Et quidem aliis modis eadem res effere possumus". ("Que é que não possa desse modo ser transferido da proposição hipotética para a negação das proposições compostas? E na verdade podemos expor de outros modos as mesmas coisas.")

nossa análise desse trecho (pp. 135-6 ), vimos que para Crisipo a idéia do destino apresenta-se como consequência do princípio de causalidade<sup>(7)</sup>. Os acontecimentos devem ligar-se uns aos outros necessariamente, conceito este válido até para os acontecimentos futuros: "Quia futura uera non possunt esse ea, quae causas, cur futura sint, non habent; habeant igitur causas necesse est ea, quae uera sunt; ita, cum euenerint, fato euenerint" (XI,26, p.175).

A partir dessas considerações, o objetivo de Crisipo é mostrar que essa causalidade universal, que tem como consequência a idéia da existência do destino, não implica entretanto uma necessidade universal a ponto de levar o homem à inação. O ἀργὸς λόγος, explicado em XII,28-29 (pp. 180-1 ), argumento que, se aceito, leva à total inação ("nihil omnino agamus in uita", XII,28), é contestado em parte pelo conceito crisipiano dos "confatalia"<sup>(8)</sup> (XIII,30, pp. 182-3 ), que procura conciliar evento fatal com ação humana, conforme vimos em nosso comentário (p.183). Na realidade, o argumento não apóia a doutrina da liberdade, pois não é por ser "confatal", se assim considerado, que um evento vai deixar de ser fatal. Se é fatal

---

(7) Cf.: I.Arnim, Stoicorum veterum fragmenta, nº1000, p.293: "Ἰν libro περὶ προνοίας quarto εἰμαρμένην esse dicit φυσικὴν τινα σύνταξιν τῶν ὅλων ἐξ αἰδίου τῶν ἐτέρων τοῖς ἐτέροις ἐπακολουθούντων καὶ μεταπολουμένων ἀπαραβάτου οὐσης τῆς τοιαύτης ἐπιπλοκῆς" ("No quarto livro Sobre a previdência, /Crisipo/ diz ser o destino uma disposição natural do todo, desde a eternidade, de umas coisas seguindo a outras e se movendo atrás de outras, sendo inviolável tal relação").

(8) É provável que Crisipo tenha empregado a palavra συνειμαρμένον, que aparece no plural (συνειμαρμένα) no De fato de Plutarco (cap.4, 569F).

que Édipo nascerá de Laio, é fatal que Laio tenha relações com a esposa; se é fatal que Milão lutará nos jogos olímpicos, é fatal que haja adversário. Considerando assim, podemos até dizer: se é fatal que vai morrer, é fatal que vive; se é fatal que haverá guerra, é fatal que haverá combatentes, e assim por diante. E que fato acontece, quando se considera o fatalismo estóico, que não esteja associado a outro? Não se pode dizer: se é fatal que vai morrer, não é fatal que viva; se é fatal que haverá guerras, não é fatal que haja combatentes. Na determinista série estóica de causas, todos os acontecimentos são fatais e associados uns aos outros. Até o fato indicado como simples "Morietur illo die Socrates" (XIII,30) pode ser visto sob o aspecto "confatal": "Si ita fatum est 'Morietur Socrates', non poterit dici 'Siue Socrates est uiuens, siue non est'".

Em XVIII,41, consta a distinção crisipiana de causas. Ainda procurando mostrar que a causalidade universal não implica a necessidade universal ("ut et necessitatem effugiat et retineat fatum"). Crisipo apresenta a distinção entre causas perfeitas e principais e causas auxiliares e próximas (p.204), donde ele tira esta conclusão: "Si omnia fato fiant, sequi illud quidem, ut omnia causis fiant antepositis. uerum non principalibus causis et perfectis, sed adiuuantibus et proximis" (p.205). As coisas acontecem então pelo destino, mas a partir de causas auxiliares e próximas, que são as circunstâncias que precedem o efeito; as causas perfeitas e principais, por outro lado, dependem do assentimento do homem: "Quae si ipsae /causae adiuuantes et proximae/ non sunt in nostra potestate, non sequi-

tur ut ne adpetitus quidem sit in nostra potestate. At hoc sequeretur, si omnia perfectis et principalibus causis fieri diceremus, ut, cum eae causae non essent in nostra potestate, ne ille /adpetitus/ quidem esset in nostra potestate" (pp. 205-6 ). Os exemplos do cilindro e da turbina (XVIII,42, XIX,43, pp. 208-9 ) facilitam o entendimento desses argumentos: o homem recebe uma percepção exterior (causa auxiliar e próxima); a partir de então ele pode dar ou não seu assentimento (causa perfeita e principal), ou seja, a partir de então ele age por conta própria - a exemplo do cilindro, que, após um impulso exterior, se moverá por sua própria força e natureza ("quem ad modum in cylindro dictum est, extrinsecus pulsa quod reliquum est, suapte ui et natura mouebitur").

Crisipo segue, portanto, o princípio de causalidade, a partir do qual conclui pela existência do destino e procura, especialmente com a distinção de causas, salvaguardar a liberdade. Mas toda a sua tentativa de conciliar destino e livre-arbítrio seria desnecessária se ele, mesmo considerando a cadeia estóica de causas, considerasse também a possibilidade real das causas fortuitas independentes da ordem do mundo ("non inclusae in rerum natura atque mundo", XII,28, p.179). Não há razão, com efeito, para que se vejam como decorrentes de um encadeamento obrigatório de causas, umas dando origem a outras, todas as causas de todos os acontecimentos desde toda a eternidade; por consequência, não há razão para que algumas não apareçam, independentes desse encadeamento. Ainda uma outra dificuldade: nesse encadeamento, a própria idéia de causa fi-

ca de maneira geral muito vaga. Conforme lembra E.Bréhier, a causalidade consiste em que um corpo, agindo sobre outro corpo, é causa para estoutro de algum efeito incorporal<sup>(9)</sup>. Ora, no encadeamento "aquilo que acontece" é o evento, que é efeito incorporal, e portanto não pode ser causa, porque a causa é corporal<sup>(10)</sup>. Assim cremos, em suma, que tanto na possibilidade das causas fortuitas, como neste aspecto da incorporalidade do evento, estão as maiores dificuldades de aceitação do fatalismo estóico-crisipiano deduzido do princípio de causalidade.

Contra as doutrinas epicurista e estóica, surge a posição da nova Academia, representada pela doutrina probabilista de Carnéades<sup>(11)</sup>, cuja parte lógica consta principalmente em XI,23-28, e de XIV,31 a XVI,38.

---

(9) E.Bréhier, La théorie des incorporels dans l'ancien Stoïcisme, Paris, Libr.Philosophique J.Vrin, 1928, p.12.

(10) Cf.: M.Conche, Temps et destin, Éd.de Négare, 1980, p.25.

(11) Carnéades de Cirene não deixou escritos de seus ensinamentos, que no entanto foram transmitidos por sucessores como Clitômaco de Cartago, Filo de Larissa e Antíoco de Ascálon, através dos quais a doutrina carneadeana chegou a Cícero (cf.: D.Laertius, IV,65; Plutarque, Cícéron, Paris, Les Belles Lettres, 1976, chap.: 3,1, 4,1, pp.67-69). Em Academica priora II,22, Cícero revela: "Sed prius pauca cum Antiocho, qui haec ipsa, quae a me defenduntur, et didicit apud Philonem tam diu, ut constaret, diutius didicisse neminem, et scripsit de his rebus acutissime" ("Mas antes /vejamos/ umas poucas /opiniões/ provenientes de Antíoco, o qual estas mesmas, que são por mim defendidas, não só por tanto tempo aprendeu junto a Filo - como seja certo ninguém ter aprendido durante mais tempo -, como também escreveu finissimamente sobre estas coisas"). Mas parece que mais tarde Cícero passou a considerar ter Antíoco abandonado a nova Academia de Carnéades para voltar à antiga, segundo lemos em

Comentamos acima que, com o conceito de vontade como causa, Carnéades vem em socorro aos epicuristas, na solução do problema do livre-arbítrio. Vamos retomar agora a solução carneadeana.

Epicuro, portanto, não teria necessidade de recorrer à hipótese do "clinamen": admitindo nada ocorrer sem causa, não precisaria por isso procurar uma causa anterior para a vontade do homem, pois esta vontade não depende de causa anterior ("uoluntatis enim nostrae non esse causas externas et antecedentis", XI,23, pp. 141-2 ). A vontade do homem é ela mesma uma causa. Esta "causa do ato voluntário" consiste na própria natureza do ato voluntário: estar em poder do homem e a este obedecer ("motus enim uoluntarius eam naturam in se ipse continet, ut sit in nostra potestate nobisque pareat, nec id sine causa, eius rei enim causa ipsa natura est", XI,25, p. 144). Conforme o problema se apresenta, no sentido de que se procure uma causa natural para justificar o livre-arbítrio, e conforme a solução de Carnéades, vemos que este filósofo não pretende dar uma

---

Brutus XCI,315: "Cum uenissem Athenas, sex menses cum Antiocho ueteris Academiae nobilissimo et prudentissimo philosopho fui, studiumque philosophiae numquam intermissum a primaque adulescentia cultum et semper auctum hoc rursus summo auctore et doctore renouauit" ("Como eu tivesse chegado a Atenas, passei seis meses com Antíoco, o mais célebre e o mais sagaz filósofo da velha Academia, e recomecei de novo junto a esse autor e mestre o estudo da filosofia, nunca abandonado, e, desde a /minha/ primeira juventude, cultivado e sempre desenvolvido"). Ainda sobre os mestres de Cícero, veja também: nota 23, p.37; nota 35, p.50. Sobre a filosofia acadêmica, é possível distinguir: a Academia propriamente dita, que é a escola de Platão; a nova Academia de Arcesilas e Carnéades, que dá um rumo cético à filosofia de Platão; e a velha Academia de Antíoco, que, reagindo contra o ceticismo, pretende voltar a Platão.

resposta a qualquer custo, nem "inventar" alguma explicação ou elaborar um sistema ao qual as coisas se adaptem. Daí, quanto à liberdade, ao considerar a vontade como "causa sui" ele chega à definição a que é possível chegar sem forçar uma hipótese irrealista. Se se quer livre o homem, neste deve ser livre também, em essência, a vontade.

Quanto à refutação carneadeana à solução estóica, já comentamos que Cícero, seguindo a Carnéades<sup>(12)</sup>, indica a possibilidade de causas fortuitas (p.180). Vamos retomar também esta parte, a fim de concluir sobre o pensamento carneadeano.

Vimos que Crisipo admite uma regra de causas necessárias (X,20-21, pp. 135-6 ), que se pode resumir desta maneira: se existem movimentos sem causas, não existe destino; mas se existem só movimentos com causas determinadas - como Crisipo entende que existam -, existe destino. Em contraposição, Carnéades observa que ao lado de acontecimentos que se sucedem uns aos outros, pela necessidade natural, pode haver também causas que aparecem fortuitamente, independentes de alguma outra causa antecedente, independentes da ordem do mundo (XII,28, p.179).

---

(12) Grande parte do que se conhece hoje do pensamento de Carnéades, convém lembrar, se deve a tratados de Cícero, especialmente Academica e De fato (cf. as obras já citadas de: D.Amand, pp.66, 73,78; V.Brochard, p.186; J.Chevalier, pp.496-7; A.Yon, pp.XLV-XLVI).

Carnéades vê bem que a regra de causas necessárias apenas requer uma causa para cada efeito, e não a necessidade universal. Causas fortuitas podem inserir-se no encadeamento de acontecimentos, e produzir por sua vez novos efeitos. É por isso que não se pode prever a causa de um acontecimento. Somente o acontecimento é que pode revelar a causa ("ratio euentus aperit causam", XVI,37). Enquanto Filoctetes, por exemplo, não tinha ainda sido ferido por uma serpente, não se poderia dizer qual causa havia na natureza para que ele fosse abandonado na ilha de Lemnos: "Nondum enim ulcerato serpentis morsu Philocteta quae causa in rerum natura continebatur, fore ut is in insula Lemno linqueretur?" (XVI,36, pp. 167-8 ).

Para Carnéades - e também para Cícero, que lhe segue a opinião -, a ação das causas, portanto, não pode ser prevista, porque há mister considerar as causas fortuitas. Embora os eventos futuros venham a ocorrer, e neste aspecto de sua ocorrência sejam eventos de previsão certa, ninguém sabe antecipadamente quando as causas fortuitas intervirão. Conseqüentemente, só depois de realizado o evento é que se lhe poderá avaliar a causa. Este raciocínio leva-nos a duas conclusões.

Primeiramente, se só podemos conhecer a causa após a realização do evento, chegamos novamente àquela mesma conclusão já comentada, de que o encadeamento estóico de causas fica muito vago quanto à sua compreensão, porque não considera que um evento, por ser incorporal, não pode ser causa de outro (pp. 252-3 ). Com efeito, fica



vago na medida em que não se baseia na evidência de tudo o que realmente acontece, pois a natureza só indica, sempre depois do evento, a causa, que é corporal, desse evento. A causa de Filoctetes ter sido deixado na ilha, a realidade no-la revela: a ferida provocada pela serpente - ferida que é o efeito do ato de ferir, praticado por algo real (= corporal) -; antes da ferida, nada sobre o futuro evento nos é revelado pela natureza. Portanto, a resposta de "nondum ulcerato serpentis morsu Philocteta quae causa in rerum natura continebatur, fore ut is in insula Lemno linqueretur" deve ser: nenhuma causa.

A segunda conclusão, relacionada com a primeira, é ver o encadeamento como pura imaginação, sem relação com a realidade. Se só podemos conhecer a causa após o evento ("ratio euentus aperit causam")<sup>(13)</sup>, então é só isso que podemos conhecer; nem poderemos afirmar, sobre a causa, nada mais. Conceber, pois, uma cadeia de causas eternas ligadas umas às outras será apenas fantasia de nossa mente, porque a natureza não apresenta indicação alguma de que as coisas se passem assim. O problema já não é nem mesmo analisar se o encadeamento estóico pode ser digno de crédito ou não; é simplesmente com-

---

(13) A sentença está de acordo com a regra que comentamos (p.104), constante em Topica, 18: "Vt enim causa quid sit effectum indicat, sic quod effectum est quae fuerit causa demonstrat". Como o De facto e os Topica foram escritos no mesmo ano de 44 a.C., com pequeno intervalo entre um e outro (cf.: nota 64, pp.95-96), parece que na época o problema da causalidade sobressaía dentre as preocupações filosóficas de Cícero.

preender que mesmo que a mente o pense como possível, os eventos no mundo exterior não terão obrigatoriamente de ocorrer concordantes com esse pensamento. Do mundo exterior, o homem pode analisar e dizer alguma coisa tão-somente sobre o que lhe é apresentado como evento já ocorrido. Em suma, podemos saber por que as coisas acontecem como acontecem apenas depois que elas acontecem como acontecem, e nada podemos afirmar quanto a acontecimentos futuros. Isto é real. E a esta realidade se atém o raciocínio carneadeano.

Nesta nossa seqüência cronológica, falta agora uma conclusão sobre Posidônio. A doutrina deste filósofo aparece somente em III,5-6. Com base na veracidade de certas predições, Posidônio pretende provar a existência do destino. Mas das predições acertadas que ele alega, umas se explicam pela natureza; outras, pelo acaso.

De Posidônio, portanto, consta pouca coisa, mas significativamente logo no início da seqüência dos temas desenvolvidos no tratado. A propósito das idéias deste filósofo, Cícero dá a entender, já de início, não haver motivo no atribuir a um destino os acontecimentos: "Si fati omnino nullum nomen, nulla natura, nulla uis esset, et forte, temere, casu aut pleraque fierent, aut omnia, num aliter, ac nunc eueniunt, euenirent?" (III,6, pp.119-20). A indagação, que sugere resposta negativa, conforme podemos deduzir pela seqüência ("Quid ergo attinet inculcare fatum, cum sine fato ratio omnium rerum ad naturam fortunamue referatur?". p.121), sugere também que se deverá evitar suposição gratuita, a partir de então, na análise dos temas do tratado.

As idéias de Posidônio se relacionam com o conceito estóico da influência da natureza ("naturae contagio", III,5), que Cícero passa a analisar logo em seguida, nos capítulos IV e V, contra Crisipo: "Sed Posidonium, sicut aequum est, cum bona gratia dimittamus, ad Chrysippi laqueos reuertamur" ("Mas deixemos Posidônio com um bom agradecimento - assim é justo -; voltemos aos laços de Crisipo", IV,7). Devido, provavelmente, à lacuna entre os capítulos II e III, a argumentação crisipiana não aparece, mas, pelo que se lê da crítica ciceroniana, essa argumentação devia relacionar com o destino a "naturae contagio". Cícero adverte, em suma, sobre este ponto, que a "naturae contagio" pode explicar os caracteres, as disposições gerais, mas não pode determinar atos particulares: "Vt enim et ingeniosi et tardi ita nascantur antecedentibus causis itemque ualentes et inbecilli, non sequitur tamen, ut etiam sedere eos et ambulare et rem agere aliquam principalibus causis definitum et constitutum sit" (V,9, pp. 171-2 ).

São estes, portanto, os cinco filósofos gregos cujas opiniões perpassam no tratado, mais ou menos na ordem indicada a seguir. Capítulo III<sup>(14)</sup>: o fatalismo ligado a predições e à influência da natureza (Posidônio); IV-V: a influência da natureza (Crisipo); VI-VII: a regra dos contraditórios e a regra dos possíveis (Diodoro),

---

(14) Os capítulos anteriores I e II (parágrafos 1 a 4) constituem-se num proêmio, segundo é o costume de Cícero nos tratados (cf.: A.Loercher, op.cit., p.9).

a idéia do suscetível de poder acontecer (Crisipo); VIII: o artifício crisipiano da negação das proposições condicionais, para evitar incidir em Diodoro; IX: novamente sobre a regra dos possíveis (Diodoro), o desvio atômico (Epicuro); X: a idéia do destino deduzida do princípio de causalidade (Crisipo), novamente o desvio atômico (Epicuro); XI: a vontade como causa (Carnéades); XII: comentário, baseado em Carnéades, sobre a possibilidade de causas fortuitas; XIII: a crítica crisipiana ao "raciocínio preguiçoso": os eventos "confatais"; XIV-XVI: a impossibilidade do destino, a negação da adivinhação, a definição de causa como apenas aquela que produz seu efeito (Carnéades); XVII-XIX: a tentativa crisipiana de conciliar destino e liberdade, a distinção crisipiana entre causas perfeitas e principais e causas auxiliares e próximas; XX: crítica à teoria de Epicuro.

Argumentos de Carnéades aparecem ainda, de maneira geral, também de III a VIII, servindo de base à crítica ciceroniana que passa por esse vaivém das várias opiniões.

E ainda sobre esses cinco filósofos, podemos agora, voltando à seqüência cronológica, resumir o principal, segundo nos parece, da posição de cada um quanto a destino e liberdade. Temos então o quadro que se segue. Diodoro: a existência do destino comprovada a partir da regra de que é possível não o contingente, mas só o que deve ser; Epicuro: a contingência em tudo o que existe, na natureza e nos homens, a partir da idéia do "clinamen"; Crisipo: a concilia-

ção entre destino e livre-arbítrio, a partir da distinção entre causas auxiliares e próximas e causas perfeitas e principais; Carnéades: a vontade como causa; Posidônio: a existência do destino, a partir do acerto de previsões.

As opiniões de Carnéades parecem constituir o ponto principal do De fato, mesmo porque são seguidas por Cícero. Na parte moral do tratado (III,5 - V,11), Cícero expõe basicamente a doutrina que Carnéades dirige contra Crisipo<sup>(15)</sup>. O problema em questão é este: se todas as coisas estão determinadas por um destino, e devem acontecer necessariamente como irão acontecer devido a um rigoroso encaimento de causas, então o homem não tem nem liberdade de ação nem de decisão, e não deve portanto ser responsabilizado pelos atos que praticar; mas se não há destino algum a efetivamente determinar as ações e decisões humanas, então o homem decide por si próprio, e deve portanto ser responsabilizado por seus atos. Assim se apresenta o problema, no aspecto moral. E a argumentação de Carnéades dirige-se inicialmente contra a idéia da influência da natureza, que ele admite, como perfeitamente explicável, apenas no aspecto físico. A posição da Lua pode provocar as marés, o clima de uma região pode influir na disposição física e na constituição individual dos habitantes; mas daí não se pode dizer que tudo esteja determinado pela re-

---

(15) De VI,11 a XVI,38, consta a parte lógica da refutação carneadeana; o texto precedente, de III,5 a V,11, é o fim salvaguardado da seção moral que chegou até nós (cf.: D.Amand, op.cit., p.78; A.Yon, op.cit., p.XXXIII). Na parte lógica entra em questão a regra dos contraditórios.

lação natural entre as coisas, nem que a vida do homem esteja determinada pela posição dos astros, e assim por diante. Pois conceber um tal determinismo seria inverter a ordem lógica do raciocínio, e partir não dos acontecimentos para o conhecimento, mas sim de conhecimentos já pretensamente estabelecidos, assinalados sem razão, para tentar explicar os acontecimentos; seria, portanto, estabelecer, sobre eventuais relações físicas normalmente explicáveis, relações metafísicas absolutamente desnecessárias entre as coisas todas e os acontecimentos. Para Carnéades, a região, o clima e o porte físico, por exemplo, não podem exercer uma influência determinante sobre a ação propriamente do homem; e se lhe exercem alguma influência sobre o temperamento, o homem pode, pela força de vontade, aplicação e disciplina, reagir contra essa influência e superá-la. Tal é a conclusão no final da parte moral (V,11), quando se mencionam também os vícios que o homem pode adquirir: "Sed haec ex naturalibus causis uitia nasci possunt, extirpari autem et funditus tolli, ut is ipse, qui ad ea propensus fuerit, a tantis uitiiis auocetur, non est id positum in naturalibus causis, sed in uoluntate, studio, disciplina" ("Mas esses vícios podem nascer de causas naturais; ser extirpados, porém, e profundamente suprimidos, de maneira que seja de tantos vícios afastado aquele mesmo que a eles propenso haja sido, não está isso posto em causas naturais, mas em vontade, aplicação, disciplina"). A influência da natureza, em suma, só pode exercer-se no âmbito físico; e a ação do homem não sofre influência externa determi-

nista, nem por parte das coisas todas, nem por parte dos fenômenos naturais<sup>(16)</sup>.

Para a nossa conclusão sobre o pensamento carneadeano e sobre as suas conseqüências relativamente à conduta do homem, vejamos agora como fica o tema do livre-arbítrio no âmbito geral da doutrina probabilista.

Pelas idéias de Carnéades apresentadas nas Academica e no De fato, vemos que este filósofo, embora continuador de Arcésilas na nova Academia<sup>(17)</sup>, não se apresenta como cético radical. Para ele, com efeito, o homem não atinge a certeza absoluta do conhecimento, mas pode pelos sentidos e experiência alcançar o conhecimento provável<sup>(18)</sup>. A natureza não dá ao homem outra informação além daquelas que são captadas pelas percepções dos sentidos. Estas percepções, por sua vez, são como cópias da realidade exterior; não trazem o conhecimento certo, mas podem perfeitamente trazer o conhecimento provável. Visto, então, que o homem não pode ter a certeza do

---

(16) A opinião de Carnéades e Cícero aproxima-se muito do pensamento cristão de que as coisas existem para o homem, e não o homem para as coisas, conforme vimos na frase de Jesus (p.174, nota 30).

(17) Conforme informa Cícero nas Academica, Carnéades foi o quarto continuador de Arcésilas (cf.: p.37, nota 23).

(18) V. Brochard (op.cit., p.135) observa que é possível dizer, com reservas, ter Carnéades renunciado à ἐποχή (suspensão do juízo), e ter introduzido na Academia o πιθανόν (verossímil, provável, crível). Veja também: pp.44-45, nota 31.

conhecimento, o probabilismo revela-se-lhe posição bem adequada, porque não é dogmático nem impede a ação. Esta doutrina prevalece modernamente, tanto sobre o ceticismo absoluto de Pirro de Élis como sobre o dogmatismo dos estóicos. Cremos, por isso, que Cícero mostrou bom-senso ao adotá-la. Trata-se, com efeito, de critério realista para a conduta da vida, pois, ao mesmo tempo em que leva em conta as limitações do homem, representa para este uma conduta voltada à ação. O probabilista considera que não pode atingir a certeza do conhecimento, mas não fica, por esse motivo, passivo; ao contrário, ele escolhe, analisa, decide. A sua é uma posição bem adequada ao progresso do homem, e é ainda uma posição que afirma o livre-arbítrio neste sentido: não tendo como distinguir o verdadeiro do falso, o homem vai por conta própria escolher e decidir. E para explicar sua liberdade de ação, ele não precisa buscar uma causa exterior: é ele mesmo a causa das causas de seus atos. O fato de ser ele como é, insciente quanto à certeza do conhecimento, é a própria causa de sua busca pelo conhecimento.

A conclusão de que as coisas não acontecem pelo destino, demonstrada pelo sorites carneadeano constante em XIV,31 (pp.184-5)<sup>(19)</sup>, reforça o conceito de livre-arbítrio inerente ao homem. Carnéades lembra que há algo em nosso poder ("est autem aliquid in nostra potestate"). Esta afirmação se mostra incontestável,

---

(19) Veja também: pp.185-6, nota 33.



porque na realidade o homem tem em si o poder de opinar, de dar seu parecer favorável ou contrário a uma questão que se lhe apresenta. Exerce tal poder até mesmo aquele que nega o livre-arbítrio ao homem, porque, ao fazê-lo, também está opinando. Todos os filósofos devem concordar então que há algo em poder do homem: este assentimento que o homem pode dar ou recusar às idéias e questões em geral. Daí, refuta-se o determinismo neste sentido de doutrina que afirma que nada está em poder do homem, e que tudo portanto acontece pelo destino. O assentimento, porque está em poder do homem, anula essa concepção estóica. Conseqüentemente não se sustém a afirmação de que acontece pelo destino tudo que acontece ("non igitur fato fiunt, quaecumque fiunt").

Cícero inclina-se mais para a doutrina da nova Academia principalmente, parece-nos, por lhe sentir toda esta liberdade também para o filosofar, o analisar, o emitir opiniões<sup>(20)</sup>. Não se inclina para as soluções de Crisipo, nem pela teoria de Epicuro, porque estas apresentam inconvenientes, conforme comentamos a seguir.

Das opiniões de Crisipo, reexaminadas nesta conclusão, o De fato apresenta: na parte moral, uma crítica da teoria crisipiana da simpatia universal (basicamente os capítulos IV e V), teoria cuja exposição não temos; na parte lógica, as razões lógicas do destino em Crisipo (capítulo X), e daí a crítica crisipiana ao argumento

---

(20) Cf.: Academica priora II,3, p.41; De officiis II,2, pp.84-85.

preguiçoso (XII e XIII), e a distinção entre o destino e a necessidade (XVII a XIX). A solução crisipiana para destino e liberdade, caracterizada pela tentativa de preservar juntamente essas mesmas idéias de destino e liberdade, tem contra si o erro básico de considerar indevidamente um encadeamento eterno e necessário de fatos no mundo como consequência da regra dos contraditórios. Caindo, assim, na mesma confusão de Diodoro, ao misturar o lógico com o real, Crisipo se vê obrigado a admitir o destino; mas, partidário do livre-arbítrio, faz todos os esforços para livrar do destino a necessidade<sup>(21)</sup>.

Por outro lado, a solução de Epicuro, o "clinamen", embora com uma certa coerência dentro da física epicúrea - coerência possível, mas que Cícero na verdade não chega a considerar -, tem, em sentido mais amplo, fora desse plano da física epicúrea, o inconveniente de ser realmente concepção, sem prova e sem motivo, de um fenômeno fí-

---

(21) O.Hamelin (op.cit., p.15) faz o seguinte resumo sobre a posição de Crisipo: "Duas opiniões radicais se apresentam: ou nossas determinações voluntárias estão submetidas ao "fatum" e à necessidade, ou então estão libertas não somente da necessidade mas ainda do "fatum"; Crisipo sustém uma doutrina intermediária: existe "fatum", não existe necessidade. No fundo, ele está perto dos partidários da liberdade, mas sua linguagem o trai. É o que se pode ver na sua teoria do assentimento; ele distingue muito bem entre as causas principais e a causa próxima que é interna. Ora, como não se lhe pode recusar que o assentimento tem uma causa exterior, a representação; como ele concorda de outra parte que é preciso ao assentimento uma outra causa, uma causa interna, aqueles que atribuem à vontade um poder próprio não podem em realidade diferir de opinião com ele". Esta explicação resume o principal da idéia crisipiana constante nos capítulos XVIII e XIX. Resumindo ainda mais a teoria crisipiana, podemos ter o seguinte esquema: o assentimento tem: a) causa exterior (a representação); b) causa interna (a vontade).

sico. Por não se basear em experiência que o homem possa ter, é teoria que não deixa de ser dogmática. Aceitá-la significa inverter a ordem lógica do raciocínio, ou seja: não partir dos fatos para a análise dos fatos, mas sim imaginar fatos para justificar toda uma filosofia moral, qual seja a do próprio Epicuro. Na solução de Epicuro, enfim, devido a essa teoria que força a realidade, Cícero deve ter sentido a falta de uma visão mais realista do mundo.

Além das doutrinas dos filósofos gregos que disputam no De fato, nossa tese expôs também opiniões de S. Agostinho (em "A crítica de S. Agostinho", pp.194-203) e de Hume (nota 49, pp.70-71; nota 14, pp.146-7; nota 29, pp.168-9). Vejamos as razões de termos contemplado estes dois pensadores.

As opiniões de S. Agostinho se justificam neste trabalho sobre filosofia ciceroniana, já porque dois trechos que citamos mais adiante<sup>(22)</sup>, do De ciuitate Dei, devem muito provavelmente referir-se ao De fato<sup>(23)</sup>. Além desse aspecto, vimos, no capítulo sobre a crítica agostiniana acima indicado, que em De ciuitate Dei V,8-10 S. Agostinho explica que toda a preocupação de Cícero em negar seja a adivinhação, seja a presciência divina, no De natura deorum e no De diuinatione, objetiva evitar a idéia do destino e preservar a do

---

(22) No "Apêndice": fragmento III, p.324, e fragmento IV (citado e traduzido na nota 23, pp.330-1).

(23) Cf. também, pp.198-99 e 315-6, a semelhança entre o trecho V,9 da obra agostiniana e o trecho XVIII,40 do De fato.

livre-arbítrio. Embora compreendendo aí a intenção social (De ciuitate Dei V,9, p.199), S.Agostinho observa que tanto existe a presciência em Deus - ao contrário do que supõe Cícero -, como existe o livre-arbítrio no homem - como Cícero quer -, porque na já prevista por Deus ordem das causas está o livre-arbítrio (Id.,ibid., pp.200-201). Vimos então (p.201) que tanto S.Agostinho, ao dizer que as vontades humanas são causas das obras humanas ("humanae uoluntates humanorum operum causae sunt"). quanto Cícero, ao afirmar, seguindo a Carnéades, que a essência da alma é estar em poder do homem e a este obedecer ("ut sit in nostra potestate nobisque pareat") e que de tal fato a causa é a própria natureza ("eius rei enim causa ipsa natura est"). acabam chegando praticamente à mesma conclusão sobre a causa do livre-arbítrio, pois de uma maneira e de outra concluem que é a própria vontade do homem a causa da ação do homem.

Quanto a Hume, devemos lembrar que dentre os empiristas britânicos - filósofos que retomaram o estudo do conhecimento e de como a mente o adquire, iniciado na antiguidade pelos gregos - foi ele que deu significativa contribuição à filosofia, no que diz respeito à análise de causação<sup>(24)</sup>. E a própria teoria humeana do conheci-

---

(24) Em Hume, o problema de causa e efeito se resume por esta proposição geral: "I shall venture to affirm as a general proposition, which admits of no exception, that the knowledge of this relation is not, in any instance, attained by reasonings 'a priori'; but arises entirely from experience, when we find that any particular objects are constantly conjoined with each other" ("Ousarei afirmar, como uma proposição geral que não admite exceção, que o conhecimento des-

mento, que é um aspecto decorrente dessa análise, não discorda da teoria carneadeana do conhecimento; aquela conclui que nem mesmo a experiência, única fonte de conhecimento de que o homem dispõe, pode fornecer as leis principais desse conhecimento; esta, semelhantemente, admite para o homem não o conhecimento certo, mas a probabilidade do conhecimento<sup>(25)</sup>. Vemos, assim, Hume como um cético que, contrário ao dogmatismo, retoma o ceticismo da nova Academia<sup>(26)</sup>.

Ao registrar a análise de Hume, nosso objetivo foi, primeiramente, registrar também esta retomada e avanço na teoria do conhecimento da nova Academia - teoria muito ligada à teoria carneadeana do livre-arbítrio, conforme mostramos no início desta nossa conclusão (pp. 234-5 ). Mas há, ainda, mais um ponto concordante: tanto na filosofia da nova Academia como em Hume encontramos razão semelhante na refutação ao argumento do desígnio. Para a nova Academia, os fenômenos todos do universo podem ter uma explicação racional ("omnium talium rerum ratio reddenda est"), não havendo portanto necessidade de que se recorra a um deus, para explicá-los;

---

ta relação /de causa e efeito/ não é, em nenhuma instância, alcançado por raciocínios 'a priori', mas surge inteiramente da experiência, quando nós descobrimos que certos objetos particulares estão constantemente unidos com cada outro" - D.Hume, An Enquiry Concerning Human Understanding, IV,1, p.27).

(25) Cf.: Academica priora II,31 (p.46 , nota 32); e, sobre a teoria de Hume: pp. 146-7 , nota 14.

(26) Usamos "cético" e "ceticismo" no sentido original, de filósofo e sistema de busca da verdade (cf.: p.109, nota 71).

semelhantemente, para Hume uma hipótese natural será preferível à de um deus, para a explicação da ordem reinante no universo<sup>(27)</sup>.

No quadro de doutrinas relacionáveis com destino e liberdade, a de S. Agostinho e a de Hume, portanto, embora mais distintas cronologicamente das do grupo de filósofos gregos, contribuíram para um desenvolvimento mais completo de nossa análise. Esta análise teve seu ponto inicial - antes da montagem final da tese - exatamente com o capítulo "A causa do livre-arbítrio" da parte "O ponto fulcral do tema". A partir desse núcleo inicial, estendeu-se a todo o De fato, e, na parte "O tema nos tratados", a temas relativos à liberdade ou a teorias relacionadas, como a do conhecimento, ou a da causalidade, em trechos de outros tratados ciceronianos. Nesta última parte "O ponto fulcral do tema", consideramos antes os assuntos que propriamente a sequência dos parágrafos do De fato. Embora anteriormente ao capítulo "A causa do livre-arbítrio" nossa análise se tenha desenvolvido na mesma ordem dos trechos III,5 a X,21, posteriormente no entanto os demais capítulos da tese não seguiram com rigor a sequência do De fato<sup>(28)</sup>.

---

(27) Cf.: De natura deorum III,10, p.69; e, sobre a opinião de Hume: pp. 70-71, nota 49.

(28) Em geral os estudiosos consideram não ser um bom modelo de composição o De fato de Cícero. Neste aspecto, A. Loercher, ao comentar a ordem dos argumentos do tratado e procurar relacionar de maneira mais satisfatória os parágrafos (op.cit., pp.9 e ss.), parece-nos o crítico mais contundente.

A P Ê N D I C E

M A R C O T Ú L I O C Í C E R O

S O B R E O D E S T I N O

Tradução comentada.

ASSUNTOS DOS PARÁGRAFOS

Conforme comentamos mais adiante (nota 1 da tradução), o De fato de Cícero está incompleto, mutilado em alguns trechos. É livro de difícil compreensão à primeira leitura, parecendo até mesmo incoerente em alguns pontos. Por isso, as sinopses abaixo são úteis tanto para uma visão global mais fácil como para uma compreensão mais rápida da seqüência e encadeamento dos assuntos. Os números indicam os parágrafos da obra.

1. Os objetivos do tratado; a intenção de explicar os axiomas sobre o futuro; o método do autor no De fato: sem a apresentação de opiniões contrárias para a escolha da mais provável.

2. Cenário: em Puteolano; personagens: Cícero e Hírcio; referência a perturbações políticas posteriores à morte de César; referência a conversações com Hírcio.

3. Diálogo entre Hírcio e Cícero; afinidade entre a filosofia da Academia e a oratória; domínio de Cícero em ambos os estudos.

4. O método acadêmico a ser seguido: argumentar contra uma proposição dada; a advertência do autor: Cícero vai discorrer como romano, inexperiente em filosofia.

5. As ligações entre os fenômenos naturais ("naturae contagio"):



exemplos; negação da fatalidade; exemplos de casos fortuitos; referência às conclusões absurdas de Posidônio.

6. A desnecessidade do conceito de destino; a ocorrência, por causa natural ou por acaso, dos acontecimentos.

7. Réplica à argumentação de Crisipo (argumentação muito provavelmente apresentada em trecho anterior, hoje perdido); sobre a influência das coisas: as diferenças entre as naturezas dos locais para explicar traços de caracteres comuns a uma população, mas não para determinar a decisão ou o sucesso de alguém.

8. A influência da natureza em certos casos; a não-influência em outros; Crisipo: os diferentes temperamentos humanos como provenientes de causas determinantes igualmente diferentes.

9. As diversidades de nossas inclinações e de nossas naturezas físicas sem implicação com causas totalmente pré-determinadas de nossos atos e vontades.

10. Como Estilpão, homem vicioso, foi recuperado pela educação; como Sócrates era caracterizado pelo fisionomista Zópira.

11. A natureza humana: inclinada aos vícios, e afastada deles pela vontade, aplicação e disciplina; a impossibilidade da adivinhação.

12. O problema que vai provocar uma disputa entre Diodoro e Crisipo: sobre as proposições condicionais (um aspecto da tese de Diodoro "sobre os possíveis").

13. Diodoro: o possível apenas como o verdadeiro ou o que será verdadeiro, a necessidade de acontecer tudo o que vai acontecer, e a impossibilidade de acontecer o que não vai acontecer; Crisipo: a possibilidade de acontecer também o que não haverá de acontecer.

14. Exemplo de proposição hipotética: "Se nasceste ao elevar-se da Canícula, não morrerás no mar"; Crisipo: a possível não-aceitação, em todos os casos, de uma proposição hipotética em que o consequente não possa ser negado sem contradição com o antecedente.

15. O expediente de Crisipo para não incidir em Diodoro: apresentação da proposição antecedente sob a forma negativa.

16. A inutilidade do expediente de Crisipo: transferida para a forma negativa, a proposição hipotética continua com o mesmo valor, e não se suprime a necessidade; as várias maneiras de enunciar as mesmas coisas.

17. Novamente a questão dos possíveis (Diodoro): só é possível aquilo que seja verdadeiro ou haja de ser verdadeiro; consequência: a necessidade universal.

18. Sobre a opinião de Diodoro: um acontecimento passado só pode ter sido do jeito que foi, a necessidade do futuro é tão real quanto a do passado, "Cipião morrerá" é tão verdadeiro e tão necessário quanto "Cipião morrerá de tal modo"; sobre a teoria de Epicuro (o desvio dos átomos): as duas dificuldades da teoria: alguma coisa ter de acontecer sem causa; e, no vácuo, de cada dois átomos um ter de seguir em linha reta e o outro ter de declinar.

19. O desnecessário temor do conceito de fatalidade, por parte de Epicuro; a diferença entre causas fortuitas e causas eficientes: é só porque assim aconteceu que se pode dizer que assim devia acontecer.

20. A diferença entre a necessidade lógica (quando se considera imutável e impossível de transformar-se em falso o futuro) e a necessidade do destino (quando se consideram determinadas por uma cadeia de causas todas as coisas); Crisipo: a conclusão de que não há movimento sem causa, a partir da idéia de que toda proposição é verdadeira ou falsa.

21. Crisipo: a idéia do destino como consequência do princípio de causalidade; a posição de Cícero entre Crisipo e Epicuro; esforço de Crisipo por demonstrar verdadeiro ou falso qualquer axioma; receio de Epicuro em ter de admitir a necessidade e o destino; receio de Crisipo em não poder afirmar o princípio de causalidade sem afirmar o princípio de contradição "toda enunciação é ou verdadeira ou falsa".

22. Sobre Epicuro: a intenção de evitar a necessidade do destino (teoria da declinação do átomo); a falta de fundamento físico à teoria epicúrea.

23. Sobre a intenção de Epicuro em salvaguardar o livre-arbítrio do homem, e a de Demócrito em aceitar o fatalismo a admitir o movimento atômico sem causa; o socorro de Carnéades aos epicuristas: a vontade como causa.

24. O uso vulgar e o uso científico da expressão "sem causa"; o movimento da alma: sem causa antecedente, não sem causa absoluta.

25. A natureza do átomo: mover-se pelo peso e gravidade; a causa do movimento atômico na própria natureza do átomo; inexistência de causa externa para o movimento voluntário da alma; a vontade como princípio de seus movimentos.

26. Questiona-se por que não pode ser verdadeira ou falsa toda proposição sem que se admita acontecer pelo destino tudo quanto acontece; a definição de futuros verdadeiros como os que têm causas pelas quais hajam de existir (Crisipo); o dilema de Crisipo: ou a vinculação causal das coisas, ou o acontecimento sem causa de alguma coisa.

27. Questiona-se se um acontecimento não pode ser verdadeiro sem se efetuar por uma cadeia de causas desde toda a eternidade; questiona-se se é possível haver ocorrido algo sem haver sido verdadeiro

que havia de ocorrer; a possibilidade de denominar verdadeiras tanto as coisas passadas cuja realização haja ocorrido em tempo mais anterior quanto as coisas futuras cuja realização vá ocorrer em tempo posterior.

28. A possibilidade de ser verdadeira ou falsa uma enunciação, sem daí seguir-se a existência de causas imutáveis e eternas a impedir algo de ocorrer de maneira diferente da que venha a ocorrer; as causas fortuitas; a necessidade de ser considerada ou verdadeira ou falsa uma enunciação; o raciocínio preguiçoso e sua consequência, a inação do homem.

29. Análise crítica do raciocínio preguiçoso; o raciocínio preguiçoso modificado, sem a palavra "destino", mas com o mesmo sentido.

30. Objeção de Crisipo ao raciocínio preguiçoso; distinção crisipiana entre fatos simples e fatos associados; o raciocínio preguiçoso do tipo "convalescerás, tenhas ou não tenhas consultado um médico" como argumento capcioso: tanto "convalescer" quanto "consultar um médico" pode ser atribuído ao destino.

31. A argumentação de Carnéades: o ato livre em poder do homem; a inconsequência do fatalismo.

32. Carnéades: distinção entre quando uma causa natural torna verdadeiros os fatos futuros e quando os fatos futuros mesmo sem uma

causa natural são entendidos como verdadeiros; restrição à adivinhação: a impossibilidade de prever futuros cujas causas não estejam contidas na natureza.

33. A previsão de futuros: possível apenas com o conhecimento das causas eficientes de cada fato; diferença, em relação aos oráculos e à adivinhação, entre os que dizem que tudo acontece pelo destino (os estóicos) e os que dizem que são verdadeiros desde toda a eternidade os acontecimentos futuros.

34. Inicia-se a crítica das causas protárticas; distinção entre causa eficiente e mero antecedente; exemplos de meros antecedentes.

35. Continuação de exemplos de meros antecedentes; ilustração com versos de Ênio.

36. Distinção entre condição necessária ("sine quo effici aliquid non possit") e condição suficiente ("cum quo effici aliquid necesse sit") de algo; definição de causa como condição suficiente; ilustração com a lenda de Filoctetes.

37. A revelação da causa pela razão do evento (continuação do exemplo com Filoctetes); de duas proposições contrárias, a necessidade de uma ser verdadeira e a outra falsa; as opiniões dos epicuristas: nem verdadeiras nem falsas tais proposições, ou verdadeiras as alternativas entre as contrárias mas não-verdadeiro o que em cada uma se enuncia.

38. A impossibilidade de ser verdadeiro, quando se expressa, algo não-verdadeiro e não-falso; questiona-se como pode não ser falso o que não é verdadeiro e como pode não ser verdadeiro o que não é falso; a necessidade de admitir, com Crisipo, ser ou verdadeira ou falsa toda enunciação; o que é forçoso admitir, pela razão: haver algumas coisas verdadeiras, não-vinculadas a causas eternas, livres da necessidade do destino.

39. As diferentes opiniões de dois grupos de antigos filósofos, o dos fatalistas e o dos não-fatalistas; a frustrada intenção de Crisipo em conciliar as opiniões desses dois grupos.

40. Os fatalistas: os assentimentos se produzem forçosa e necessariamente; os não-fatalistas: os assentimentos não se ligam ao destino, a necessidade não poderia desvincular-se dos assentimentos se a estes se aplicasse o destino, a fatalidade implicaria uma sucessão de causa e efeito e uma total impotência do homem; conclusões pela probabilidade de nem todos os acontecimentos serem fatais.

41. Crisipo: a intenção de conciliar livre-arbítrio e destino, a distinção entre causas perfeitas e principais e causas auxiliares e próximas, os acontecimentos ocorrendo pelo destino mas a partir de causas auxiliares e próximas, a tendência sempre podendo estar em poder do homem.

42. Crisipo: a representação ("uisum") como causa próxima, e não principal, do assentimento; os exemplos com o cilindro e a turbina: estes se movem por suas próprias naturezas, mas a partir de um impulso exterior.

43. Relação entre o exemplo do cilindro e a representação: o cilindro movendo-se por sua própria natureza após receber um impulso exterior, o assentimento ficando em poder do homem após a representação exterior gravar-se-lhe na alma; a falta de motivo para não reconhecer que tudo acontece pelo destino; a necessidade de compreender a distinção e a diferença crisipianas entre as causas.

44. Como ocorrem os assentimentos: as opiniões possíveis; diferença apenas terminológica entre as opiniões de Crisipo e adversários: a precedência obrigatória das representações sobre os assentimentos; não estando na representação a causa próxima e suficiente do assentimento, essa causa não será necessária para o assentir.

45. Distinção admitida pelas partes oponentes: havendo causas antecedentes, em uns casos não depende do homem e em outros depende impedir que aconteçam os fatos dos quais elas, as causas antecedentes, são as causas.

46. A teoria da declinação dos átomos, solução de Epicuro para o problema da liberdade, novamente sob a crítica ciceroniana; questiona-se o motivo da declinação.



47. A falta de fundamento da teoria de Epicuro; questionam-se as causas dos movimentos dos átomos.

48. O resultado contrário do esforço de Epicuro: a confirmação do destino e da necessidade e força de todas as coisas.

SOBRE O DESTINO<sup>(1)</sup>

I) 1 ...porque toca aos costumes, que eles (os gregos) chamam de ἥθος, (e) nós a essa parte da filosofia costumamos mencionar como (filosofia) dos costumes, mas convém que a enriquecente língua latina (a) nomeie de moral<sup>(2)</sup>; deve também ser explicado o sentido e a teoria<sup>(3)</sup> das enunciações que os gregos chamam de ἀξιώματα<sup>(4)</sup>; qual significado tenham esses (axiomas), quando alguma coisa dizem sobre o futuro e sobre aquilo que possa acontecer ou não possa, é questão obscura, que os filósofos mencionam como περὶ δυνατῶν<sup>(5)</sup>, e é toda a λογική<sup>(6)</sup>, (palavra) que eu chamo de "método de argumentar"<sup>(7)</sup>. Nesta disputa Sobre o destino um certo acaso (me) impediu de fazer aquilo que no entanto fiz em outros livros que tratam da Natureza dos deuses, e também naquelas que publiquei Sobre a adivinhação: que se desenvolvesse para uma e outra parte uma linguagem contínua, a fim de que mais facilmente fosse aprovado por cada um aquilo que a cada um parecesse o mais provável<sup>(8)</sup>. 2 Pois como estivesse eu em Puteolano<sup>(9)</sup>,

---

DE FATO

I 1 ...quia pertinet ad mores, quod ἥθος illi uocant, nos eam partem philosophiae de moribus appellare solemus, sed decet augentem linguam Latinam nominare moralem; explicandaque uis est ratioque enuntiationum, quae Graeci ἀξιώματα uocant; quae de re futura cum aliquid dicunt deque eo, quod possit fieri aut non possit, quam uim habeant, obscura quaestio est, quam περὶ δυνατῶν philosophi appellant, totaque est λογική, quam rationem disserendi uoco. Quod autem in aliis libris feci, qui sunt de natura deorum, itemque in iis, quos de diuinatione edidi, ut in utramque partem perpetua explicaretur oratio, quo facilius id a quoque probaretur, quod cuique maxime probabile uideretur, id in hac disputatione de fato casus quidam ne facerem impediuit. 2 Nam cum essem in Puteolano,

e também (estivesse) no mesmo local<sup>(10)</sup> o nosso Hircio<sup>(11)</sup>, cõn-  
sul designado, homem muito meu amigo, e dedicado a estes estudos  
nos quais eu tenho vivido desde a infância<sup>(12)</sup>, ficávamos muito  
tempo juntos, procurando sobretudo precisamente aqueles consen-  
sos que tocassem à paz e à concórdia dos cidadãos. Com efeito,  
como após a morte de César<sup>(13)</sup> todos os motivos de novas pertur-  
bações parecessem ser procurados, e pensássemos que se lhes de-  
via resistir, quase toda a nossa conversação se consumia nessas  
deliberações; e (fizemos) isso não só frequentemente, mas também  
num dia mais livre do que costumava (ser) e mais vazio de visi-  
tadores<sup>(14)</sup>, como ele tivesse vindo a minha casa<sup>(15)</sup>, (começa-  
mos a discutir) primeiramente aquelas coisas que eram cotidia-  
nas e quase de lei para nós: sobre a paz e sobre o ócio<sup>(16)</sup>.

II) 3 Tratados esses (assuntos), ele diz: "E então? Visto que tu  
na verdade não abandonaste, como espero, os exercícios oratórios,  
mas certamente antepuseste a eles a filosofia, acaso posso ouvir  
algo (de ti)? - Certamente, digo eu, ou ouvir ou dizer, pois -

---

Hirtiusque noster consul designatus, isdem in locis, uir nobis  
amicissimus et his studiis, in quibus nos a pueritia uiximus, de-  
ditus, multum una eramus, maxime nos quidem exquirentes ea consi-  
lia, quae ad pacem et ad concordiam ciuium pertinerent. Cum enim  
omnes post interitum Caesaris nouarum perturbationum causae quae-  
ri uiderentur illisque esse occurrendum putaremus, omnis fere nos-  
tra in his deliberationibus consumebatur oratio: idque et saepe  
alias et quodam liberiore, quam solebat, et magis uacuo ab inter-  
uentoribus die, cum ad me ille uenisset, primo ea, quae erant co-  
tidiana et quasi legitima nobis, de pace et de otio.

II 3 Quibus actis, "Quid ergo?" inquit ille "quoniam oratorias  
exercitationes non tu quidem, ut spero, reliquisti, sed certe  
philosophiam illis anteposuisti, possumne aliquid audire?" - "Tu

(e) isto (é) o que supões corretamente - nem abandonei aqueles estudos oratórios com os quais até te inflamei, conquanto (já) houvesse percebido que tu eras ardentíssimo, nem estes (estudos), de que agora trato, diminuem, mas antes aumentam aquela faculdade. Efetivamente, com este gênero de filosofia que nós seguimos<sup>(17)</sup>, o orador tem muita afinidade, pois da Academia ele toma de empréstimo sutileza, e, por sua vez, a ela restitui fecundidade de oração e ornamentos de linguagem. Por esse motivo - digo eu -, visto que nosso domínio é de um e outro estudo, que seja opção tua de qual dos dois queiras hoje fruir". Então Hircio diz: "(Isso) (me é) muito agradável, e semelhante a tudo que vem de ti<sup>(18)</sup>; nada certamente a tua vontade alguma vez recusou ao meu desejo. 4 Mas, visto que teus preceitos de retórica me são conhecidos, e sobre eles não só te ouvimos muitas vezes, como também ouviremos, e como as Disputas tusculanas indicam que tu tens adotado dos acadêmicos este costume de argumentar contra uma proposição, quero propor algo em relação ao qual eu possa ouvir(-te) (discorrer), se te não é molesto<sup>(19)</sup>. - Acaso, digo eu, me pode ser molesto

---

uero" inquam "uel audire uel dicere; nec enim, id quod recte existinas, oratoria illa studia deserui, quibus etiam te incendi, quamquam flagrantissimum acceperam, nec ea, quae nunc tracto, minuunt, sed augment potius illam facultatem. Nam cum hoc genere philosophiae, quod nos sequimur, magnam habet orator societatem: subtilitatem enim ab Academia mutuatur et ei uicissim reddit ubertatem orationis et ornamenta dicendi. Quam ob rem" inquam "quoniam utriusque studii nostra possessio est, hodie utro frui malis, optio sit tua". Tum Hirtius: "Gratissimum" inquit "et tuorum omnium simile: nihil enim unquam abnuit meo studio uoluntas tua. 4 Sed quoniam rhetorica mihi uostra sunt nota teque in iis et audiuius saepe et audiemus, atque hanc Academicorum contra propositum disputandi consuetudinem indicant te suscepisse Tusculanae disputationes, ponere aliquid, ad quod audiam, si tibi non est molestum,

algo que a ti haja de ser agradável? Mas (é) assim (que) (me) ouvirás: como a um homem romano, como a um que caminha timidamente para este gênero de discussão, como a um que depois de longo intervalo retoma estes estudos. - Assim te ouvirei argumentar, diz ele, da mesma forma que leio as coisas que escreveste. Começa, portanto. Assentemo-nos aqui..."<sup>(20)</sup>.

III) 5 ...em alguns desses (casos), como no poeta Antipatro<sup>(21)</sup>, como nos nascidos no dia do solstício de inverno<sup>(22)</sup>, como nos irmãos que adoecem simultaneamente<sup>(23)</sup>, como na urina, como nas unhas, como nas restantes coisas desta espécie, prevalece uma influência da natureza<sup>(24)</sup>, que eu não suprimo: (mas) nenhuma (influência) é força de um destino. Em outros (casos), porém, pode haver certos acasos, como naquele naufrago<sup>(25)</sup>, como em Icádio<sup>(26)</sup>, como em Dáfitas<sup>(27)</sup>. Certas coisas também Posidônio - (e) que eu (as) tenha dito com a licença do mestre - parece inventar: são na verdade absurdas<sup>(28)</sup>. Pois quê? Se o destino de Dáfitas era cair de

---

uolo". - "An mihi" inquam "potest quicquam esse molestum, quod tibi gratum futurum sit? Sed ita audies, ut Romanum hominem, ut timide ingredientem ad hoc genus disputandi, ut longo interuallo haec studia repetentem". - "Ita" inquit "audiam te disputantem, ut ea lego, quae scripsisti. Proinde ordire. Considamus hic..."

III) 5 ...quorum in aliis, ut in Antipatro poeta, ut in brumali die natis, ut in simul aegrotantibus fratribus, ut in urina, ut in unguibus, ut in reliquis eius modi, naturae contagio ualet, quam ego non tollo, uis est nulla fatalis; in aliis autem fortuita quaedam esse possunt, ut in illo naufrago, ut in Icadio, ut in Daphita; quaedam etiam Posidonius - pace magistri dixerim - comminisci uidetur: sunt quidem absurda. Quid enim? Si Daphitae fatum

um cavalo e assim perecer, (era) acaso de um tal "cavalo", que, como cavalo não fosse, tinha um nome impróprio<sup>(29)</sup>? Ou era Filipe aconselhado a evitar aquelas quadrigulas (decoradas) sobre um punho (de espada)? Como se na verdade houvesse sido morto por (esse) punho<sup>(30)</sup>! Que (há) também (de) grandioso em que aquele náufrago sem nome haja caído num riacho, conquanto na verdade este (Posidônio) escreve que se lhe tinha sido predito que haveria de na água perecer<sup>(31)</sup>? (E) - por Hércules! - nem sequer vejo algum destino do ladrão Icádio<sup>(32)</sup>, pois nada escreve (Posidônio) sobre alguma predição que lhe tenha sido feita. 6 Que (há) então (de) maravilhoso em ter-lhe uma pedra caído da caverna sobre as pernas? Penso, com efeito, que, mesmo se Icádio não estivesse então na caverna, aquela pedra prestes a cair teria (lá) estado. Porque ou não há absolutamente nada fortuito, ou isso aí pôde ocorrer por casualidade. Pergunto então - e isto se estenderá longamente - se do destino absolutamente nenhum nome, nenhuma natureza, nenhuma força existisse, e fortuitamente, sem

---

fuit ex equo cadere atque ita perire, ex hocne equo, qui, cum equus non esset, nomen habebat alienum? Aut Philippus hasne in capulo quadrigulas vitare monebatur? quasi uero capulo sit occisus. Quid autem magnum [aut] naufragum illum sine nomine in riuo esse lapsum? quamquam huic quidem hic scribit praedictum in aqua esse pereundum. Ne hercule Icadii quidem praedonis uideo fatum ullum: nihil enim scribit ei praedictum. 6 Quid mirum igitur ex spelunca saxum in crura eius incidisse? Puto enim, etiam si Icadius tum in spelunca non fuisset, saxum tamen illud casurum fuisse. Nam aut nihil omnino est fortuitum, aut hoc ipsum potuit euenire fortuna. Quaero igitur, atque hoc late patebit, si fati omnino nullum nomen, nulla natura, nulla uis esset, et forte, teme-

querer, por meio do acaso, ou a maior parte (dos acontecimentos) ou todos acontecessem, ocorreriam, porventura, diferentemente do modo como agora ocorrem? Logo, que importa inculcar (aí) o destino, quando, sem o destino, à natureza ou à fortuna se consigne a razão de todas as coisas?

IV) 7 Mas deixemos Posidônio com um bom agradecimento - assim é justo -; voltemos aos laços de Crisipo<sup>(33)</sup>. A este respondamos primeiro exatamente sobre essa mesma influência das coisas<sup>(34)</sup>; perseguiremos depois o restante. Vemos quanto se distinguem entre si as naturezas dos lugares: uns são salubres, outros pestilentos; aqui, úmidos e quase abundantes em líquido, acolá, secos e áridos; e muitas outras coisas existem que grandemente difiram de lugar para lugar<sup>(35)</sup>. Em Atenas o céu (é) tênue: daí são considerados então mais perspicazes os áticos; em Tebas (é) espesso: pingues e robustos por isso os tebanos. Todavia nem aquele tênue céu fará que ou a Zenão, ou a Arcésilas, ou a Teofrasto alguém ouça<sup>(36)</sup>; nem o (céu) espesso (de Tebas) (fará) que (al-

---

re, casu aut pleraque fierent, aut omnia, num aliter, ac nunc eueniunt, euenirent? Quid ergo attinet inculcare fatum, cum sine fato ratio omnium rerum ad naturam fortunamue referatur?

IV 7 Sed Posidonium, sicut aequum est, cum bona gratia dimittamus, ad Chrysippi laqueos reuertamur; cui quidem primum de ipsa contagione rerum respondeamus, reliqua postea persequemur. Inter locorum naturas quantum intersit uidemus; alios esse salubris, alios pestilentis; in aliis pituitosos et quasi redundantis, in aliis exsiccatos atque aridos; multaque sunt alia, quae inter locum et locum plurimum differant. Athenis tenue caelum, ex quo etiam acutiores putantur Attici; crassum Thebis, itaque pingues Thebani et ualentes. Tamen neque illud tenue caelum efficiet, ut aut Zenonem quis aut Arcesilam aut Theophrastum audiat; neque crassum, ut Ne-

guém) aspire à vitória antes em Neméia que no Istmo<sup>(37)</sup>.

8 Segue mais adiante: que (influência) pode então a natureza do lugar trazer, para que passeemos no Pórtico de Pompeu antes que no Campo<sup>(38)</sup>? Contigo (antes) que com um outro? Nos idos antes que nas calendas? Então, como para certas coisas a natureza do lugar influi em algo, (e) para outras porém em nada (influi), assim dos astros a influência valha, se queres, para certos casos; para todos certamente não valerá<sup>(39)</sup>.

"Mas então, visto que nas naturezas dos homens há dissemelhanças, de sorte que a uns deleitem os doces, a outros os um tanto amargos, uns libidinosos sejam, outros iracundos, ou cruéis, ou soberbos, outros se apartem de tais vícios; visto portanto que" - diz ele - "tanto uma natureza dista da outra, que há de maravilhoso em serem essas dissemelhanças criadas a partir de diferentes causas?"

V) 9 Dissertando sobre isso, (Crisipo) não percebe de que assunto se trate, e em que consista a causa. Pois se uns são mais pro-

---

mea potius quam Isthmo uictoriam petat. 8 Diiunge longius: quid enim loci natura adferre potest, ut in porticu Pompei potius quam in Campo ambulemus? tecum quam cum alio? Idibus potius quam Kalendis? Vt igitur ad quasdam res natura loci pertinet aliquid, ad quasdam autem nihil, sic astrorum adfectio ualeat, si uis, ad quasdam res, ad omnis certe non ualebit. At enim, quoniam in naturis hominum dissimilitudines sunt, ut alios dulcia, alios subamara delectent; alii libidinosi, alii iracundi aut crudeles aut superbi sint, alii <a> talibus uitiis abhorreant: quoniam igitur, inquit, tantum natura a natura distat, quid mirum est has dissimilitudines ex differentibus causis esse factas?

V 9 Haec disserens, qua de re agatur et in quo causa consistat, non uidet. Non enim, si alii ad alia propensiores sunt propter



pensos a umas coisas, outros a outras, em virtude de causas naturais e antecedentes<sup>(40)</sup>, não (é) por isso (que) também deva haver causas naturais e antecedentes para nossas vontades e desejos. Pois nada dependeria de nós, se a coisa assim se passasse. Agora, reconhecemos que na verdade isto não depende de nós: que sejamos finos ou obtusos, robustos ou fracos. Quem pensa, porém, que se é coagido por isso, e que nem sequer seja de (nossa) vontade (o facto de) que nos sentemos ou andemos, esse não vê como uma coisa se segue de outra<sup>(41)</sup>. Que, com efeito, engenhosos (uns) e rudes (outros) assim nasçam por causas antecedentes, e igualmente robustos (uns) e fracos (outros), não se segue todavia que também estar esses sentados e andar e fazer algo seja definido e estabelecido por causas principais. 10 Que Estilpão<sup>(42)</sup>, filósofo de Mégara, (foi) homem seguramente fino e estimado naqueles (seus) tempos, temos ouvido dizer. Os familiares do próprio (Estilpão) escrevem haver ele sido não só um ébrio como também um mulherengo; e não o escrevem vituperantes, mas antes para louvor: pois

---

causas naturalis et antecedentes, idcirco etiam nostrarum uoluntatum atque adpetitionum sunt causae naturales et antecedentes. Nam nihil esset in nostra potestate, si ita se res haberet. Nunc uero fatemur, acuti hebetesne, ualentes inbecilline simus, non esse id in nobis. Qui autem ex eo cogi putat, ne ut sedeamus quidem aut ambulemus uoluntatis esse, is non uidet, quae quamque rem res consequatur. Vt enim et ingeniosi et tardi ita nascantur antecedentibus causis itemque ualentes et inbecilli, non sequitur tamen, ut etiam sedere eos et ambulare et rem agere aliquam principalibus causis definitum et constitutum sit. 10 Stilponem, Megaricum philosophum, acutum sane hominem et probatum temporibus illis accepimus. Hunc scribunt ipsius familiares et ebriosum et mulierosum fuisse; neque haec scribunt uituperantes, sed potius ad laudem:

(dizem) haver a viciosa natureza por ele sido de tal modo domada e reprimida com a instrução, que ninguém o (teria visto) alguma vez embriagado, ninguém teria nele visto vestígio de libido. Que (dizer) então (de Sócrates)? Não temos lido acaso de que modo Zópiro - o fisionomista que se gabava de reconhecer perfeitamente os costumes e as naturezas dos homens a partir do corpo, dos olhos, do vulto, da fronte - havia caracterizado Sócrates<sup>(43)</sup>? Disse que Sócrates era estúpido e retardado, porque não tivesse covinhas no pescoço<sup>(44)</sup>: obstruídas e obturadas dizia ser(-lhe) tais partes; acrescentou até (que ele era) mulherengo - sobre o que se diz ter Alcibiades soltado uma gargalhada<sup>(45)</sup>. 11 Mas esses vícios podem nascer de causas naturais; ser extirpados, porém, e profundamente suprimidos, de maneira que seja de tantos vícios afastado aquele mesmo que a eles propenso haja sido, não está isso posto em causas naturais, mas em vontade, aplicação, disciplina. Suprime-se tudo isso, se a força e a natureza do destino for estabelecida a partir do argumento da adivinhação<sup>(46)</sup>.

---

uitiosam enim naturam ab eo sic edomitam et compressam esse doctrina, ut nemo umquam uinolentum illum, nemo in eo libidinis uestigium uiderit. Quid? Socraten nonne legimus quem ad modum notarit Zopyrus physiognomon, qui se profitebatur hominum mores naturasque ex corpore, oculis, uultu, fronte pernoscere? Stupidum esse Socraten dixit et bardum, quod iugula concaua non haberet: obstructas eas partes et obturatas esse dicebat; addidit etiam mulierosum, in quo Alcibiades cachinnum dicitur sustulisse. 11 Sed haec ex naturalibus causis uitia nasci possunt, extirpari autem et funditus tolli, ut is ipse, qui ad ea propensus fuerit, a tantis uitiiis auocetur, non est id positum in naturalibus causis, sed in uoluntate, studio, disciplina. Quae tolluntur omnia, si uis et natura fati ex diuinationis ratione firmabitur.

VI) Com efeito, se a adivinhação existe, então de quais percepções da capacidade técnica provém? - chamo de "percepções" o que, em grego, se diz *θεωρήματα* (47). Pois não creio que, sem alguma percepção, ou os demais artífices versem seu ofício, ou aqueles que se servem da adivinhação predigam futuros. 12 Sejam portanto deste modo as percepções dos astrólogos: "Se alguém, por exemplo, nasceu ao elevar-se da Canícula<sup>(48)</sup>, esse não morrerá no mar". Vigia, Crisipo, para que não abandones a tua causa, sobre a qual sustentas contra Diodoro, poderoso dialético, um grande combate<sup>(49)</sup>. Se efetivamente é verdadeiro o que assim se concatena: "Se alguém nasceu ao elevar-se da Canícula, esse não morrerá no mar", tal também é verdadeiro: "Se Fábio nasceu ao elevar-se da Canícula, Fábio não morrerá no mar". Opõem-se portanto entre si estas coisas: ter Fábio nascido ao elevar-se da Canícula, e haver Fábio de morrer no mar; e porque se estabelece como certo, em Fábio, ter ele nascido ao elevar-se da Canícula, também estas coisas se opõem: que Fábio existe, e que ele há de morrer no mar.

---

VI Etenim si est diuinitio, qualibusnam a perceptis artis profisciscitur? Percepta appello, quae dicuntur Graece *θεωρήματα*. Non enim credo nullo percepto aut ceteros artifices uersari in suo munere, aut eos, qui diuinatione utantur, futura praedicere. 12 Sint igitur astrologorum percepta huius modi: "Si quis uerbi causa oriente Canicula natus est, is in mari non morietur". Vigila, Chrysispe, ne tuam causam, in qua tibi cum Diodoro, ualente dialectico, magna luctatio est, deseras. Si enim est uerum, quod ita conectitur: "Si quis oriente Canicula natus est, is in mari non morietur", illud quoque uerum est: "Si Fabius oriente Canicula natus est, Fabius in mari non morietur". Pugnant igitur haec inter se, Fabium oriente Canicula natum esse, et Fabium in mari moriturum; et quoniam certum in Fabio ponitur, natum esse eum Canicula oriente, haec quoque pugnant, et esse Fabium, et in mari esse moriturum. Ergo haec quoque

Logo, também esta proposição composta é (estabelecida) a partir de coisas contraditórias: "Fábio existe", e "Fábio morrerá no mar", o que, como foi proposto, nem sequer pode acontecer. Logo, tal (proposição): "Fábio morrerá no mar" é deste gênero: que não pode acontecer. Logo, tudo aquilo que se afirma como falso, sobre o futuro, não pode acontecer<sup>(50)</sup>.

VII) 13 Mas isso, Crisipo, de modo algum queres (dizer), e principalmente a respeito disso mesmo tens uma disputa com Diodoro. Este, com efeito, diz ser possível só o que ou seja verdadeiro ou deva ser verdadeiro; e o que quer que deva acontecer, isso ele diz ser necessário acontecer; e o que quer que não deva acontecer, isso ele nega ser possível. Quanto a ti, dizes tanto ser possível o que não deva acontecer - como quebrar-se esta gema, ainda que isso nunca deva acontecer -, como (dizes) nem ter sido necessário que Cípselo reinasse em Corinto, conquanto isso houvesse sido anunciado mil anos antes pelo oráculo de Apolo<sup>(51)</sup>.

---

coniunctio est ex repugnantibus: "Et est Fabius, et in mari Fabius morietur", quod, ut propositum est, ne fieri quidem potest. Ergo illud: "Morietur in mari Fabius" ex eo genere est, quod fieri non potest. Omne ergo, quod falsum dicitur in futuro, id fieri non potest.

VII 13 At hoc, Chrysippe, minime uis, maximeque tibi de hoc ipso cum Diodoro certamen est. Ille enim id solum fieri posse dicit, quod aut sit uerum aut futurum sit uerum, et quicquid futurum sit, id dicit fieri necesse esse, et quicquid non sit futurum, id negat fieri posse. Tu et quae non sint futura, posse fieri dicis, ut frangi hanc gemmam, etiamsi id numquam futurum sit, neque necesse fuisse Cypselum regnare Corinthi, quamquam id millensimo ante anno Apollinis oraculo editum esset. At si ista conprobabis diuina

Mas, se admitires como proféticas essas predições, também as falsas que serão ditas sobre as coisas futuras terás entre aquelas que não possam ocorrer - como, por exemplo, caso se diga que o Africano haverá de apossar-se de Cartago<sup>(52)</sup> -; e se com verdade se vier a dizer do futuro, e isso assim deva acontecer, dirás que era necessário: o que é a opinião toda de Diodoro, contrária a vossa<sup>(53)</sup>. 14 Com efeito, se isto verdadeiramente se concatena, "Se nasceste ao elevar-se da Canícula, não morrerás no mar", e o primeiro (membro) que está na proposição hipotética, "Nasceste ao elevar-se da Canícula", é necessário - efetivamente todas as coisas verdadeiras nos (fatos) passados são necessárias, como parece bem a Crisipo, que difere de (seu) mestre Cleantes<sup>(54)</sup>, porque os (fatos) passados são imutáveis e não podem, a partir da verdade, converter-se na falsidade -; se então o primeiro (membro) que está na proposição hipotética é necessário, torna-se também necessário o que se lhe segue. Todavia isso não parece a Crisipo valer em todos os casos; mas entretanto se

---

praedicta, et quae falsa in futuris dicentur, in iis habebis, ut ea fieri non possint, ut si dicatur Africanum Carthagine potiturum, et, si uere dicatur de futuro, idque ita futurum sit, dicas esse necessarium; quae est tota Diodori uobis inimica sententia. 14 Etenim si illud uere conecitur: "Si oriente Canicula natus es, in mari non moriere", primumque quod est in conexo: "Natus es oriente Canicula", necessarium est - omnia enim uera in praeteritis necessaria sunt, ut Chrysippo placet dissentienti a magistro Cleanthe, quia sunt inmutabilia nec in falsum e uero praeterita possunt conuertere -, si igitur quod primum in conexo est, necessarium est, fit etiam quod consequitur necessarium. Quamquam hoc Chrysippo non uidetur ualere in omnibus; sed tamen, si naturalis

há uma causa natural para que Fábio não morra no mar, Fábio não pode morrer no mar.

VIII) 15 Neste passo Crisipo, agitando-se, espera que os caldeus e também os restantes adivinhos se enganem e não venham a se servir de proposições compostas, de modo a pronunciarem assim suas percepções: "Se alguém nasceu ao elevar-se da Canícula, esse não morrerá no mar", mas antes assim digam: "Não existe aquele que, nascido ao elevar-se da Canícula, morrerá no mar". Ó licença divertida<sup>(55)</sup>! Para que ele próprio não incida em Diodoro, ensina aos caldeus de que modo convenha que estes exponham as (próprias) percepções. Pergunto pois: se os caldeus assim falassem - de maneira que estabelecessem as negações das proposições compostas gerais antes que as proposições hipotéticas gerais -, por que os médicos, por que os geômetras, por que os demais não poderiam fazer o mesmo? O médico em primeiro lugar, o que houver sido por ele observado, em (sua) arte, não proporá assim: "Se a alguém as veias

---

est causa, cur in mari Fabius non moriatur, in mari Fabius mori non potest.

VIII 15 Hoc loco Chrysippus aestuans falli sperat Chaldaeos ceterosque diuinos, neque eos usuros esse coniunctionibus, ut ita sua percepta pronuntient: "Si quis natus est oriente Canicula, is in mari non morietur", sed potius ita dicant: "Non et natus est quis oriente Canicula, et is in mari morietur". O licentiam iocularem! Ne ipse incidat in Diodorum, docet Chaldaeos, quo pacto eos exponere percepta oporteat. Quaero enim, si Chaldaei ita loquantur, ut negationes infinitarum coniunctionum potius quam infinita conexa ponant, cur idem medici, cur geometrae, cur reliqui facere non possint? Medicus in primis, quod erit ei perspectum in arte, non ita proponet: "Si cui uenae sic mouentur, is habet febrim", sed potius illo

se movem de uma tal maneira, esse tem febre", mas antes deste modo: "Não há alguém a quem as veias se movem de uma tal maneira, e ele não tenha febre". E igualmente o geômetra não dirá assim: "Numa esfera os círculos máximos se dividem iguais entre si", mas antes deste modo: "Não há numa esfera círculos máximos que também se não dividam iguais entre si". 16 Que é que não possa desse modo ser transferido da proposição hipotética para a negação das proposições compostas? E na verdade podemos expor de outros modos as mesmas coisas. Há pouco eu disse: "Numa esfera os círculos máximos se dividem iguais entre si"; posso dizer: "Se numa esfera houver círculos máximos...", posso dizer: "Porque numa esfera haverá círculos máximos...". Muitas são as maneiras de enunciar - nenhuma mais torcida que aquela com a qual Crisipo espera que os caldeus, por interesse dos estóicos, hajam de ficar contentes<sup>(56)</sup>.

IX) 17 Nenhum deles, contudo, fala assim; pois é mais (difícil) aprender inteiramente essas confusões de linguagem que os nasci-

---

modo: "Non et uenae sic <cui> mouentur, et is febrim non habet". Itemque geometres non ita dicet: "In sphaera maximi orbis medii inter se diuiduntur", sed potius illo modo: "Non et sunt in sphaera maximi orbis, et ii non medii inter se diuiduntur". 16 Quid est quod non possit isto modo ex conexo transferri ad coniunctionum negationem? Et quidem aliis modis easdem res efferre possumus. Modo dixi: "In sphaera maximi orbis medii inter se diuiduntur"; possum dicere: "Si in sphaera maximi orbis erunt", possum dicere: "Quia in sphaera maximi orbis erunt". Multa genera sunt enuntiandi, nec ullum distortius quam hoc, quo Chrysippus sperat Chaldaeos contentos Stoicorum causa fore.

IX 17 Illorum tamen nemo ita loquitur; maius est enim has contortiones orationis quam signorum ortus obitusque perdiscere. Sed ad

mentos e desaparecimentos das constelações. Mas voltemos àquela discussão de Diodoro, que mencionam como *περὶ δυνατῶν* (57), na qual aquilo que prevaleça, porque possa acontecer, se procura. Agrada então a Diodoro somente poder acontecer aquilo que ou seja verdadeiro ou haja de ser verdadeiro. Esse ponto atinge esta questão: nada que não haja sido necessário acontece, e, tudo o que possa acontecer, isso ou já é ou haverá de ser; e não mais podem ser alteradas de verdadeiras em falsas estas coisas que haverão de ser, tanto quanto aquelas que foram feitas. Mas a imutabilidade nos fatos (passados) é evidente; em certos futuros, porque não seja evidente, nem sequer parece existir, assim como em relação àquele que esteja acossado por mortífera doença, seja verdade (dizer): "Este morrerá por causa desta doença"; por outro lado, isso mesmo, se dito segundo a verdade, em relação àquele sobre o qual uma tão grande força da doença não se evidencie, não haverá de realizar-se menos. Assim, pois, acontece que nem sequer no futuro possa acontecer aquela mudança do verdadeiro em falso. Com efeito,

---

illam Diodori contentionem, quam *περὶ δυνατῶν* appellant, reuertamur, in qua, quid ualeat id quod fieri possit, anquiritur. Placet igitur Diodoro id solum fieri posse, quod aut uerum sit aut uerum futurum sit. Qui locus attingit hanc quaestionem, nihil fieri, quod non necesse fuerit, et, quicquid fieri possit, id aut esse iam aut futurum esse, nec magis commutari ex ueris in falsa posse ea, quae futura, quam ea, quae facta sunt; sed in factis immutabilitatem apparere, in futuris quibusdam, quia non appareat, ne inesse quidem uideri, ut in eo, qui mortifero morbo urgeatur, uerum sit: "Hic morietur hoc morbo", at hoc idem, si uere dicatur in eo, in quo uis morbi tanta non appareat, nihilo minus futurum sit. Ita fit ut commutatio ex uero in falsum ne in futuro quidem ulla fieri possit. Nam "Morietur Scipio" talem uim habet, ut, quamquam



(a proposição) "Cipião morrerá" tem tal força que, embora é dita a respeito do futuro, não pode todavia converter-se em falsa: pois se diz de um homem, a quem morrer é necessário. 18 Assim, se se dissesse "Cipião morrerá de noite, em seu leito, assassinado com violência", seria dito segundo a verdade, pois seria dito haver de acontecer aquilo que havia de acontecer; ora, ter estado para acontecer deve ser entendido a partir disto: porque aconteceu. E não era mais verdadeiro (dizer) "Cipião morrerá" que "Morrerá de tal modo"; nem mais necessário, a Cipião, morrer que morrer de tal modo; nem mais imutável de verdadeiro em falso "Cipião foi assassinado" que "Cipião será assassinado"<sup>(58)</sup>. Nem, quando essas coisas assim sejam, existe um motivo para que Epicuro tema o destino e procure apoio da parte dos átomos, e os desvie do trajeto (próprio), e duma só vez sustente duas coisas insolúveis: uma, que algo aconteça sem causa - resultará daí que algo aconteça do nada, o que não parece bem nem a ele próprio nem a físico algum -; outra, que, quando dois indivisíveis<sup>(59)</sup> se dirigirem através do va-

---

de futuro dicitur, tamen ut id non possit convertere in falsum: de homine enim dicitur, cui necesse est mori. 18 Sic si diceretur: "Moriatur noctu in cubiculo suo ui oppressus Scipio", uere diceretur; id enim fore diceretur, quod esset futurum; futurum autem fuisse ex eo, quia factum est, intellegi debet. Nec magis erat uerum "Moriatur Scipio" quam "Moriatur illo modo", nec magis necesse mori Scipioni quam illo modo mori, nec magis inmutabile ex uero in falsum "Necatus est Scipio" quam "Necabitur Scipio". Nec, cum haec ita sint, est causa, cur Epicurus fatum extimescat et ab atomis petat praesidium easque de uia deducat et uno tempore suscipiat res duas inenodabiles, unam ut sine causa fiat aliquid, ex quo existet, ut de nihilo quippiam fiat, quod nec ipsi nec cuiquam physico placet, alteram, ut, cum duo indiuidua per inanitatem ferantur, alte-

zio, um se mova em linha reta, outro decline. 19 Com efeito, é lícito a Epicuro, que concede que todo enunciado é ou verdadeiro ou falso, não temer que seja necessário que todas as coisas aconteçam pelo destino, pois não é por causas eternas decorrentes de uma necessidade da natureza (que é) verdadeiro isto que assim se enuncia "Carnéades desce à Academia", nem todavia sem causas; mas há diferença entre causas fortuitamente anteriores e entre causas que encerram em si uma eficiência natural<sup>(60)</sup>. Assim, sempre foi verdadeiro "Morrerá Epicuro quando tiver vivido setenta e dois anos, sendo arconte Pitarato", e contudo não havia causas fatais para que assim chegasse a acontecer; mas (é) porque assim tivesse acabado por acontecer (que) com certeza teve de acabar acontecendo assim como acabou acontecendo<sup>(61)</sup>. 20 E aqueles que dizem ser imutáveis as coisas que estejam para existir, e não poder o verdadeiro futuro converter-se em falso, não confirmam a necessidade do destino, mas (só) interpretam o sentido das palavras<sup>(62)</sup>. Por outro lado, aqueles que introduzem uma série sem-

---

rum e regione moueatur, alterum declinet. 19 Licet enim Epicuro concedenti omne enuntiatum aut uerum aut falsum esse non uereri, ne omnia fato fieri sit necesse; non enim aeternis causis naturae necessitate manantibus uerum est id, quod ita enuntiatum: "Descendit in Academiam Carneades", nec tamen sine causis; sed interest inter causas fortuito antegressas et inter causas cohibentis in se efficientiam naturalem. Ita et semper uerum fuit "Moriatur Epicurus, cum duo et septuaginta annos uixerit, archonte Pytharato", neque tamen erant causae fatales, cur ita accideret, sed quod ita cecidi[ss]et, certe casurum sicut cecidit fuit. 20 Nec ii qui dicunt inmutabilia esse quae futura sint, nec posse uerum futurum conuertere in falsum, fati necessitatem confirmant, sed uerborum uim interpretantur. At qui introducunt causarum seriem sempiternam,

piterna de causas, esses vinculam fortemente a mente dos homens, despojada de uma vontade livre, à necessidade do destino<sup>(63)</sup>.

X) Mas essas coisas até aqui; vejamos outras. Crisipo, com efeito, conclui deste modo: "Se há um movimento sem causa, não toda enunciação, que os dialéticos mencionam como *ἀξιωμα*<sup>(64)</sup>, será ou verdadeira ou falsa, pois o que não tiver causas eficientes não será nem verdadeiro nem falso; ora, toda enunciação é ou verdadeira ou falsa; logo, nenhum movimento sem causa existe.

21 Quanto a isso, se assim é, todas as coisas que acontecem, acontecem por causas anteriores; se isso é assim, todas as coisas acontecem pelo destino: deduz-se então que pelo destino acontecem quaisquer coisas que aconteçam". Aqui primeiramente se me aprouver assentir a Epicuro e negar que toda enunciação seja ou verdadeira ou falsa, aceitarei antes esse ponto a admitir que todas as coisas aconteçam pelo destino: pois aquela opinião tem algo de disputa; esta, na verdade, não é tolerável. E assim Crisipo

---

ii mentem hominis uoluntate libera spoliata necessitate fati deuinciunt.

X Sed haec hactenus; alia uideamus. Concludit enim Chrysippus hoc modo: "Si est motus sine causa, non omnis enuntiatio, quod *ἀξιωμα* dialectici appellant, aut uera aut falsa erit; causas enim efficientis quod non habebit, id nec uerum nec falsum erit; omnis autem enuntiatio aut uera aut falsa est; motus ergo sine causa nullus est. 21 Quod si ita est, omnia quae fiunt, causis fiunt antegressis; id si ita est, fato omnia fiunt; efficitur igitur fato fieri quaecumque fiant". Hic primum si mihi libeat adsentiri Epicuro et negare omnem enuntiationem aut ueram esse aut falsam, eam plagam potius accipiam, quam fato omnia fieri conprobem: illa enim sententia habet aliquid disputationis, haec uero non est tolerabi-

faz todos os esforços para persuadir que todo *ἀξιωμα* ou é verdadeiro ou falso. Assim como, com efeito, Epicuro receia, se tiver concedido isso, que se deva conceder que acontecem pelo destino quaisquer coisas que aconteçam - com efeito, caso um e outro (ponto) seja verdadeiro desde toda a eternidade, é isso também certo, e, se certo, também necessário: assim ele pensa que se confirmam (então) tanto a necessidade como o destino -; deste modo Crisipo temeu que, se não tivesse obtido ou ser verdadeiro ou falso tudo que se enuncie, não pudesse sustentar que todas as coisas acontecem pelo destino e a partir de causas eternas de acontecimentos futuros. 22 Mas pela declinação do átomo Epicuro julga ser evitada a necessidade do destino. E assim um certo terceiro movimento surge, além de peso e golpe, quando o átomo declina num intervalo mínimo - ele o menciona como *ἐλάχιστον* (65) -; (e) ele é compelido a confessar, senão por palavras, por fato, que essa declinação acontece sem causa. Com efeito, um átomo não declina com um impulso da parte de (outro) átomo. Pois qual, um por

---

lis. Itaque contendit omnis nervos Chrysippus, ut persuadeat omne *ἀξιωμα* aut uerum esse aut falsum. Vt enim Epicurus ueretur ne, si hoc concesserit, concedendum sit fato fieri, quaecumque fiant - si enim alterum utrum ex aeternitate uerum sit, esse id etiam certum, et, si certum, etiam necessarium: ita et necessitatem et fatum confirmari putat -, sic Chrysippus metuit ne, si non obtinuerit omne, quod enuntietur, aut uerum esse aut falsum, non teneat omnia fato fieri et ex causis aeternis rerum futurarum. 22 Sed Epicurus declinatione atomi uitari necessitatem fati putat. Itaque tertius quidam motus oritur extra pondus et plagam, cum declinat atomus interuallo minimo - id appellat *ἐλάχιστον* -: quam declinationem sine causa fieri si minus uerbis, re cogitur confiteri. Non enim atomus ab atomo pulsa declinat. Nam qui potest pelli alia ab alia,

outro, pode ser impelido, se os corpos indivisíveis são levados pela gravidade, perpendicularmente, em linhas retas, como apraz a Epicuro? Segue-se então que, se um por outro nunca é desviado, nem sequer um toque ao outro<sup>(66)</sup>. Deduz-se daí, ainda que o átomo exista, e que ele decline, que ele declina sem causa. 23 (E) tal raciocínio Epicuro (o) introduziu por este motivo: porque receou que, se sempre o átomo fosse levado por uma gravidade natural e necessária, nada nos seria livre, visto que assim se moveria a alma, conforme fosse compelida pelo movimento dos átomos. Isto, que todas as coisas acontecem pela necessidade, Demócrito, o autor (da teoria) dos átomos, preferiu aceitar a arrancar dos corpos indivisíveis os movimentos naturais.

XI) De maneira mais perspicaz (procedeu) Carnéades, que ensinava poder os epicuristas defender a própria causa sem essa imaginada declinação. Pois como ensinassem poder existir algum movimento voluntário da alma, ser isso defendido era melhor que introduzir

---

si grauitate feruntur ad perpendiculum corpora indiuidua rectis lineis, ut Epicuro placet? Sequitur enim ut, si alia ab alia nunquam depellatur, ne contingat quidem alia aliam. Ex quo efficitur, etiamsi sit atomus eaque declinet, declinare sine causa. 23 Hanc Epicurus rationem induxit ob eam rem, quod ueritus est ne, si semper atomus grauitate ferretur naturali ac necessaria, nihil liberum nobis esset, cum ita moueretur animus, ut atomorum motu cogeretur. Id Democritus, auctor atomorum, accipere maluit, necessitate omnia fieri, quam a corporibus indiuiduis naturalis motus auellere.

XI Acutius Carneades, qui docebat posse Epicureos suam causam sine hac commenticia declinatione defendere. Nam cum docere (n)t esse posse quendam animi motum uoluntarium, id fuit defendi melius quam

uma declinação cuja causa sobretudo não pudessem descobrir: defendido isso, facilmente poderiam resistir a Crisipo. Pois, ainda que tivessem concedido não existir movimento algum sem causa, não concederiam acontecer por causas antecedentes todas as coisas que acontecessem: pois para a nossa vontade não há causas externas e antecedentes. 24 Portanto abusamos de um comum costume de linguagem, quando assim dizemos que alguém quer algo ou não quer, sem causa; porque assim dizemos "sem causa" conforme queremos dizer: sem causa externa e antecedente, não sem alguma (causa); do mesmo modo, quando dizemos que um vaso (está) vazio, não falamos assim como os físicos, aos quais apraz que o vazio nada seja, mas da mesma forma que, por força de expressão, queremos dizer estar o vaso sem água, sem vinho, sem óleo; assim também, quando dizemos que a alma se move sem causa, queremos dizer que se move sem causa antecedente e externa, não absolutamente sem causa. Do próprio átomo, já que se move pela gravidade e peso através do vazio, pode-se dizer que se move sem causa, porque nenhuma causa se (lhe)

---

introducere declinationem, cuius praesertim causam reperire non possent: quo defenso facile Chrysippo possent resistere. Cum enim concessissent motum nullum esse sine causa, non concederent omnia, quae fierent, fieri causis antecedentibus: uoluntatis enim nostrae non esse causas externas et antecedentis. 24 Communi igitur consuetudine sermonis abutimur, cum ita dicimus, uelle aliquid quempiam aut nolle sine causa; ita enim dicimus "sine causa", ut dicamus: sine externa et antecedente causa, non sine aliqua; ut, cum uas inane dicimus, non ita loquimur, ut physici, quibus inane esse nihil placet, sed ita, ut uerbi causa sine aqua, sine uino, sine oleo uas esse dicamus, sic, cum sine causa animum dicimus moueri, sine antecedente et externa causa moueri, non omnino sine causa dicimus. De ipsa atomo dici potest, cum per inane moueatur grauitate et pondere, sine causa moueri, quia nulla causa accedat extrinsecus.

acrescenta de fora. 25 Novamente porém - para que todos os físicos se não riam de nós, se dissermos que algo acontece sem causa - deve-se distinguir e assim dizer que tal é a natureza do próprio indivisível, de maneira que pelo peso e gravidade ele se mova, e que essa própria (natureza) é a causa pela qual ele assim seja transportado. Semelhantemente, não se deve procurar uma causa externa para os movimentos voluntários das almas, pois o próprio movimento voluntário contém em si aquela natureza, de tal forma que esteja em nosso poder e nos obedeça, e isso não sem causa, pois desse fato a causa é a própria natureza. 26 Já que isso assim seja, que há para que toda proposição não seja ou verdadeira ou falsa, sem que tenhamos concedido acontecer pelo destino qualquer coisa que aconteça?

"Porque coisas futuras verdadeiras" - diz (Crisipo)<sup>(67)</sup> - não podem ser as que não têm causas pelas quais devam acontecer; então é necessário que as que são verdadeiras tenham causas: assim, quando tiverem ocorrido, terão ocorrido pelo destino."

---

25 Rursus autem ne omnes physici inrideant nos, si dicamus quicquam fieri sine causa, distinguendum est et ita dicendum, ipsius individui hanc esse naturam, ut pondere et grauitate moueatur, eamque ipsam esse causam, cur ita feratur. Similiter ad animorum motus uoluntarios non est requirenda externa causa: motus enim uoluntarius eam naturam in se ipse continet, ut sit in nostra potestate nobisque pareat, nec id sine causa, eius rei enim causa ipsa natura est. 26 Quod cum ita sit, quid est cur non omnis pronuntiatio aut uera aut falsa sit, nisi concesserimus fato fieri quaecumque fiant? - Quia futura uera, inquit, non possunt esse ea, quae causas, cur futura sint, non habent; habeant igitur causas necesse est ea, quae uera sunt; ita, cum euenerint, fato euenerint.

XII) O assunto está concluído, se por ti deve ser concedido ou que pelo destino todas as coisas aconteçam ou que algo possa acontecer sem causa. 27 Acaso esta proposição "Cipião tomará Numância" de outro modo não pode ser verdadeira, a não ser que desde toda a eternidade uma causa encadeando outra tiver de produzir isso? Acaso isso teria podido ser falso se fosse dito seiscentos séculos antes? E se então não fosse verdadeira esta proposição "Cipião tomará Numância", nem estoutra sequer seria verdadeira<sup>(68)</sup> "Cipião tomou Numância". Pode então haver sucedido algo que não tenha sido verdade haver de suceder? Pois como denominamos verdadeiras estas coisas pretéritas das quais em um tempo ainda anterior verdadeira tenha sido a realização, assim verdadeiras denominaremos aquelas coisas futuras das quais em um tempo seguinte verdadeira será a realização. 28 E se todo enunciado é ou verdadeiro ou falso, não se segue imediatamente haver causas imutáveis e eternas que proibam que algo acabe acontecendo de modo diferente do que venha a acabar acontecendo. Fortuitas são as causas que

---

XII Confectum negotium, si quidem concedendum tibi est aut fato omnia fieri, aut quicquam fieri posse sine causa. 27 An aliter haec enuntiatio uera esse non potest: "Capiet Numantiam Scipio", nisi ex aeternitate causa causam serens hoc erit effectura? An hoc falsum potuisset esse, si esset sescentis saeculis ante dictum? Et si tum non esset uera haec enuntiatio: "Capiet Numantiam Scipio", ne illa quidem uera esset [uera est haec enuntiatio] : "Cepit Numantiam Scipio". Potest igitur quicquam factum esse, quod non uerum fuerit futurum esse? Nam ut praeterita ea uera dicimus, quorum superiore tempore uera fuerit instantia, sic futura, quorum consequenti tempore uera erit instantia, ea uera dicemus. 28 Nec, si omne enuntiatum aut uerum aut falsum est, sequitur ilico esse causas inmutabilis, easque aeternas, quae prohibeant quicquam secus cadere, atque casurum sit. Fortuitae sunt causae, quae efficiant,



estabeleçam que verdadeiramente se diga o que assim se dirá: "Cação virá ao senado"; elas não estão incluídas na natureza das coisas e no mundo, e todavia tanto é imutável "terá de vir", quando verdadeiro, quanto "ter vindo" - e nem por essa causa o destino ou a necessidade deve ser temida. Porquanto será necessário confessar: se este enunciado "Hortêncio virá a Tusculano" não é verdadeiro, segue-se que seja falso. Desses (enunciados), esses<sup>(69)</sup> nem um nem outro querem, o que é impossível.

Nem nos embaraçará aquele raciocínio que é considerado preguiçoso: com efeito, pelos filósofos é chamado ἀργὸς λόγος<sup>(70)</sup> um certo (raciocínio) com o qual, se o aceitássemos, nada absolutamente fariamos em vida. Assim pois arguem: "Se o destino para ti é convalescer desta doença, quer tu tenhas consultado um médico quer não tenhas consultado, convalescerás; 29 paralelamente, se o destino para ti é não convalescer desta doença, quer tenhas consultado um médico quer não tenhas consultado, não convalescerás - e um ou outro destino existe (para ti): logo, consultar um médico é indiferente".

---

ut uere dicantur, quae ita dicentur: "Veniet in senatum Cato", non inclusae in rerum natura atque mundo; et tamen tam est inmutabile uenturum, cum est uerum, quam uenisse; nec ob eam causam fatum aut necessitas extimescenda est. Etenim erit confiteri necesse; si hoc enuntiatum: "Veniet in Tusculanum Hortensius" uerum non est, sequitur ut falsum sit. Quorum isti neutrum uolunt, quod fieri non potest.

Nec nos impedit illa ignaua ratio, quae dicitur: appellatur enim quidam a philosophis ἀργὸς λόγος, cui si pareamus, nihil omnino agamus in uita. Sic enim interrogant: "Si fatum tibi est ex hoc morbo conualescere, siue tu medicum adhibueris, siue non adhibueris, conualesces; 29 item, si fatum tibi est ex hoc morbo non conualescere, siue tu medicum adhibueris, siue non adhibueris, non conualesces; et alterutrum fatum est: medicum ergo adhibere nihil attinet".

XIII) Corretamente tal gênero de argumentação foi denominado de preguiçoso e inerte, porque, com o mesmo raciocínio, tolher-se-á toda ação da vida. Para não ajuntar o nome de destino e todavia manter o mesmo sentido, pode-se até modificar (a frase), deste modo: "Se desde toda a eternidade verdadeiro foi isto 'dessa doença convalescerás', quer tenhas consultado um médico quer não tenhas consultado, convalescerás; e paralelamente, se desde toda a eternidade falso foi isto 'dessa doença convalescerás', quer tenhas consultado um médico quer não tenhas consultado, não convalescerás" - e assim quanto ao mais. Esse raciocínio é criticado por Crisipo. 30 "Algumas coisas são" - diz ele - "simples nos fatos; outras, associadas. Simples é 'Sócrates morrerá tal dia'; quanto a isso, quer tenha ele feito algo quer não tenha feito, o dia de morrer (lhe) foi determinado. Mas se o destino é assim 'Édipo nascerá de Laio', não se poderá dizer 'Quer Laio tenha com mulher estado quer não tenha estado', pois é uma coisa associada e confatal"<sup>(71)</sup>. Assim, com efeito, (Crisipo) nomeia (isso), porque

---

XIII Recte genus hoc interrogationis ignauum atque iners nominatum est, quod eadem ratione omnis e uita tolletur actio. Licet etiam inmutare, ut fati nomen ne adiungas, et eandem tamen teneas sententiam, hoc modo: "Si ex aeternitate uerum hoc fuit: ex isto morbo conualesces, siue adhibueris medicum, siue non adhibueris, conualesces; itemque, si ex aeternitate falsum hoc fuit: ex isto morbo conualesces, siue adhibueris medicum, siue non adhibueris, non conualesces", deinde cetera. Haec ratio a Chrysippo reprehenditur. 30 Quaedam enim sunt, inquit, in rebus simplicia, quaedam copulata. Simplex est: "Moriatur illo die Socrates"; huic siue quid fecerit, siue non fecerit, finitus est moriendi dies. At si ita fatum est: "Nascetur Oedipus Laio", non poterit dici: "siue fuerit Laius cum muliere, siue non fuerit"; copulata enim res est et confatalis: sic enim appellat, quia ita fatum sit et concubiturum cum uxore

assim o destino seja: que tanto Laio haverá de ter relações com a esposa, como, dela, haverá de procriar Édipo; assim como se houvesse sido dito "Milão lutará nos jogos olímpicos", e alguém respondesse "Logo, quer tenha adversário quer não tenha, lutará", erraria, pois "ele lutará" é (fato) associado, porque sem adversário nenhuma luta há. Portanto todos os sofismas desse gênero são refutados do mesmo modo. "Quer tu tenhas consultado um médico quer não tenhas consultado, convalescerás": sofisma, pois tanto é fatal consultar um médico como convalescer. Essas coisas, conforme eu disse, ele (Crisipo) chama de confatais.

XIV) 31 Carnéades não aprovava esse gênero todo (de argumentação) e julgava ser tal raciocínio concluído demasiado inconsideradamente. E assim pressionava (a Crisipo) de outro modo, e não recorria a algum falso pretexto<sup>(72)</sup>. A argumentação dele era esta: "Se todas as coisas acontecem por causas antecedentes, todas as coisas acontecem por conexão natural, ligada e encadeadamente; se

---

Laio et ex ea Oedipum procreaturum, ut, si esset dictum: "Luctabitur Olympiis Milon", et referret aliquis: "Ergo siue habuerit aduersarium, siue non habuerit, luctabitur", erraret; est enim copulatum "luctabitur", quia sine aduersario nulla luctatio est. Omnes igitur istius generis captiones eodem modo refelluntur. "Siue tu adhibueris medicum, siue non adhibueris, conualesces" captiosum; tam enim est fatale medicum adhibere quam conualescere. Haec, ut dixi, confatalia ille appellat.

XIV 31 Carneades genus hoc totum non probabat et nimis inconsiderate concludi hanc rationem putabat. Itaque premebat alio modo, nec ullam adhibebat calumniam; cuius erat haec conclusio: "Si omnia antecedentibus causis fiunt, omnia naturali conligatione conserte

isso é assim, a necessidade produz todas as coisas; se isso é verdadeiro, nada está em nosso poder; há, porém, algo em nosso poder<sup>(73)</sup>; mas se todas as coisas acontecem pelo destino, todas as coisas acontecem por causas antecedentes; então não acontecem pelo destino quaisquer coisas que acontecem". 32 A tal ponto um raciocínio não pode ser mais estreitamente espremido. Pois se alguém quisesse replicar ao mesmo e assim dizer "Se todo futuro desde toda a eternidade é verdadeiro, de maneira que certamente assim, do mesmo modo que haja de ser, ocorra, (então) é necessário que todas as coisas aconteçam por conexão natural, ligada e encadeadamente", nada diria. Porquanto é muito diferente: que porventura uma causa natural desde toda a eternidade produza futuros verdadeiros, ou que, também sem uma eternidade natural<sup>(74)</sup>, as coisas que hajam de ser, essas como verdadeiras possam ser entendidas<sup>(75)</sup>. Por isso dizia Carnéades que nem mesmo Apolo podia dizer as coisas futuras, a não ser aquelas cujas causas a natureza assim contivesse, de maneira que seria necessário que elas aconte-

---

contexteque fiunt; quod si ita est, omnia necessitas efficit; id si uerum est, nihil est in nostra potestate; est autem aliquid in nostra potestate; at si omnia fato fiunt, omnia causis antecedentibus fiunt; non igitur fato fiunt, quaecumque fiunt". 32 Hoc artius adstringi ratio non potest. Nam si quis uelit idem referre atque ita dicere: "Si omne futurum ex aeternitate uerum est, ut ita certe eueniat, quem ad modum sit futurum, omnia necesse est conligatione naturali conserte contexteque fieri", nihil dicat. Multum enim differt, utrum causa naturalis ex aeternitate futura uera efficiat, an etiam sine aeternitate naturali, futura quae sint, ea uera esse possint intellegi. Itaque dicebat Carneades ne Apollinem quidem futura posse dicere, nisi ea, quorum causas natura ita contineret, ut ea fieri necesse esset. 33 Quid enim spec-

cessem. 33 Com efeito, considerando o quê, o próprio deus diria que aquele Marcelo que foi três vezes cônsul haveria de perecer no mar<sup>(76)</sup>? Isso era certamente verdadeiro desde toda a eternidade, mas não tinha em si causas eficientes. Assim, nem sequer estas coisas pretéritas, das quais sinais alguns subsistem tais quais vestígios, (Carnéades) julgava serem conhecidas por Apolo: quanto menos as coisas futuras! Pois (só) conhecidas as causas eficientes de cada fato, (é que) se pode enfim saber o que há de acontecer. Logo, nem sobre Édipo - nenhuma causa tendo sido preposta na natureza dos acontecimentos, para que fosse necessário que o pai fosse morto por ele - teria Apolo podido prever, nem (teria podido prever) coisa alguma de tal espécie.

XV) Por conseguinte, se aos estóicos, que dizem que todas as coisas acontecem pelo destino, é consentâneo comprovar os oráculos dessa espécie e os demais que são guiados a partir da adivinhação,

---

tans deus ipse diceret Marcellum eum, qui ter consul fuit, in mari esse peritulum? Erat hoc quidem uerum ex aeternitate, sed causas id efficientis non habebat. Ita ne praeterita quidem ea, quorum nulla signa tamquam uestigia extarent, Apollini nota esse censebat: quo minus futura! Causis enim efficientibus quamque rem cognitae posse denique sciri, quid futurum esset. Ergo nec de Oedipode potuisse Apollinem praedicere nullis in rerum natura causis praepositis, cur ab eo patrem interfici necesse esset, nec quicquam eius modi.

XV Quocirca, si Stoicis, qui omnia fato fieri dicunt, consentaneum est huius modi oracula ceteraque, quae a diuinatione ducuntur, con-

sobre aqueles, porém, que dizem que são verdadeiras desde toda a eternidade estas coisas que não de acontecer, o mesmo não deve ser dito - vê que não é a mesma a causa deles e (a) dos estóicos: estes, com efeito, são pressionados mais limitadamente; daqueles, o raciocínio é desembaraçado e livre. 34 Porque se se concede que nada pode ocorrer a não ser por uma causa antecedente, que se avança, se não se considera essa causa como ligada a partir de causas eternas<sup>(77)</sup>? Ora, a causa é aquela que produz aquilo de que é causa: como da morte a ferida, da doença a indigestão, do ardor o fogo. Por conseguinte, não se deve entender uma causa assim como: aquilo que anteceda a cada coisa lhe seja a causa, mas (como): aquilo que eficientemente anteceda a cada coisa. Porque tenha eu descido ao Campo<sup>(78)</sup>, isso não tem servido de causa para que eu jogasse péla; nem Hécuba, porque a Alexandre tenha gerado, foi a causa da destruição dos troianos; nem Tíndaro (a causa da destruição) de Agamenão, porque a Clitemnestra (tenha gerado). Pois desse modo dir-se-á haver também o viajante bem vestido servido de causa a um salteador, para que por este fosse espoliado.

---

probare, iis autem, qui, quae futura sunt, ea uera esse ex aeternitate dicunt, non idem dicendum est, uide ne non eadem sit illorum causa et Stoicorum: hi enim urgentur angustius, illorum ratio soluta ac libera est. 34 Quod si concedatur nihil posse euenire nisi causa antecedente, quid proficiatur, si ea causa non ex aeternis causis apta ducatur? Causa autem ea est, quae id efficit, cuius est causa, ut uulnus mortis, cruditas morbi, ignis ardoris. Itaque non sic causa intellegi debet, ut, quod cuique antecedit, id ei causa sit, sed quod cuique efficienter antecedit; nec quod in Campum descenderim, id fuisse causae, cur pila luderem, nec Hecubam causam interitus fuisse Troianis, quod Alexandrum genuerit, nec Tyndareum Agamemnoni, quod Clytaemnestram. Hoc enim modo uiator quoque bene uestitus causa grassatori fuisse dicetur, cur ab eo spoliaretur.

35 Desse gênero é isto, de Ênio:

"Oxalá no bosque do monte Pélío, pelos machados  
Cortadas, não houvessem caído à terra as traves de abeto!"

Seria lícito até mais profundamente (dizer): "Oxalá no Pélío nenhuma árvore houvesse algum dia nascido!" - e mais ainda: "Oxalá nenhum monte Pélío existisse!"; e, da mesma maneira, é possível que o repetente retroceda infinitamente a coisas anteriores.

"E que daquele lugar a base da construção de um navio  
Não se houvera começado!"

A que fim esses pretéritos? É porque se segue isto:

---

35 Ex hoc genere illud est Enni:

Vtinam ne in nemore Pelio securibus  
caesae accidissent abiegnae ad terram trabes!

Licuit uel altius: "Vtinam ne in Pelio nata ulla umquam esset arbor!" etiam supra: "Vtinam ne esset mons ullus Pelius!" similiterque superiora repetentem regredi infinite licet.

Neue inde nauis inchoandi exordium  
coepisset!

Quorsum haec praeterita? Quia sequitur illud:

"Pois nunca minha errante senhora levaria para fora de  
casa o pé,  
Ó Medéia, de espírito triste, ferida por um cruel amor"!

... não de maneira que esses fatos trouxessem a causa do amor<sup>(79)</sup>.

XVI) 36 No entanto há diferença, dizem, se acaso alguma coisa for de tal modo: sem a qual outra coisa não possa ser produzida; ou de tal modo: com a qual outra coisa seja necessário ser produzida. Então nenhuma dessas coisas (acima mencionadas) é causa, porque nenhuma produz por força própria aquele acontecimento de que se diz (ser) ela a causa. Nem isto, sem o que algo não acontece, é causa; mas isto que, quando sobrevém, produz necessariamente aquilo de que é causa. Ainda não tendo sido então ferido Filoctetes por mordedura de serpente, qual causa estava contida na natureza das coisas, para haver de acontecer que ele fosse abandonado na

---

Nam numquam era errans mea domo efferret pedem,  
Medea, animo aegro, amore saevo saucia.

... non ut eae res causam adferrent amoris.

XVI 36 Interesse autem aiunt, utrum eius modi quid sit, sine quo effici aliquid non possit, an eius modi, cum quo effici aliquid necesse sit. Nulla igitur earum est causa, quoniam nulla eam rem sua vi efficit, [in] cuius causa dicitur. Nec id sine quo quippiam non fit, causa est, sed id, quod cum accessit, id, cuius est causa, efficit necessario. Nondum enim ulcerato serpentis morsu Philocteta quae causa in rerum natura continebatur, fore ut is in in-



ilha de Lemnos? Depois, porém, uma causa houve, mais próxima e mais ligada a (seu) efeito<sup>(80)</sup>. 37 Então a razão do evento revela a causa. Mas desde toda a eternidade esta proposição tem sido verdadeira: "Filoctetes será abandonado numa ilha"; e isso não podia de verdadeiro em falso converter-se. Com efeito, é necessário em duas coisas contrárias - e contrárias digo aqui aquelas das quais uma diz o que a outra nega -, dessas então é necessário, constringedoramente a Epicuro, ser uma verdadeira, outra falsa. Assim "Filoctetes será ferido" tem sido, em todos os séculos antes, verdadeiro; "Não será ferido" (tem sido) falso. A não ser que por acaso queiramos seguir a opinião dos epicuristas, que dizem não ser nem verdadeiras nem falsas tais proposições, ou, quando isso envergonha, dizem todavia isto, que é mais impudente: que as alternativas entre as proposições contrárias são verdadeiras, mas, dessas coisas que houvessem nelas sido enunciadas, nenhuma das duas é verdadeira. 38 Ó admirável licença e miserável insciência do dissertar<sup>(81)</sup>! Pois se algo no falar

---

sula Lemno linqueretur? Post autem causa fuit propior et cum exitu iunctior. 37 Ratio igitur euentus aperit causam. Sed ex aeternitate uera fuit haec enuntiatio: "Relinquetur in insula Philoctetes", nec hoc ex uero in falsum poterat conuertere. Necesse est enim in rebus contrariis duabus - contraria autem hoc loco ea dico, quorum alterum ait quid, alterum negat -, ex iis igitur necesse est inuito Epicuro alterum uerum esse, alterum falsum; ut "Sauciabitur Philocteta" omnibus ante saeculis uerum fuit, "Non sauciabitur" falsum. Nisi forte uolumus Epicureorum opinionem sequi, qui tales enuntiationes nec ueras nec falsas esse dicunt, aut, cum id pudet, illud tamen dicunt, quod est impudentius: ueras esse ex contrariis diiunctiones, sed, quae in his enuntiata essent, eorum neutrum esse uerum. 38 O admirabilem licentiam et miserabilem inscientiam disserendi! Si enim aliquid in eloquendo nec uerum nec falsum est,

nem verdadeiro nem falso é, certamente verdadeiro isso não é; ora, o que não é verdadeiro como pode não ser falso? ou o que não é falso como pode não ser verdadeiro? Ter-se-á portanto isto, que é defendido por Crisipo: ser toda enunciação ou verdadeira ou falsa. A própria razão (nos) forçará (a admitir) tanto haver desde toda a eternidade certas coisas verdadeiras, como não serem estas ligadas a causas eternas, como também serem livres de uma necessidade do destino.

XVII) 39 E por outro lado a mim na verdade parece - como de antigos filósofos duas sentenças tivessem existido, uma: desses que julgassem acontecer assim pelo destino todas as coisas, de modo que esse destino trouxesse a força da necessidade, sentença com a qual Demócrito, Heráclito, Empédocles, Aristóteles esteve<sup>(82)</sup> a outra: destes para os quais os movimentos voluntários das almas parecessem existir sem (depende de) destino algum - ter Crisipo, tal qual árbitro honorário, querido atingir um meio<sup>(83)</sup>; mas ele

---

certe id uerum non est; quod autem uerum non est, qui potest non falsum esse? aut, quod falsum non est, qui potest non uerum esse? Tenebitur <igitur> id, quod a Chrysippo defenditur, omnem enuntiationem aut ueram aut falsam esse; ratio ipsa coget et ex aeternitate quaedam esse uera, et ea non esse nexa causis aeternis, et a fati necessitate esse libera.

XVII 39 Ac mihi quidem uidetur, cum duae sententiae fuissent ueterum philosophorum, una eorum, qui censerent omnia ita fato fieri, ut id fatum uim necessitatis adferret, in qua sententia Democritus, Heraclitus, Empedocles, Aristoteles fuit, altera eorum, quibus uiderentur sine ullo fato esse animorum motus uoluntarii, Chrysippus tamquam arbiter honorarius medium ferire uoluisse, sed

se aproxima antes daqueles que querem libertos de uma necessidade os movimentos das almas; ora, enquanto ele se serve de suas palavras, cai em tais dificuldades, de modo a confirmar, contrangido, a necessidade do destino. 40 E isso, se (te) apraz, tal como seja, vejamos nos assentimentos de que na primeira oração tratei<sup>(84)</sup>. Com efeito, aqueles antigos, para os quais todas as coisas pareciam acontecer pelo destino, diziam ser tais (assentimentos) produzidos por força e necessidade. Os que entretanto deles dissentiam, liberavam do destino os assentimentos e negavam que, aplicado o destino aos assentimentos, a necessidade pudesse destes ser removida; e eles assim dissertavam: "Se todas as coisas acontecem pelo destino, todas as coisas acontecem por uma causa antecedente; e então se a tendência (é assim), aquelas coisas que seguem a tendência também (o são); logo, os assentimentos também; mas se a causa da tendência não está situada em nós, nem sequer a própria tendência está em nosso poder; se isso é assim, nem sequer aquelas coisas que são produzidas pela ten-

---

adplicat se ad eos potius, qui necessitate motus animorum libertos uolunt; dum autem uerbis utitur suis, delabatur in eas difficultates, ut necessitatem fati confirmet inuitus. 40 Atque hoc, si placet, quale sit, uideamus in adsensionibus, quas prima oratione tractaui. Eas enim ueteres illi, quibus omnia fato fieri uidebantur, ut effici et necessitate dicebant. Qui autem ab iis dissentiebant, fato adsensiones liberabant negabantque fato adsensionibus adhibito necessitatem ab his posse remoueri; iique ita disserebant: "Si omnia fato fiunt, omnia fiunt causa antecedente; et, si adpetitus, illa etiam, quae adpetitum secuntur, ergo etiam adsensiones; at, si causa adpetitus non est sita in nobis, ne ipse quidem adpetitus est in nostra potestate; quod si ita est, ne illa quidem, quae adpetitu efficiuntur, sunt sita in nobis; non sunt

dência estão situadas em nós; não há então nem assentimentos nem ações em nosso poder. Deduz-se daí que nem as louvações sejam justas, nem as vituperações, nem as honras, nem os suplícios". Como isso seja errôneo<sup>(85)</sup>, eles pensam que com probabilidade deve ser concluído que todas as coisas que acontecem não acontecem pelo destino.

XVIII) 41 Crisipo, entretanto, como não só desaprovasse a necessidade como também quisesse que nada ocorresse sem causas prepostas, distingue gêneros de causas, para tanto evitar a necessidade como conservar o destino. "Das causas" - diz ele - "umas são perfeitas e principais; outras, auxiliares e próximas. Eis porque quando dizemos que todas as coisas acontecem pelo destino a partir de causas antecedentes, não queremos que se entenda isto: a partir de causas perfeitas e principais, mas: a partir de causas auxiliares [antecedentes] e próximas." E deste modo, àquele ra-

---

igitur neque adensiones neque actiones in nostra potestate. Ex quo efficitur ut nec laudationes iustae sint, nec uituperationes, nec honores, nec supplicia". Quod cum uitiosum sit, probabiliter concludi putant non omnia fato fieri, quaecumque fiant.

XVIII 41 Chrysippus autem, cum et necessitatem improbaret et nihil uellet sine praepositis causis euenire, causarum genera distinguit, ut et necessitatem effugiat et retineat fatum. "Causarum enim" inquit "aliae sunt perfectae et principales, aliae adiuuantes et proximae. Quam ob rem, cum dicimus omnia fato fieri causis antecedentibus, non hoc intellegi uolumus: causis perfectis et principalibus, sed: causis adiuuantibus [antecedentibus] et proximis." Itaque illi rationi, quam paulo ante conclusi, sic occurrit:

ciocínio, que pouco antes concluí, ele se opõe assim: Se todas as coisas acontecem pelo destino, certamente tal se segue: que todas as coisas acontecem a partir de causas antepostas; mas em verdade não de causas principais e perfeitas, mas de auxiliares e próximas. Se estas mesmas não estão em nosso poder, não se segue que nem sequer a tendência esteja em nosso poder. Por outro lado, isso se seguiria, se disséssemos que todas as coisas acontecem a partir de causas perfeitas e principais, de maneira que, quando essas causas não estivessem em nosso poder, nem sequer aquela (a tendência) estaria em nosso poder. 42 Eis porque contra aqueles que assim introduzem o destino, como para ajuntar a necessidade, valerá tal argumentação; porém contra estes que não disserem perfeitas nem principais as causas antecedentes, (a argumentação) não terá valor. Quanto na verdade ao fato de que digam que os assentimentos aconteçam a partir de causas antepostas, isso, tal como seja, (Crisipo) considera fácil ser por ele explicado. Pois, conquanto não possa acontecer a não ser posto em movimento por uma representação<sup>(86)</sup>,

---

Si omnia fato fiant, sequi illud quidem, ut omnia causis fiant antepositis, uerum non principalibus causis et perfectis, sed adiuantibus et proximis. Quae si ipsae non sunt in nostra potestate, non sequitur ut ne adpetitus quidem sit in nostra potestate. At hoc sequeretur, si omnia perfectis et principalibus causis fieri diceremus, ut, cum eae causae non essent in nostra potestate, ne ille quidem esset in nostra potestate. 42 Quam ob rem, qui ita fatum introducunt, ut necessitatem adiungant, in eos ualebit illa conclusio; qui autem causas antecedentis non dicent perfectas neque principalis, in eos nihil ualebit. Quod enim dicantur adsensiones fieri causis antepositis, id quale sit, facile a se explicari putat. Nam quanquam adsensio non possit fieri nisi commota uiso,

todavia como tenha essa representação por causa próxima, não principal, um assentimento tem tal explicação, como Crisipo quer, conforme dissemos há pouco. Não que aquele (o assentimento) na verdade possa acontecer não excitado de fora por alguma força - é necessário, com efeito, que o assentimento seja posto em movimento por uma representação -, mas (Crisipo) volta ao seu cilindro e a sua turbina, que não podem, a não ser com um impulso, começar a se mover; porém quando isso chega a acontecer, ele considera, quanto ao mais, que tanto o cilindro é rolado como a turbina é girada pela natureza deles próprios.

XIX) 43 "Portanto" - diz ele - "como aquele que empurrou o cilindro lhe deu princípio de movimento porém não (lhe) deu rotação, assim aquela representação apresentada imprimirá certamente e mais ou menos gravará sua imagem em (nossa) alma, mas nosso assentimento estará em (nosso) poder, e, do mesmo modo que se disse do cilindro, impulsionado de fora, ele se moverá quanto ao

---

tamen, cum id uisum proximam causam habeat, non principalem, hanc habet rationem, ut Chrysippus uult, quam dudum diximus; non ut illa quidem fieri possit nulla ui extrinsecus excitata - necesse est enim adsensionem uiso commoueri -, sed reuertitur ad cylindrum et ad turbinem suum, quae moueri incipere nisi pulsa non possunt. Id autem cum accidit, suapte natura, quod superest, et cylindrum uolui et uersari turbinem putat.

XIX 43 "Vt igitur" inquit "qui protrusit cylindrum dedit ei principium motionis, uolubilitatem autem non dedit, sic uisum obiectum imprimet illud quidem et quasi signabit in animo suam speciem, sed adsensio nostra erit in potestate, eaque, quem ad modum in cylindro dictum est, extrinsecus pulsa, quod reliquum est, suapte ui et

resto por sua própria força e natureza. Por isso que, se alguma coisa se produzisse sem causa antecedente, seria falso que todas as coisas acontecem pelo destino; mas se a todas as coisas quaisquer que acontecem é verossímel que uma causa anteceda, que razão poderá ser aduzida para que não se reconheça que todas as coisas aconteçam pelo destino? Somente se entenda qual seja das causas a distinção e diferença." 44 Logo que essas coisas assim sejam explicadas por Crisipo, se aqueles que negam que os assentimentos aconteçam pelo destino reconhecem todavia que os mesmos não acontecem sem uma representação antecedente, outro (lhes) é o (tipo de) raciocínio; mas se eles concedem que as representações vêm antes e que os assentimentos todavia não acontecem pelo destino - porque não provoque (nosso) assentimento aquela causa próxima e suficiente -, vê (bem) que não estejam eles dizendo o mesmo. E Crisipo, então, ao não conceder que a causa próxima e suficiente do assentimento esteja posta na representação, tampouco concederá que essa causa seja necessária para o assentir, de maneira que, se todas as coisas acontecem pelo destino, todas aconteçam a partir de cau-

---

natura mouebitur. Quod si aliqua res efficeretur sine causa antecedente, falsum esset omnia fato fieri; sin omnibus, quaecumque fiunt, ueri simile est causam antecedere, quid adferri poterit, cur non omnia fato fieri fatendum sit? modo intellegatur, quae sit causarum distinctio ac dissimilitudo." 44 Haec cum ita sint a Chrysippo explicata, si illi, qui negant adsensiones fato fieri, fateantur tamen eas non sine uiso antecedente fieri, alia ratio est; sed si concedunt anteire uisa, nec tamen fato fieri adsensiones, quod proxima illa et continens causa non moueat adsensionem, uide ne idem dicant. Neque enim Chrysippus concedens adsensionis proximam et continentem causam esse in uiso positam, neque eam causam esse ad adsentiendum necessariam concedet, ut, si omnia fato fiant, omnia causis fiant antecedentibus et necessariis; itemque

sas antecedentes e necessárias; e igualmente aqueles que diferem disso, confessando que os assentimentos não acontecem sem a precedência das representações, dirão que, se todas as coisas acontecessem pelo destino deste modo - admitindo-se que nada acontecesse a não ser com a precedência de uma causa -, dever-se-ia confessar que todas as coisas acontecem pelo destino; daí é fácil de entender - por chegarem, desvendada e explicada de um e outro sua sentença, à mesma conclusão - que eles dissidem em palavras, não em conceito<sup>(87)</sup>. 45 E de modo geral, como esta seja a distinção: que em certos casos verdadeiramente se possa dizer, quando tais causas tenham precedido, não estar em nosso poder (impedir) que não ocorram aqueles (fatos) cujas causas tenham existido; porém em outros casos, sendo antecessas as causas, estar todavia em nosso poder que aquilo de outro modo ocorra - essa distinção uns e outros aprovam; mas uns julgam que em tais casos, quando as causas tenham antecedido, não esteja em nosso poder que de outro modo aqueles (fatos) ocorram, eles acontecem pelo desti-

---

illi, qui ab hoc dissentiunt, confitentes non fieri adensiones sine praecursione uisorum dicent, si omnia fato fierent eius modi, ut nihil fieret nisi praegressione causae, confitendum esse fato fieri omnia; ex quo facile intellectu est, quoniam utrique patefacta atque explicata sententia sua ad eundem exitum ueniant, uerbis eos, non re dissidere. 45 Omninoque, cum haec sit distinctio, ut quibusdam in rebus uere dici possit, cum hae causae antecessae sint, non esse in nostra potestate, quin illa eueniant, quorum causae fuerint; quibusdam autem in rebus causis antecessis in nostra tamen esse potestate, ut illud aliter eueniat: hanc distinctio-  
nem utrique adprobant, sed alteri censent, quibus in rebus, cum causae antecesserint, non sit in nostra potestate, ut aliter illa <sup>e</sup> eueniant, eas fato fieri; quae autem in nostra potestate sint,



no, porém as coisas que estejam em nosso poder, dessas o destino está afastado... (88).

XX) 46 Deste modo convém discutir esta causa, não (convém) procurar apoio a partir de átomos errantes e declinantes do trajeto.

"O átomo" - diz (Epicuro) - "declina." Primeiramente, por quê? Da parte de Demócrito eles tinham já uma outra certa força motriz de impulsão, que ele chama de golpe; da tua parte, Epicuro, de gravidade e peso. Qual é então na natureza a nova causa que decline o átomo? Ou acaso sorteiam-se entre si: aquele que decline, aquele que não? Ou por que declinariam num intervalo muito pequeno, não num maior? Ou por que declinariam num só muito pequeno (intervalo), (e) não declinariam em dois, ou três? Isso na verdade é optar, não discutir. 47 Pois nem dizes que o átomo se desloca e declina impulsionado de fora; nem que, naquele vazio pelo qual o átomo é transportado, tenha havido qualquer coisa de causa para que ele não fosse transportado em linha reta, nem que aconteceu algo de mutação no próprio

---

ab iis fatum abesse...

XX 46 Hoc modo hanc causam disceptari oportet, non ab atomis errantibus et de via declinantibus petere praesidium. "Declinat" inquit "atomus." Primum cur? Aliam enim quandam vim motus habebant a Democrito impulsione, quam plagam ille appellat, a te, Epicure, gravitatis et ponderis. Quae ergo nova causa in natura est, quae declinet atomum? Aut num sortiuntur inter se quae declinet, quae non? Aut cur minimo declinent intervallo, maiore non? Aut cur declinent uno minimo, non declinent duobus aut tribus? Optare hoc quidem est, non disputare. 47 Nam neque extrinsecus impulsam atomum loco moveri et declinare dicis, neque in illo inani, per quod feratur atomus, quicquam fuisse causae, cur ea non e regione ferretur, nec in ipsa atomo mutationis aliquid factum est, quam ob rem naturalem mo-

átomo para que assim ele não conservasse o movimento natural de seu peso.

Assim, embora (Epicuro) não houvesse trazido causa alguma que produzisse essa declinação, parece-lhe todavia dizer algo de importante, ainda que diga aquilo que as mentes de todos desprezem e rejeitem. 48 Em verdade, ninguém me parece mais confirmar não só o destino mas também a necessidade e força de todas as coisas, e (ninguém me parece mais) ter suprimido os movimentos voluntários da alma, que este (Epicuro), que reconhece que não teria podido de outro modo resistir ao destino, se não houvesse recorrido a essas inventadas declinações. Pois ainda que os átomos existissem - os quais de nenhum modo me pode ser provado que verdadeiramente existem -, todavia nunca se explicariam essas declinações. Com efeito, se aos átomos foi pela necessidade da natureza atribuído que sejam transportados pela gravidade - porque é necessário que todo peso, coisa nenhuma impedindo, se movimente -, também a certos átomos ou, se (os epicuristas) querem, a todos, conforme a natureza, tal é necessário: que eles declinem... (89).

- . -

---

tum sui ponderis non teneret. Ita cum attulisset nullam causam, quae istam declinationem efficeret, tamen aliquid sibi dicere uideatur, cum id dicat, quod omnium mentes aspernentur ac respuant. 48 Nec uero quisquam magis confirmare mihi uidetur non modo fatum, uerum etiam necessitatem et uim omnium rerum, sustulisseque motus animi uoluntarios, quam hic, qui aliter obsistere fato fatetur se non potuisse, nisi ad has commenticias declinationes confugisset. Nam, ut essent atomi, quas quidem esse mihi probari nullo modo potest, tamen declinationes istae numquam explicarentur. Nam si atomis, ut grauitate ferantur, tributum est necessitate naturae, quod omne pondus nulla re inpediente moueatur et feratur necesse est, illud quoque necesse est, declinare, quibusdam atomis uel, si uolunt, omnibus naturaliter...

FRAGMENTOS (90)

I

Gélio, (fragmento) das Noites áticas VII(VI),2,15<sup>(91)</sup>.

E assim Marco Cícero no livro que compôs Sobre o destino, quando disse que essa questão era muito obscura e intrincada, que Crisipo, também filósofo, não havia tido bom êxito nela, (disse) com estas palavras: Crisipo, agitando-se e laborando então para que explique deste modo tanto acontecerem pelo destino todas as coisas como estar algo em nós (em nosso poder), fica embaraçado.

II

Sérvio, Acerca da Eneida de Virgílio III,376<sup>(92)</sup>.

E (o deus) faz rolar as sortes: definição do destino segundo Túlio, que diz: O destino é a conexão das coisas entre si através da eternidade, mantendo-se alternativamente, que varia pela sua ordem e lei, de tal modo porém que a própria variedade possua a eternidade.

---

FRAGMENTA

I

GELLIUS noctium Atticarum VII(VI),2,15:

Itaque M.Cicero in libro, quem de Fato conscripsit, cum quaestionem istam diceret obscurissimam esse et implicatissimam, Chrysippum, quoque philosophum non expedisse se in ea <ait> his uerbis: Chrysippus aestuans laboransque, quonam hoc modo explicet et fato omnia fieri et esse aliquid in nobis intricatur.

II

SERVIUS ad Verg. Aen. III,376:

Voluitque uices: definitio fati secundum Tullium, qui ait: fatum est conexio rerum per aeternitatem se inuicem tenens, quae suo ordine et lege uariatur, ita tamen ut ipsa uarietas habeat aeternitatem.

III

Agostinho, A cidade de Deus V,8.

Também dão apoio a esta sentença aqueles versos de Homero (cf. Epistolae, 107,9, de Sêneca), que Cícero verte para o latim:

As mentes dos homens são tais como a luz com a qual o  
próprio pai  
Júpiter iluminou as fecundas terras (93).

Nem nesta questão a sentença poética teria autoridade; mas porque (Cícero) diz que os estóicos, reivindicando a força do destino, costumam apropriar-se desses versos de Homero, não se trata da opinião daquele poeta, mas da desses filósofos, visto que através desses versos que levam a uma discussão que eles têm sobre o destino, muito abertamente é declarado o que eles sentem que é o destino, porque proclamam Júpiter, a quem consideram o sumo deus, do qual dizem pender a conexão dos destinos.

---

AUGUSTINUS de Ciuitate Dei V,8:

Illi quoque uersus Homericí huic sententiae (sc.Senecae epist. 107, 9) suffragantur, quos Cícero in Latinum uertit:

Tales sunt hominum mentes, quali pater ipse  
Iuppiter auctiferas lustrauit lumine terras.

Nec in hac quaestione auctoritatem haberet poetica sententia: sed quoniam Stoicos dicit uim fati asserentes istos ex Homero uersus solere usurpare, non de illius poetae, sed de istorum philosophorum opinione tractatur, cum per istos uersus, quos disputationi adhibent, quam de fato habent, quid sentiant esse factum apertissime declaratur, quoniam Iouem appellant, quem summum deum putant, a quo connexionem dicunt pendere fatorum.

IV

Agostinho, A cidade de Deus V,2<sup>(94)</sup>.

V

Macróbio, Saturnais III,16,3<sup>(95)</sup>.

E para que o poeta não seja testemunha de menor valor, ouve, segundo afirma Cícero, em qual honra tenha estado este peixe junto a Públio Cipião, aquele de África e Numância. Estas são no diálogo Sobre o destino as palavras de Cícero: Pois como Cipião estivesse em sua casa em Lavérnio e juntamente com Pôncio, foi trazido por acaso a Cipião um esturjão, que muito raramente se apanha, mas é peixe, como dizem, sobremaneira fino. Como pois Cipião houvesse convidado a um ou dois daqueles que tinham vindo para saudá-lo, e parecesse ainda estar para convidar a muitos, Pôncio (lhe) disse ao ouvido: "Cipião, vê o que fazes; esse esturjão é de poucos homens".

---

IV

AUGUSTINUS de Ciuitate Dei V,2.

V

MACROBIUS Saturnalia III,16,3:

Et ne uilior sit testis poeta, accipite assertore Cicerone in quo honore fuerit hic piscis apud P.Scipionem Africanum illum et Numantium. Haec sunt in dialogo de Fato uerba Ciceronis: nam cum esset apud se ad Lauernium Scipio unaque Pontius, adlatus est forte Scipioni acipenser, qui admodum raro capitur sed est piscis, ut ferunt, in primis nobilis. Cum autem Scipio unum et alterum ex iis qui eum salutatum uenerant inuitauisset pluresque etiam inuitaturus uideretur, in aurem Pontius: "Scipio, inquit, uide quid agas: acipenser iste paucorum hominum est".

VI

Nônio, p.35<sup>(96)</sup>.

Diminuir um dito é não restringir nem elogiar excessivamente.....

Cícero (nos tratados) [Sobre o destino e] Sobre os limites dos bens e dos males, livro IV, (diz): Com o esplendor da virtude diminuí a penetração de nossas almas.

---

VI

NONIUS, p.35:

Praestringere dictum est non ualde stringere et perlaudare.....

Cicero [de fato et] de finibus bonorum et malorum lib.IV aciem animorum nostrorum uirtutis splendore praestringitis.

NOTAS DA TRADUÇÃO

(1) Textos utilizados para a tradução: Cicéron, Traité du destin (texte établi et traduit par Albert Yon). Paris, Belles Lettres, 1950. M.Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia, fasc. 46 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum). Stutgardiae in aedibus B.G. Teubneri MCMLXV.

O texto original, em latim, que se publica aqui é o estabelecido por Albert Yon. Palavras que não constam no original, nem estejam implícitas nos termos latinos, aparecem entre parênteses em nossa tradução portuguesa.

O De fato não chegou inteiro até os dias atuais. O texto - que já se inicia com um frase incompleta - vai apresentar um colóquio entre Cícero e seu discípulo Hírcio (Aulo Hírcio, tenente de César, cônsul de Roma em 43a.C., conforme P. Mackendrick, The Philosophical Books of Cicero, p.199; a este Hírcio atribui-se - de acordo com Suetônio, Diuus Iulius, LVI, 1 - a autoria do último livro do De bello Gallico). Mas a fala de Hírcio é pouca, pois Cícero segue no De fato o mesmo método empregado na composição das Tusculanae disputationes, desenvolvendo os temas quase sem recorrer a diálogos de personagens.

Segundo Octave Hamelin (Sur le De fato, p.17), a frase incompleta que inicia o tratado devia significar mais ou menos isto: "Devemos primeiro examinar a questão da responsabilidade, questão que pertence a uma certa ordem de problemas que designamos, em razão de esta parte da filosofia relacionar-se com os costumes, ἦθος em grego, pela expressão 'de moribus'".

(2) Conforme M.O. Liscu, Étude sur la langue de la philosophie morale chez Cicéron, pp.13-14. Cícero criou o adjetivo "moralis" a partir do substantivo "mos", por analogia com o adjetivo grego ἠθικός, de ἦθος (=costume, uso). Não se encontra esta palavra "moralis" antes de Cícero.

A questão do destino interessa à moral, porque envolve o problema da responsabilidade.

(3) "Vis ratioque" = o sentido e a teoria (cf. O. Hamelin, op.cit., p.17).

(4) Axiomas. (Os ἀξιιώματα indicam aqui as proposições enunciativas, verdadeiras ou falsas. Cf. O. Hamelin, ibid.)

(5) Dos possíveis. (Cf.: notas 6 e 7, pp.125-6.)

(6) "Totaque est λογική", "(a questão) é toda a lógica". O estudo das proposições contraditórias, mais adiante, em VI, 12 ss., e o do encadeamento causal das coisas, em X, 20 ss., são questões relacionadas com a lógica.

(7) Em "Cicéron et les parties de la philosophie", R.E.L., XLIX, p. 126, Pierre Boyancé indica um problema: a ligação com o De diuinatione faz crer que o De fato diz respeito mais à física, mas

este prefácio liga-o à lógica.

Na questão do destino, conforme observa Octave Hamelin (Sur le De Fato, p.18), discute-se a regra dos contraditórios, fundamento da lógica. Por isso Cícero relaciona a questão com a lógica.

(8) Em De natura deorum, analisa-se se aos deuses é possível o conhecimento do futuro, ou se o homem tem responsabilidade moral pe- seus próprios atos; confirmando-se a primeira hipótese, então tudo já é determinado e acontecerá como deve acontecer e não de outra maneira; confirmando-se porém a segunda, o homem é livre para fazer o que lhe aprouver. Em De diuinatione, demonstra-se que são errôneas as idéias estóicas das adivinhações, sejam estas adivi- nhações feitas por meio de oráculos, presságios ou sonhos. O pro- blema agora, com o tratado De fato, fica sendo mais focalizado so- bre o destino, no sentido de ter ou não o homem poder para deter- minar o seu próprio destino; na definição do livre-arbítrio; e no estabelecimento da causa que justifique esses conceitos todos. O autor vincula novamente as três obras, como fizera em De diuina- tione II,1 ( nota 52, pp.74-5). No De natura deorum e no De diui- natione cada interlocutor expõe uma doutrina. No De fato o método de composição é diferente: a forma dialogal reduz-se apenas à con- versação inicial, como um artifício literário, uma "preparação de cena".

O acaso de que fala o autor ("casus quidam") podem ser os aconte- cimentos políticos - indicados no parágrafo seguinte -, que lhe tomavam a atenção.

(9) Casa de campo de Putéolos (atualmente Pozzuoli, na Itália me- ridional). Pertencia a Cícero.

(10) "Isdem in locis", literalmente: "nos mesmos locais". Tradu- zimos pelo singular, que dá neste caso, em português, o sentido exato de "lá mesmo", "em Puteolano", do texto original.

(11) "Hirtiusque noster": o pronome "noster" está aí com um senti- do especial, preservado na tradução, de "nosso querido", "do nosso grupo".

Sobre Hircio, ver acima a nota 1.

(12) "Vir nobis amicissimus et his studiis, in quibus nos a pueri- tia uiximus, deditus." Cícero usa a primeira pessoa do plural ("no- bis", "nos uiximus"), mas referindo-se a si mesmo. Em tais casos, nesta tradução, por clareza e para uniformizar, usamos a primeira pessoa do singular. Quanto à expressão "his studiis", note-se que Cícero usa o demonstrativo "his" para indicar os estudos aos quais ele se dedicara: a retórica.

(13) César (Júlio César) foi assassinado em pleno senado, no dia dos idos de março (15 de março) de 44a.C. Suetônio (Diuus Iulius, 82) narra com pormenores o acontecimento: "Assidentem conspirati specie officii circumsteterunt, ilicoque Cimber Tillius, qui primas partes susceperat, quasi aliquid rogaturus propius accessit renuen-



tique et gestu in aliud tempus differenti ab utroque umero togam adprehendit; deinde clamantem 'Ista quidem uis est!' alter e Cascais auersum uulnerat paulum infra iugulum. Caesar Cascae brachium arreptum graphio traiecit conatusque prosilire alio uulnere tradatus est; utque animaduertit undique se strictis pugionibus peti, toga caput obuoluit, simul sinistra manu sinum ad ima crura deduxit, quo hostius caderet etiam inferiore corporis parte uelata. Atque ita tribus et uiginti plagis confossus est, uno modo ad primum ictum gemitu sine uoce edito, etsi tradiderunt quidam Marco Bruto irruenti dixisse 'Καὶ οὐ τέκνον;' " ("Os conspiradores rodearam, com pretexto de obrigação, (César) que se assentava, e imediatamente Cimbro Fílio, que se havia encarregado dos primeiros papéis, aproximou-se mais perto, como se fosse solicitar algo, e, com um gesto desrespeitoso e diferente de outro doutro tempo, agarrou(-lhe) de ambos os lados dos ombros a toga; em seguida, ao (a César) que clamava 'Esta é na verdade uma violência!' um dos Cascas (lhe) fere as costas um pouco abaixo do pescoço. Com um estilete César atravessou o braço agarrado de Casca, e, tendo-se esforçado para correr, foi trespassado por outra ferida - e ele notou que de todos os lados era atacado por punhais desembainhados, (e) com a toga envolveu a cabeça, (e) ao mesmo tempo com a mão esquerda conduziu para baixo das pernas a prega (da toga), a fim de que caísse mais inimigamente ainda, com a parte inferior do corpo velada. E assim foi varado por vinte e três golpes, tendo emitido um gemido apenas, ao primeiro golpe, sem uma palavra; entretanto contaram alguns que ele teria dito a Marco Bruto, que se precipitava: 'Também tu, filho?'").

O De fato foi redigido após a morte de César, no mesmo ano de 44 a.C., entre maio e junho (cf. nota 64, pp.95-96).

(14) "Idque et saepe alias et quodam liberiore, quam solebat, et magis uacuo ab interuentoribus die." Para traduzir bem este trecho, deve-se subentender "fecimus" ("fizemos"): "Idque (fecimus) et..." (cf. O.Hamelin, op.cit., p.18).

(15) "Cum ad me ille uenisset", literalmente: "como ele a mim tivesse vindo". Traduzimos "ad me" por "a minha casa", para dar o sentido exato do original.

(16) "De pace et de otio." Este "otium" latino relaciona-se com a σχολή grega, no sentido de tempo vago, de lazer, apropriado para uma ocupação intelectual: para os estudos, para a filosofia.

(17) "Quod nos sequimur." Cícero segue a nova Academia, que ele defende em Academica priora II,3. (Ver: p.41.)

(18) "Et tuorum omnium simile." Na tradução, atendemos à regência portuguesa: em latim "similis, simile" pode reger genitivo de relação, como neste trecho "tuorum omnium simile"; em português, "semelhante" rege complemento com "a" ou "em".

(19) "Atque hanc Academicorum contra propositum disputandi consuetudinem indicant te suscepisse Tusculanae disputationes, ponere aliquid, ad quod audiam, si tibi non est molestum, uolo." Cícero seguirá aqui, no De fato, o mesmo método que empregou em Tusculanae disputationes, onde, apresentada uma proposição, ele discorria sobre ela, sem recorrer a diálogos.

(20) Conforme Albert Von (op.cit., p.LIX), o texto original está com uma lacuna provavelmente grande entre o final deste e o início do capítulo seguinte.

(21) "Vt in Antipatro poeta." Sempre em seu dia natalício o poeta Antípatro tinha um acesso de febre. Estando ele já idoso, tal acesso o matou, justamente no fatídico dia de aniversário. Cf. Valério Máximo (Valerii Maximi liber I, VIII, 16): "Et poeta Antipater Sidonius, omnibus annis uno tantummodo die, quo genitus erat, febris implicabatur. Cumque ad ultimam aetatem peruenisset, natali suo certo illo circuito morbi consumptus est" ("E o poeta Antípatro Sidônio, a cada ano, somente num único dia - aquele em que fora gerado era envolvido por febre. E como tivesse chegado à velhice, foi morto no seu determinado dia de aniversário, por aquele envolvimento da doença").

Não se confunda este Antípatro de Sido (Antipater Sidonius), do século IIa.C., com Antípatro de Tessalônica, poeta do século Ia.C., nem com o filósofo estóico Antípatro de Tarso.

(22) "Vt in brumali die natis." Conforme Albert Von (op.cit., p.31), trata-se de alusão a crenças astrológicas.

Lembremos aqui que o solstício de inverno ("dies brumalis"), para o hemisfério norte, ocorre entre 21 e 22 de dezembro, com o Sol sobre o trópico de Capricórnio. Ocorre então o dia mais curto ("bruma") do ano. A astrologia antiga atribuía um destino especial aos nascidos durante o solstício de inverno.

Cícero admite alguma influência da natureza: no crescimento das plantas, na ocorrência das marés etc. É porque tais fenômenos podem ser provados e cientificamente validados. Em De diuinatione II, 14, lê-se: "Vt enim iam sit aliqua in natura rerum cognatio, quam esse concedo. Multa enim Stoici colligunt. Nam et musculorum iecuscula bruma dicuntur augeri, et puleium aridum florescere brumali ipso die..." ("Que na verdade já haja na natureza das coisas alguma conexão natural, concedo que haja. Com efeito, os estóicos colhem muitos (exemplos). Dizem pois que tanto os pequenos fígados dos ratinhos se amplificam no solstício de inverno, como o árido poejo floresce no próprio dia do solstício de inverno..."). O que Cícero não admite, conforme se verá mais adiante (De fato IV, 7-8), é que essa influência da natureza conduza à fatalidade.

(23) "Vt in simul aegrotantibus fratribus." Em Santo Agostinho, De ciuitate Dei V, 2, lê-se o seguinte: "Cicero dicit Hippocratem, nobilissimum medicum, scriptum reliquisse quosdam fratres, cum simul aegrotare coepissent et eorum morbus eodem tempore ingrauesceret, eodem leuaretur, geminos suspicatum, quos Posidonius Stoicus,

multum astrologiae deditus, eadem constitutione astrorum natos eademque conceptos solebat asserere. Ita quod medicus pertinere credebat ad simillimam temperiem ualetudinis, hoc philosophus astrologus ad uim constitutionemque siderum, quae fuerat quo tempore concepti natiue sunt. In hac causa multo est acceptabilior et de proximo credibilior coniectura medicinalis: quoniam parentes ut erant corpore effecti, dum concumberent, ita primordia conceptorum affici potuerunt, ut consecutis ex materno corpore prioribus incrementis pars ualetudinis nascerentur; deinde in una domo eisdem alimentis nutriti, ubi aerem et loci positionem et uim aquarum plurimum ualere ad corpus uel bene uel male afficiendum, medicina testatur, eisdem etiam exercitationibus assuefacti tam similia corpora gererent, ut etiam ad aegrotandum uno tempore eisdem causis similiter mouerentur". ("Cícero diz que Hipócrates, médico famosíssimo, deixou escrito que certos irmãos - como começassem a adoecer simultaneamente, e a doença deles ao mesmo tempo se agravasse e ao mesmo tempo diminuisse - suspeitaram (que eram) gêmeos. O estóico Posidônio, muito dado à astrologia, costumava afirmar que esses (irmãos) tinham nascido sob uma mesma constituição dos astros, e sob uma mesma concebidos. Assim, o que o médico cria relacionar-se à semelhante combinação de estado de saúde, isso o filósofo astrólogo (atribuía) à força e constituição dos astros havida no tempo em que eles foram concebidos e nasceram. Nessa causa é muito mais aceitável e mais crível a conjetura medicinal quanto ao parentesco: porque os pais haviam sido afetados no corpo, enquanto copulassem, assim os primórdios de concepções (de ambos os bebês) puderam ser afetados, para que nascessem com iguais incrementos de estado de saúde obtidos antes, a partir do materno corpo; além disso, em uma só casa, com os mesmos alimentos foram nutridos - e nesse ponto a medicina atesta que o ar e a posição do local e a força das águas muitíssimo vale para afetar ou bem ou mal o corpo -; com aqueles mesmos exercícios também acostumados: (daí) tao semelhantes corpos gerassem, de modo que fossem levados a adoecer semelhantemente, a um só tempo, pelas mesmas causas.") Segundo informa Albert Yon (op.cit., "appendice", p.30), Santo Agostinho lera tal história na parte perdida do De fato.

(24) "Naturae contagio ualet." De acordo com o estoicismo grego, tais são as influências que os seres exercem entre si: atrativa, denominada συμπάθεια (simpatia); repulsiva, denominada ἀντιπάθεια (antipatia). A expressão que Cícero usa "naturae contagio" indica relação dos fenômenos naturais entre si (em grego: συμπάθεια ).

Sobre as referências à urina e às unhas ("ut in urina, ut in unguibus"). tais coisas serviam evidentemente como matéria de conjetura a astrólogos e adivinhos (cf. notas das traduções de A.Yon, p.31; M.J.Mangeart, p.456; A.J.Cappelletti, p.95 - obras relacionadas na bibliografia, pp.348-9).

(25) "Vt in illo naufrago." Trata-se de um homem a quem os oráculos haviam predito que morreria sob fortes ondas marítimas, e, escapando ele a muitos perigos, aconteceu-lhe no entanto morrer afogado num riacho (cf. A.Yon, op.cit., p.31; M.J.Mangeart, Traité du

destin., trad., p.457).

Para Posidônio, vê-se aí a ação inexorável da fatalidade; para Cícero, apenas uma obra do acaso.

(26) "Vt in Icadio." "Icádio", "Icádion" ou "Icadião", cujo acidente Cícero conta mais adiante (III,6), era uma pirata que, tendo escapado a inúmeros perigos no mar, acabou morrendo em terra, surpreendido durante o sono, pelo desabamento de uma caverna (cf. A.Yon, op.cit., p.31).

Em Sexto Pompeio Festo (De significatione uerborum,IX) consta: "Icadion, nomen saeuissimi piratae" ("Icádio, nome de um pirata muito cruel").

(27) "Vt in Daphita." Dáfitas, nome de um filósofo sofista (ver adiante a nota 29).

(28) "Quaedam etiam Posidonius - pace magistri dixerim - comminisci uidetur: sunt quidem absurda." Posidônio (aprox. 135-50a.C.), filósofo estoíco, foi mestre de Cícero, conforme se lê em De natura deorum I,3: "Quod et orationes declarant, refertae philosophorum sententis et doctissimorum hominum familiaritates, quibus semper domus nostra floruit, et principes illi, Diodotus, Philo, Antiochus, Posidonius, a quibus instituti sumus" ("O que tanto atestam as (minhas) orações repletas de sentenças filosóficas, como também as (minhas) familiaridades com os mais doutos homens, com os quais sempre nossa casa floriu, e também aqueles nobres: Diódoto, Filo, Antíoco, Posidônio, pelos quais fomos instruídos"). Agora, no De fato, Cícero atribui ao acaso ou à imaginação de Posidônio tudo o que este filósofo relaciona com a fatalidade.

(29) "Ex hocne equo, qui, cum equus non esset, nomen habebat alienum?" Quer dizer: de algo que de cavalo mesmo só tinha o nome. Conforme conta Valério Máximo, Dáfitas era um filósofo sofista que certa vez foi a Delfos consultar Apolo. A fim de ridicularizar o deus, Dáfitas, que jamais tivera um cavalo, perguntou se acharia aquele que perdera. E o oráculo do deus foi que Dáfitas não só acharia o cavalo como morreria ao cair de cima do mesmo. Rindo de tal previsão, o filósofo encontrou-se, em seu caminho de volta, com o rei Átalo, que lhe suportara muitas vezes as injúrias. Por ordem desse rei, Dáfitas foi então jogado do alto de um rochedo denominado "Cavalo", e sofreu morte instantânea. Tal lhe foi o castigo por ter rido de um deus. Cf. Valerii Maximi I,VII,8: "Hic cum eius studii esset, cuius professores sophistae uocantur, ineptae et mordacis opinionationis, Apollinem Delphi irridenti causa consuluit, an equum inuenire posset, cum omnino nullum habuisset. Cuius ex oraculo reddita uox est inuenturum equum sed ut eo proturbatus periret. Inde cum iocabundus, quasi delusa sacrarum sortium fide, reuenteretur, incidit in regem Attalum saepenumero a se contumeliosis dictis absentem lacessitum eiusque iussu saxo, cui nomen erat Equi, praecipitatus ad deos usque cauillandos dementis animi iusta supplicia pependit". ("Este (Dáfitas), como fosse daquela doutrina cujos professores se chamam sofistas, de inepta e mordaz

opinião, consultou, por zombaria, Apolo de Delfos, para saber se poderia encontrar (seu) cavalo, ainda que nunca tivesse possuído algum. Da parte desse oráculo foi respondido que o cavalo haveria de ser encontrado, mas que (Dáfitas), derrubado dele, pereceria. Como voltasse de lá gracejante, por assim dizer, com a enganada confiança das predições sagradas, encontrou por acaso o rei Átalo, que, estando ausente, repetidas vezes fora por ele prejudicado com ditos injuriosos; e por ordem desse (rei), de um rochedo que tinha o nome de Cavalo foi precipitado, (e) por zombar dos deuses pagou bem os justos suplícios de um espírito demente.")

(30) "Aut Philippus hasne in capulo quadrigulas uitare monebatur? quasi uero capulo sit occisus." Conforme ainda Valério Máximo, Filipe, rei da Macedônia foi avisado, pelo oráculo, a evitar os golpes da "quadriga". Proibiu então, em todos os seus domínios, esse tipo de carro - e ainda nunca mais entrou numa região da Beócia chamada Quadriga. Precauções inúteis: com uma espada em cujo punho havia o desenho de uma quadriga, Pausânias o matou. Cf. Valerii Maximi I, VIII, 9: "Eodem oraculo Macedonum rex Philippus admonitus ut a quadrigae uiolentia salutem suam custodiret, toto regno disiungi currus iussit, eumque locum, qui in Beotia Quadriga uocatur, semper uitauit. Nec tamen denuntiatum periculi genus effugit; nam Pausanias in capulo gladii, quo eum occidit, quadrigam habuit caelatam". ("Pelo mesmo oráculo, Filipe, rei dos macedônios, aconselhado a proteger da violência de uma quadriga a própria saúde, ordenou que em todo o (seu) reino fossem os carros desatrelados, e sempre evitou aquele local que na Beócia se chama Quadriga. Todavia não escapou ao anunciado tipo de perigo, pois no punho do gládio com o qual o matou, Pausânias tinha uma quadriga cinzelada.")

(31) Cf. nota 25, acima.

(32) Cf. nota 26, acima.

(33) "Sed Posidonius, sicut aequum est, cum bona gratia dimittamus, ad Chrysippi laqueos reuertamur." Crisipo (aprox. 280-208 a.C.), filósofo representante do estoicismo grego, é mencionado aqui pela primeira vez no texto do De fato que chegou aos nossos dias; mas, considerando-se a frase "ad Chrysippi laqueos reuertamur", deve ter sido mencionado antes, nas partes hoje lacunosas. Em De natura deorum I, 15, Cícero já no-lo apresenta como o mais sutil dos estóicos: "Iam uero Chrysippus, qui Stoicorum somniorum uaferrimus habetur interpret..." ("Agora então Crisipo, que é tido como o mais sutil intérprete dos sonhos estóicos..."). Como estóico, Crisipo aceitava a idéia de um destino, limitando-lhe no entanto a influência apenas aos efeitos para os quais uma razão suficiente pudesse ser encontrada na natureza. As causas, para ele, podiam ser ou físicas e necessárias, ou livres e independentes. (Veja-se "Le destin et la liberté" em Émile Bréhier, Chrysippe - la vie et les oeuvres, pp.189-96.) Ver-se-á mais adiante (De fato XVII, 41-XIX, 43) como Crisipo conciliava duas idéias à primeira vista contraditórias em sua filosofia: a da fatalidade com a da liberdade.

(34) "De ipsa contagione rerum." Cf., acima, a nota 24.

(35) "Inter locorum naturas quantum intersit uideamus; alios esse salubris, alios pestilentis; in aliis pituitosos et quasi redundantis, in aliis exsiccatos atque aridos; multaue sunt alia, quae inter locum et locum plurimum differant." Para traduzir literalmente, devemos subentender no texto latino algumas palavras: "...(inter) alios (locos) esse (naturae) salubris, (inter) alios pestilentis; in aliis (inter) pituitosos et quasi (naturae) redundantis, in aliis (inter) exsiccatos atque aridos...". Assim o trecho pode ter esta tradução literal: "Entre as naturezas dos lugares vemos quanto haja em diferença: ser de (natureza) salubre entre uns (lugares), de pestilenta entre outros; em alguns, entre (lugares) úmidos e quase de (natureza) abundante em líquido, em alguns outros, entre (lugares) secos e áridos; e muitas outras coisas existem que entre um lugar e outro grandemente diferam".

(36) Os filósofos citados foram chefes de escolas filosóficas: Zenão de Cício (séculos IV e IIIa.C.), fundador do estoicismo; Arcésilas (cf. nota 23, p.37), fundador da nova Academia; Teofrasto (aprox.372-287a.C.), diretor do Liceu, em sucessão a Aristóteles.

(37) "Neque crassum, ut Nemea potius quam Isthmo uictoriam petat." Cícero usa, por antonomásia, "Isthmo", em vez de "Isthmo Corinthi". No Istmo de Corinto, a cada dois anos, ocorriam os jogos ístmicos; em Neméia, região da Argólida (Grécia antiga), ocorriam, também de dois em dois anos, os jogos nemeus.

(38) "Vt in porticu Pompei potius quam in Campo ambulemus?" Antonomásia: "in Campo", em vez de "in Campo Martis". O Campo de Marte situava-se numa planície ao norte de Roma, entre os Montes Capitolinos e o rio Tibre. Quanto ao Pórtico de Pompeu, era uma galeria coberta, destinada à passagem de pessoas. Desse Pórtico, Propércio dá-nos esta descrição:

"Scilicet umbrosis sordet Pompeia columnis  
Porticus, aulaeis nobilis Attalicis".

("Sem dúvida é sujo o Pórtico de Pompeu, com (suas) colunas umbrosas (e) (seus) famosos tapetes de Átalo" - Elegia II,32,11-12.)

(39) "Vt igitur ad quasdam res natura loci pertinet aliquid, ad quasdam autem nihil, sic astrorum adfectio ualeat, si uis, ad quasdam res, ad omnis certe non ualebit." Cf., acima, a nota 22.

(40) "Propter causas naturalis et antecedentis" (edição Teubneriana); "propter causas naturalis et antecedentes" (edição Les Belles Lettres). Para a nossa tradução portuguesa, seguimos os códigos A e V, que, conforme indicam os aparatos críticos das edições acima, registram "naturales et antecedentes".

(41) "Quae quamque rem res consequatur." Mais literalmente, pode-se traduzir "qual coisa se siga a alguma outra", ou seja, "(esse que assim pensa) não percebe o que é uma consequência".

(42) Conforme D.Laertius (De clarorum philosophorum vitis, lib.II, cap.XI), Estilpão foi um filósofo da escola de Mégara e viveu no século IV a.C.

(43) O fato ocorrido entre Sócrates e o fisionomista Zópiro será contado também por Alexandre de Afrodise (cf. Traité du destin, éd.P.Thillet, p.11).

Conforme D.Laertius (op.cit., II,105), Zópiro era um escravo trácio, discípulo de Sócrates.

Ainda sobre Zópiro, Cícero já havia contado a mesma história em Tusculanae disputationes IV,36: "Qui autem natura dicuntur iracundi aut misericordes aut invidi aut tale quid ii sunt constituti quasi mala valetudine animi, sanabiles tamen, ut Socrates dicitur. Cum multa in conuentu uitia collegisset in eum Zopyrus, qui se naturam cuiusque ex forma perspicere profitebatur, derisus est a ceteris, qui illa in Socrate uitia non agnoscerent, ab ipso autem Socrate subleuatus, cum illa sibi insita, sed ratione a se delecta diceret". ("Dizem que aqueles por natureza iracundos ou misericordiosos ou invejosos são constituídos como por enfermidade da alma, todavia curáveis, como se diz de Sócrates. Como, numa assembléia, Zópiro, que se gabava de perceber a natureza de alguém a partir da aparência exterior, houvesse a este (Sócrates) atribuído muitos vícios, foi objeto do riso dos demais, que não reconheciam em Sócrates aqueles vícios - porém foi socorrido pelo próprio Sócrates, quando (este) declarou que aqueles (vícios) em si foram inseridos mas de si expulsos pela razão.")

(44) "Quod iugula concaua non haberet." "Iugula concaua" é neutro plural, complemento de "haberet". Conforme O.Hamelin (op.cit., p.23) e A.Yon (op.cit., p.33), são as covinhas ou pequenas concavidades de cada lado da base do pescoço, logo acima da clavícula.

(45) "In quo Alcibiades cachinnum dicitur sustulisse." O gracejo ciceroniano é despropositado a um texto filosófico; é também mal-doso: induz o leitor a imaginar algum desvio sexual em Sócrates. A propósito de Alcibiades e Sócrates, pode-se ler, em Platão, que Alcibiades, adorado, desejava ter Sócrates como amante, mas viu-se obrigado a desistir desse projeto e a reconhecer a grande virtude do filósofo (cf. Banquet, 212e, éd.L.Robin).

(46) "Quae tolluntur omnia, si uis et natura fati ex diuinationis ratione firmabitur." Assim como no De diuinatione, também agora no De fato Cícero se mostra contra a adivinhação. Mas no De legibus, por motivo político, mostrara-se favorável a ela. (Cf.: nota 51, p.74.)

(47) Conforme O.Hamelin, op.cit., p.98, os "θεωρήματα" são dados provenientes da experiência ou de proposições anteriormente demonstradas; não são exatamente fatos, mas sim idéias deduzidas na maioria das vezes do encadeamento dos fenômenos.

Cícero registra sua tradução do grego: "Percepta appello, quae dicuntur Graece θεωρήματα". "Percepta", neutro plural, é particípio de "percipio": de "capio", "pegar", "captar", e "per", que dá o sentido de "inteiramente". Como substantivo abstrato, "percepta" traduz então a idéia de "observação total" - e daí de "evidência" - do termo grego.

(48) "Oriente Canicula natus est." "Canicula", nome de constelação, está no texto referindo-se especificamente a Sírio, que, sendo uma das estrelas da Canícula, é também a mais brilhante do céu.

(49) "In qua tibi cum Diodoro, ualente dialecto, magna luctatio est." Trata-se de Diodoro Cronos, filósofo da escola de Mégara (século IV a.C.). A disputa entre Crisipo e Diodoro pode ser resumida como se segue. Pretendendo basear sua doutrina do destino não sobre o princípio da contradição, como o faz Diodoro, mas sim sobre o princípio da causalidade, Crisipo parte de "Fábio não morrerá no mar" não como de uma base do raciocínio, mas como de uma base da realidade. Vemos aí como Crisipo pretende ser diferente de Diodoro: enquanto a consequência da primeira (base diodoriana do raciocínio) é necessária, a consequência desta última (a realidade crisipiana) pode também ser possível de outro modo.

(50) O texto ciceroniano está muito sintético. Para melhor compreensão do raciocínio de Diodoro, queira ver: notas 6 e 7, pp.125-6.

(51) Lenda grega. O oráculo de Apolo havia predito que um dos filhos de Labda se tornaria tirano de Corinto. As autoridades da cidade enviaram então à casa de Labda, para matar a criança, dez homens, que fracassaram em duas tentativas. A criança era Cípselo, que, adulto, se assenhoreou do trono. (Cf. Heródoto, V,12.)

(52) O Africano: trata-se de Cipião Emiliano (P.Cornelius Scipio Africanus Minor Aemilianus Numantius), general romano que no fim da terceira guerra púnica se apoderou de Cartago, arrasando-a (146 a.C.). No texto de Cícero ("at si ista conprobabis diuina praedicta, et quae falsa in futuris dicentur, in iis habebis, ut ea fieri non possint, ut si dicatur Africanum Carthagine potiturum, et, si uere dicatur de futuro, idque ita futurum sit, dicas esse necessarium"), o exemplo com o Africano está mal colocado, pois só é aplicável à hipótese seguinte ("et, si uere dicatur de futuro, idque ita futurum sit"). A.Yon, op.cit., p.7, nota 2, observa que se trata de glosa marginal deslocada no texto.

(53) "Quae est tota Diodori uobis inimica sententia." Embora pretenda admitir também o possível e o não-necessário, Crisipo, por aceitar a adivinhação, acaba por ver-se constrangido a admitir apenas o impossível e o necessário, isto é, acaba por dizer o mesmo que Dio-



doro. Isso porque a forma lógica de uma previsão é uma proposição condicional em que o antecedente enuncia sempre um fato passado. Se Crisipo admite, como o faz (veja-se adiante, em VII,14: "omnia enim uera in praeteritis necessaria sunt, ut Chrysippo placet"), como necessário tudo o que foi verdade no passado, ele admite então o passado ou como impossível (quando se consideram os fatos que não se realizaram) ou como necessário (quando se consideram os fatos que se realizaram); daí, deverá admitir que os fatos futuros, enunciados no conseqüente da proposição condicional, acabam também por ser ou impossíveis ou necessários.

(54) Cleantes sucedeu a Zenão de Cício na chefia da escola estoica (264/3 a 233/2a.C.), e foi sucedido por Crisipo (233/2 a 208/5). Veja-se: "The Academic, Stoic, and Epicurean Schools, as treated by Cicero" (P.Mackendrick, The Philosophical Books of Cicero, pp.126-7).

Note-se que o texto do De fato é muito sucinto: Cícero não diz qual é a opinião de Cleantes.

(55) "O licentiam iocularem!" Exclamação mais própria da retórica, mas inadequada a textos filosóficos.

(56) Crisipo só consegue substituir uma linguagem por outra, sem alterar nada. Sobre isso, Albert Yon (op.cit., p.9, n.1) escreve uma nota esclarecedora: "Apresentando sob a forma negativa o antecedente da proposição condicional, Crisipo pretende dizer que esse antecedente não poderia ser considerado como um fato positivo, o qual, uma vez concluído, achar-se-ia necessário: por consequência o conseqüente fica livre da necessidade, já que o antecedente não tem nenhuma para lhe transmitir. É desnecessário observar o caráter puramente verbal desse artifício".

(57) Dos possíveis. (Cf.: nota 5, acima.)

(58) Como para Diodoro futuro verdadeiro é só aquele possível e necessário, e que vai acontecer da maneira como vai acontecer, então, em relação à necessidade, tanto faz considerar o fato geral "morrer" como o aspecto particular "morrer assassinado".

(59) "Duo indiuidua" (= dois átomos).

Georges Cogniot (Lucrece - De la nature des choses, p.37, n.1) observa: "'Átomo' significa propriamente 'indivisível', e Cícero trazia literalmente por 'indiuiduum'".

Mas mais adiante, em De fato XX,46 (uma vez) e 47 (três vezes), podemos constatar que Cícero usa o termo "atomus", e no feminino, seguindo o grego ἄτομος (no grego subentende-se οὐσία, da expressão ἡ οὐσία ἄτομος, "a substância indivisível").

Também encontramos em Cícero "corpusculum". Em Academica posteriora I,2, por meio da fala de Varrão, Cícero diz: "Iam uero physica, si Epicurum, id est, si Democritum probarem, possem scribere ita plane ut Anafinius. Quid est enim magnum, quum causas rerum efficientium sustuleris, de corpusculorum (ita enim appellat atomos) concursione fortuita loqui?" ("Já em física então, se a Epicuro, isto é, se a Demócrito eu aprovasse, poderia escrever tão claramente como Anafí-

nio. Com efeito, que há de importante, logo que tiveres suprimido as causas das coisas eficientes, em falar do encontro fortuito dos corpúsculos (é assim que ele nomeia os átomos)?").

(60) "Interest inter causas fortuito antegressas et inter causas cohibentis in se efficientiam naturalem." Cícero distingue efeitos contingentes e efeitos necessários: "todo efeito tem uma causa" não significa "toda causa se impõe como necessária".

(61) "Sed quod ita cecidisset, certe casurum sicut cecidit fuit." O sentido é "como assim aconteceu (ou: só porque assim aconteceu), era certo que assim havia de acontecer como aconteceu". Uma proposição referente ao futuro, se verdadeira, tem a mesma verdade quando referente a um passado verdadeiro. Mas Cícero insiste aí neste ponto: embora verdadeira após o acontecimento, tal proposição não é por isso necessária e fatal.

(62) "Nec ii qui dicunt inmutabilia esse quae futura sint, nec posse uerum futurum conuertere in falsum, fati necessitatem confirmant, sed uerborum uim interpretantur." Em outras palavras, não se trata de afirmar que um evento futuro é necessário, mas sim de apenas definir a verdade desta maneira: se esse evento se realizar, é sinal de que a afirmação era verdadeira; se não se realizar, de que não era verdadeira.

Note-se que esses a quem Cícero se refere ("ii qui dicunt") são os partidários de Diodoro.

(63) "At qui introducunt causarum seriem sempiternam, ii mentem hominis uoluntate libera spoliata necessitate fati deuinciunt." Agora a referência é aos estóicos. Concebendo a idéia de uma série de causas desde a eternidade ("causarum seriem sempiternam"), que determina todos os acontecimentos, os estóicos concebem também a necessidade do destino. São eles, portanto, os verdadeiros adversários do livre-arbítrio.

(64) Axioma. (Cf.: nota 4, acima.)

(65) O menor.

(66) "Sequitur enim ut, si alia ab alia numquam depellatur, ne contingat quidem alia aliam." Madvig (apud A.Yon, op.cit., p.36) vê nesta passagem ou um erro de Cícero ou um erro de copistas, e propõe que se leia: "...ut alia ab alia numquam depellatur si ne contingat quidem alia aliam" ("segue-se, então,) que um por outro nunca é desviado, se um nem sequer toque ao outro"). Cf. também O. Hamelin, op.cit., p.31.

(67) "Quia futura uera, inquit,..." O sujeito de "inquit" é Crisipo, cuja opinião já aparecera antes, em X,20-21.

(68) "Ne illa quidem uera esset" (ed. Les Belles Lettres). "Ne illa

quidem eversa est haec enuntiatio" ("nem sequer por aquela (cidade) destruída é verdadeira esta enunciação"): ed. Teubneriana.

(69) "Isti" (= os epicuristas). Cícero parece aqui referir-se com desprezo aos epicuristas em geral. Em La théologie de Cicéron, página 27, M. Brawaene observa que "isti" (que Brawaene traduz por "ces gens-là") é da linguagem judiciária, denota desprezo e designa o adversário.

(70) Raciocínio preguiçoso.

(71) "Confatal" é, aqui, palavra forjada para uma exata tradução do texto: "Copulata enim res est et confatalis". O sentido de "res confatalis" é "coisa sujeita ao mesmo destino".

(72) "Nec ullam adhibebat calumniam." Conforme O. Hamelin (op.cit., página 32), "calumnia" significa, neste trecho, "argumento de má qualidade".

(73) "Est autem aliquid in nostra potestate." Trata-se do movimento voluntário da alma, já mencionado em XI,23. A argumentação de Carnéades parte deste ato livre como de algo já em nosso poder. (Queira ver nossa análise mais completa: pp.184-7 e 264-5.)

(74) "Etiam sine aeternitate naturali." Conforme indicação de A. Yon (op.cit., p.17, nota 1), deve-se entender: "Sem ter de toda a eternidade uma causa natural (isto é: resultante da ordem do mundo)".

(75) Em outras palavras, para Carnéades e Cícero, uma causa natural pode tornar verdadeiros desde toda a eternidade alguns acontecimentos futuros, mas, em caso contrário, entender como verdadeiros os acontecimentos futuros será apenas suposição.

(76) Marco Cláudio Marcelo, cônsul, morreu num naufrágio, em 164 a.C. Era filho do general Marcelo, que, durante a segunda guerra púnica, conquistou Siracusa.

(77) "Si ea causa non ex aeternis causis apta ducatur?" (Edição Les Belles Lettres.) Na edição Teubneriana consta "si non dicatur" ("se não se diz"): "Si ea causa non ex aeternis causis apta ducatur?".

Conforme A. Yon (op.cit., p.18, nota 1), começa aqui a crítica das causas protárticas. Em grego, "προκαταρκτικά" significa "as bases", "os princípios"; em latim, pode ser correspondente a palavra "praecursio" ("precedência"). Estas causas protárticas são as que se classificam como causas não-eficientes mas necessárias (cf. nossa análise do capítulo XV dos Topica, pp.95-97).

(78) "In Campum" = ao Campo de Marte (ver, acima, a nota 38).

(79) Texto original mutilado: há uma pequena lacuna, que no entanto não impede a compreensão do argumento; apenas a frase fica sem

concatenação sintática com o texto anterior.

Os versos citados são da Medea de Ênio, traduzidos da obra homônima de Eurípides. Na peça, quem diz as palavras desses versos é a ama de Medéia.

Com essa ilustração, o objetivo de Cícero é mostrar que não se pode deduzir que um fato, só por vir antes, seja a causa de outro. Nem o abeto do Pélio nem a construção do navio causaram o amor fatal de Medéia por Jasão.

Em obra anterior, De finibus bonorum et malorum, ao manifestar sua estranheza por alguns romanos desprezarem as obras filosóficas escritas em latim e não em grego, não obstante lerem com prazer peças teatrais traduzidas palavra por palavra do grego, Cícero cita o início deste trecho de Ênio "Vtinam ne in nemore": "Mihi quidem nulli satis eruditi uidentur, quibus nostra ignota sunt. An 'Vtinam ne in nemore...' nihilominus legimus, quam hoc idem graecum; quae autem de bene beateque uiuendo a Platone disputata sunt, haec explicari non placebit latine"? ("Não me parecem suficientemente eruditos aqueles para os quais os nossos (escritos) são desconhecidos. Acaso 'Vtinam ne in nemore...' lemos menos que a mesma expressão em grego? Além disso, não agradará ser explicadas em latim estas coisas sobre o bem viver e a felicidade, as quais foram debatidas por Platão?" - Fin.I,2.)

Os mesmos versos de Ênio, às vezes um pouco modificados, servem ainda de ilustração também no De inuentione e nos Topica (cf.: pp.92-93; nota 65, pp.98-99).

(80) "Post autem causa fuit propior et cum exitu iunctior." A causa próxima e ligada a seu efeito, para que Filoctetes fosse abandonado na ilha, foi a ferida causada pela serpente.

Em Tusculanae disputationes II,7, aparece a mesma ilustração da lenda de Filoctetes, com citação de versos do Philoctetes de Ácio.

(81) "O admirabilem licentiam et miserabilem inscientiam disserendi!" Exclamação mais própria da retórica. (Cf. também, acima, a nota 55.)

(82) "In qua sententia Democritus, Heraclitus, Empedocles, Aristoteles fuit." É estranho que Cícero relacione aí Aristóteles. Não se conhece de Aristóteles nenhuma obra em que esse filósofo se mostre partidário do determinismo. Em nota a sua tradução do De fato, Charles Appuhn, observando que Cícero parece nesse trecho falar um pouco ao acaso, escreve: "Particularmente, há um grande erro em agrupar Aristóteles entre os filósofos que submetem tudo ao destino. O Estagirita é ao contrário, entre os pensadores da antiguidade, aquele que, com Epicuro, tem o mais energicamente combatido a doutrina da universal necessidade". (C.Appuhn, De la divination, Du destin, Académiques, página 586, nota 376.)

(83) "Chrysippus tamquam arbiter honorarius medium ferire uoluisse." Conforme observamos acima (nota 33), o objetivo de Crisipo era o de conciliar as idéias de fatalidade e liberdade. Sobre isso, Émile Bréhier, em Chrysippe - la vie et les oeuvres, página 189,

escreve o seguinte: "Uma das teses estóicas capitais, na teoria do conhecimento e na moral, é que nossos apetites racionais e nosso assentimento dependem de nós, estão em nosso poder. - De outra parte, não estabelece a teoria do destino que nossos atos, dependendo da ordem do mundo, são necessários? Estas são as duas teses que Crisipo, o primeiro entre os estóicos, tentou pôr de acordo. Seu meio é negar que a necessidade decorre do destino, e mostrar que o destino concorda com o nosso domínio de nós mesmos".

(84) "Atque hoc, si placet, quale sit, uideamus in adsensionibus, quas prima oratione tractavi." Este problema dos assentimentos, é provável que Cícero o haja exposto na parte hoje lacunosa do final do capítulo II. (Cf., acima, a nota 20.)

(85) "Quod cum uitiosum sit..." - O sentido é "visto que essa argumentação (ou essa consequência) está errada...". "Vitiosus" tem o sentido de "cheio de vícios", isto é, "de imperfeições", "de erros". (Cf.: O.Hamelin, p.38: "Si cette conséquence est erronée"; A.Yon, p.21: "Cette conséquence étant erronée".)

(86) "...Nisi commota uiso..." - Conforme o próprio Cícero revela em Academica posteriora I.11 (cf.: p.146, nota 14), com a palavra "uisum" ele traduz o grego "φαντασία". Traduzimos por "representação" a palavra "uisum". Considera-se "uisum" a concepção ou imagem mental que temos da realidade que nos circunda. É, em suma, um efeito de cada objeto percebido - efeito que incide sobre o homem que está a perceber tal objeto. É desconhecido o "poder" que engendra tal efeito. Em Academica priora II, 10, consta como poder natural da mente: "Mens enim ipsa, quae sensuum fons est, atque etiam ipsa sensus est, naturalem uim habet, quam intendit ad ea, quibus mouetur" ("A própria mente, que é a fonte dos sentidos, e também ela mesma é um sentido, tem um poder natural que ela dirige para as coisas pelas quais é impressionada"). Para comparar com nossa tradução portuguesa, vemos que A.Yon traduz "uisum" por "image", M.J.Mangeart por "aperception", C.Appuhn por "sensation", E.Bréhier por "représentation", A.J.Cappelletti por "representación", D.Pesce por "rappresentazione", H.Rackham por "sense-presentation". Na tradução do De fato, da Bohn's Classical Library, chefiada por C.D.Yonge, consta "action of the sense". Em L'expression des idées philosophiques chez Cicéron, p.30, M.O.Liscu registra "représentation ou l'image de l'objet".

(87) O parágrafo 44 é o de mais difícil interpretação do De fato. Confira nosso estudo: pp.213-22.

(88) Lacuna; frase incompleta.

(89) Lacuna; frase incompleta. Pode-se considerar este final da obra (XX,46-48) como uma crítica apaixonada, de estilo oratório, filosoficamente inadequada, contra Epicuro. Além deste trecho,

Cícero ridiculariza a tese epicúrea também em De finibus I,6,18-19, e em De natura deorum I,25,69.

Em Logique de l'élément - clinamen, p.21, nota 5, F.Wolff observa não terem dito nada de novo, mas terem apenas imitado Cícero, neste ponto, os autores que através dos tempos criticaram Epicuro. Em L'atomisme d'Épicure, pp.68-69, nota 5, X.Atanassiévitch expõe a seguinte crítica: "No De fato IX,18, Cícero pensa que a declinação significa um efeito sem causa, e que ela contradiz o princípio de que do nada nada pode nascer. Em Ibid. X,22,23, ele repete que os átomos de Epicuro declinam sem causa. Trata de uma maneira irônica essa hipótese no capítulo XX da mesma obra, dizendo que ela não explica nada. Incapaz de entrar nos problemas mais especiais da filosofia, Cícero não vê que Epicuro criou a teoria da declinação a fim de poder substituir pela liberdade a necessidade que reina na natureza".

Outro crítico, J.M.Guyau, apresenta uma boa explicação em defesa do "clinamen". Segundo Guyau, não há motivo para que o arbítrio que se admite em nós mesmos seja restrito a nós; deve ser admitido também no movimento sem causa exterior e aparente dos átomos (cf. J.M.Guyau, La moral de Epicuro, pp.90-91). Quer dizer: Guyau revela que Epicuro concebeu como conjuntas, como relacionadas, a liberdade do homem e a liberdade que se encontra na natureza.

(Sobre a teoria de Epicuro e sobre a crítica de Cícero, queira ver também: nota 9, pp.133-4; nota 50, p.226; e "A possível coerência do clinamen epicúreo", pp.150-63.)

(90) Em sua tradução (ed. Les Belles Lettres, p.26), A.Yon observa que o fragmento I se refere ao De fato; os fragmentos II, III e IV parecem muito provavelmente referir-se ao De fato; os fragmentos V e VI, no entanto, muito diferem do propósito do livro de Cícero, e por isso talvez se lhe atribuem por erro.

(91) Aulo Gêlio (século II) é o autor de Noctes Atticae, obra que trata de assuntos variados.

(92) Sêrvio Mauro Honorato (séculos IV e V) especializou-se em comentar obras de autores latinos, sobretudo de Virgílio. Observação: Na edição Teubneriana consta: Serv. ~~Aen.~~ 3,357.

(93) Cf., em "A crítica de S.Agostinho": pp.194-6.

(94) Este fragmento aparece na edição Les Belles Lettres, mas não na edição Teubneriana. Texto latino e tradução: queira ver, acima, a nota 23.

(95) Ambrósio Macrôbio Teodósio (séculos IV e V) é o autor dos Saturnaliorum libri VII, de assuntos variados.

(96) Este fragmento também não aparece na edição Teubneriana. Nônio Marcelo é autor dos séculos III e IV; escreveu um tratado de gramática: De compendiosa doctrina per litteras.

GLOSSÁRIO - CRITÉRIOS DA TRADUÇÃO

Os números indicam os parágrafos; indica-se entre parênteses a frequência com que a palavra aparece.

Accido, 19, 42: chegar a acontecer.

Adfectio, 8: influência.

Adfero, 8, 39, 47: trazer; 43: aduzir.

Adpetitio, 9: desejo.

Adpetitus, 40(5), 41: tendência.

Adsensio, 40(5), 42(3), 43, 44(5): assentimento.

Adsentior, 44: assentir.

Appareo, 17(2): ser evidente; 17: evidenciar-se.

Appello, 1(2), 17, 20, 22: mencionar como; 11, 30, 46: chamar de; 28: ser chamado.

Attineo, 6: quid attinet? que importa?; 29: nihil attinet, é indiferente.

Augeo, 1: enriquecer; 3: aumentar.

Cado, 5: cair; 6: saxum casurum, pedra prestes a cair; 19: acabar por acontecer; 19(2), 28(2): acabar acontecendo.

Calumnia, 31: falso pretexto. (Cf.: nota 72 da tradução.)

Captio, 30: sofisma.

Captiosus, 30: sofisma (= "raciocínio" capcioso).

Causa, 2, 18: motivo; 8, 9(5), 11(2), 12, 14, 18, 19(5), 20(4), 21(2), 22(2), 23(5), 24(8), 25(5), 26(3), 28(3), 31(2), 32(2), 33(4), 34(10), 35, 36(6), 37, 38, 40(2), 41(10), 42(3), 43(3), 44(3), 45(4), 46(2), 47(2): causa; 12: uerbi causa, por exemplo; 16: Stoicorum causa, por interesse dos estóicos; 24: uerbi causa, por força de expressão; 27: causa causam serens, uma causa encadeando outra; 44(2): proxima et continens causa, causa próxima e suficiente ("continens" é "o que contém" ou "o que abarca"; daí, "causa que contém ou abarca" significa "causa suficiente", conforme também traduz A. Yon: "cause prochaine et suffisante").

Commoueo, 42(2): pôr em movimento.

Conclusio, 31, 42: argumentação.

Conexum, 14(2), 15, 16: proposição hipotética.

Confiteor, 22, 28, 44(2): confessar (com o sentido de "reconhecer", conforme "fateor", abaixo).

Coniunctio, 12, 15(2), 16: proposição composta.

Consilium, 2: consenso.

Contagio, 5, 7: influência. (Cf.: nota 24 da tradução.)

Contentio, 17: discussão.

Delabor, 39: cair.

Deuincio, 20: vincular fortemente.

Diunctio, 37: alternativa.

Discepto, 46: discutir.

Disputatio, 21: aliquid disputationis, algo de disputa.

Disputo, 4: argumentar: atque hanc Academicorum contra propositum disputandi consuetudinem indicant te suscepisse Tusculanae disputationes, e como as Disputas tusculanas indicam que tu tens adotado dos acadêmicos este costume de argumentar contra uma proposição; audiam te disputantem, ouvir-te-ei argumentar; discutir: genus disputandi, gênero de discussão (= de discutir); 46: discutir.

Efficiens, 33(2): eficiente (= que produz).

Efficienter, 34: eficientemente (= de modo a produzir).

Efficio, 7: fazer; 21: deduzir; 22, 40: ex quo efficitur, deduz-se daí; 28: estabelecer; 27, 31, 32, 34, 36(4), 40(2), 43, 47: produzir.

Enuntiatio, 1, 20(2), 21: enunciação; 27(2), 37(2): proposição.

Enuntiatum, 19, 28(2): enunciado.

Enuntio, 19, 37: enunciar; 16: genera enuntiandi, maneiras de enunciar.

Euenio, 6(3), 26(2), 32, 34, 41, 45(3): ocorrer.

Fateor, 9, 43, 44, 48: reconhecer.

Fero, 18: dirigir; 22, 23: levar; 25, 47(2), 48: transportar; 48: moueor et feror, movimentar-se.



Fio, 1, 6, 12(3), 13, 17(4), 18(3), 19, 21(9), 22, 23(3), 25, 26(4), 31(6), 32(2), 33, 36, 39, 40(5), 41(4), 42(3), 43(3), 44(9), 45, 47: acontecer; 13(3): ser possível; 13: ocorrer; 14: tornar-se; 17: fit ut, acontece que; 27: suceder; 28: fieri non potest, é impossível.

Incido, 5: cair.

Instantia, 27(2): realização.

Interrogatio, 29: argumentação: genus interrogationis, gênero de argumentação.

Interrogo, 28: argüir.

Lebor, 6: cair.

Moueo, 15(2), 18, 23, 24(4), 25, 43: mover; 44: provocar; 42: moueri incipere, começar a se mover; 47: loco moueri, deslocar-se; 48: moueor et feror, movimentar-se (cf., acima, "fero").

Perceptum, 11(2), 12, 15(2): percepção; 11: percepta artis, percepções da capacidade técnica. (Cf.: nota 47 da tradução.)

Pertineo, 1, 2: tocar a; 8: influir.

Peto, 7: aspirar a; 18, 46: confira, abaixo, "praesidium".

Plaga, 21: ponto; 22, 46: golpe.

Praesidium, 18: praesidium petat, procure apoio; 46: petere praesidium, procurar apoio.

Pronuntiatio, 26: proposição.

Propono, 12: proponer: ut propositum est, como foi proposto.

Propositum, 4: proposição.

Ratio, 1: teoria: uis ratioque enuntiationum, o sentido e a teoria das enunciações; método: ratio disserendi, método de argumentar; 6: razão: ratio omnium rerum, a razão de todas as coisas; 37: ratio euentus, a razão do evento; 38: ratio ipsa, a própria razão; 23, 29(2), 31, 32, 33, 41, 44: raciocínio; 28: ignaua ratio, raciocínio preguiçoso; 11: argumento; 42: explicação.

Refero, 30: responder; 32: replicar.

Remoueo, 40: remover.

Sententia, 13, 21: opinião; 29: sentido; 39(2): sentença.

Via, 18, 46: trajeto (dos átomos).

Vis (substantivo),1:sentido (cf., acima, o verbete "ratio") :1: significado;5.6.11.39:força:46:vim motus impulsionis,força motriz de impulsão.

Visum,42(3).43.44(4):representação. (Cf.: nota 86 da tradução.)

Vitiosus,40:errôneo (= cheio de erro). (Cf.: nota 85 da tradução.)

Voco,1(3):chamar de.

BIBLIOGRAFIA

Textos e compilações.

- AUGUSTIN, Saint.

De civitate Dei (Tertulien et Saint Augustin: oeuvres choisies - M.Nisard). Paris, Le Chevalier, 1845, pp.65-804.

Oeuvres de Saint Augustin - 6 (De magistro, De libero arbitrio). Intr., trad., notes: Goulven Madec. Desclée, de Brouwer, Études Augustiniennes, 3e.éd., 1976.

IV-Dialogues philosophiques, pp.1-214: Contra Academicos (texte, trad., notes: R.Jolivet. Paris, Desclée, de Brouwer, 1948.

- ALEXANDRE D'APHRODISE. - Traité du destin (trad.: Pierre Thillet). Paris, Les Belles Lettres, 1984.

- ARNIM, J. - Stoicorum veterum fragmenta. Collegit Ioannes ab Arnim. Volumen II Chrysippi fragmenta logica et physica. Cap.VI. De fato (pp.264-98). Lipsiae. In aedibus B.G.Teubneri MCMIII.

- BOETIUS. - Manlii Severini Boetii opera omnia. Tomus posterior: In Topica Ciceronis commentariorum libri sex (pp.1039-174). Ed. J.-P.Migne, 1891.

- CICERO.

M.Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia - fasc.46: De fato (pp.130-53); Timaeus (pp.154-87). Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. Stutgardiae in aedibus B.G.Teubneri, MCMLXV.

De officiis ad Marcum filium. Paris, ed.: H.Marchand, Hachette, 1861.

M.T.Ciceronis Orationes - pars secunda. Paris, ed.: F.Deltour, Delalain, 1916.

- CICERO.

De senectute, De amicitia, De diuinatione (trad.: W.A.Falconer). London, Harvard, 1953.

De fato (ed.: H.Rackham, M.A.London, Heinemann). Cambridge, Harvard University Press, 1948 (The Loeb Classical Library).

The Treatises of M.T.Cicero - On fate, pp.264-82. London, G. Bell & Sons, 1887. Bohn's Classical Library. Translated by C.D. Yonge.

- CICÉRON.

Academica (Secondes Académiques; Premières Académiques - Oeuvres complètes, t. III, pp.423-82, M. Nisard). Paris, Didot, 1875.

L'amitié (trad.: Robert Combès). Paris, Les Belles Lettres, 1983.

Caton L'Ancien (De la vieillesse; trad.: Pierre Wuilleumier). Paris, Les Belles Lettres, 1989.

Caton L'Ancien-De la vieillesse, Lélius-De l'amitié, Des devoirs (trad.: Charles Appuhn). Paris, Garnier, s/d.

Traité du destin (trad.: Albert Yon). Paris, Les Belles Lettres, 1950.

Traité du destin (trad.: M. J. Mangeart). Paris, Panckoucke, 1840 (Bibliothèque Latine-Française, v.31, pp.389-482).

Traité du destin (Les Stoïciens, pp.469-91; trad.: Émile Bréhier). Gallimard, 1962 (Bibliothèque de la Pléiade).

De la divination, Du destin, Académiques (trad.: Charles Appuhn). Paris, Garnier, s/d.

De la nature des dieux (trad.: Charles Appuhn). Paris, Garnier, s/d.

Des termes extrêmes des biens et des maux (trad.: Jules Martha). Paris, Les Belles Lettres, 1928(t.I), 1930(t.II).

La république (trad.: Esther Bréguet). Paris, Les Belles Lettres, 1989(t.I), 1980(t.II).

La république de Cicéron (trad.: M. Villemain). Paris, Didier, 1858.

De re publica (Oeuvres complètes, t. IV). Paris, Firmin-Didot, 1875.

De la république, Des lois (trad.: Charles Appuhn). Paris, Garnier, 1954.

Traité des lois (trad.: Georges de Plinval). Paris, Les Belles Lettres, 1968.

Tusculanae disputationes (Tusculanes, trad.: Charles Appuhn). Paris, Garnier, s/d.

Les paradoxes des Stoïciens (trad.: Jean Molager). Paris, Les Belles Lettres, 1971.

Discours (tome XII: Pour le poète Archias, trad.: Félix Gaffiot; Pour L.Flaccus, trad.: André Boulanger). Paris, Les Belles Lettres, 1989.

Oeuvres complètes de Cicéron, tome I. Paris, Firmin-Didot, 1852. Tome III, 1875. (Collection des auteurs latins, direction de M. Nisard.)

Brutus (trad.: Jules Martha). Paris, Les Belles Lettres, 1973.

L'Orateur (trad.: Albert Yon). Paris, Les Belles Lettres, 1964.

Discours - Philippiques I à IV (trad.: Boulanger et Pierre Willeumier). Paris, Les Belles Lettres, 1972.

Discours - Sur la réponse des haruspices (trad.: Pierre Willeumier et Anne-Marie Tupet). Paris, Les Belles Lettres, 1966.

- CICERÓN.

Sobre el destino (trad.: Angel J. Cappelletti). Rosario, Universidad Nacional del Litoral, 1964.

- CICERONE.

Il fato (trad.: Domenico Pesce). Padova, Liviana Editrice, 1970.

- DIOGENES LAERTIUS. - De clarorum philosophorum vitis, dogmatibus et apophtegmatibus libri decem. Recensuit C. Cabr. Cobet. Paris, Firmin-Didot, 1929.

- EPICTÈTE. - Entretiens-livre II (trad.: Joseph Souilhé). Paris, Les Belles Lettres, 1949.

- FESTUS. - De significatione verborum (De la signification des mots, trad.: M. A. Savagner). Paris, Panckoucke, v. I, 1846.

- HÉRODOTE. - Histoires-livre V: Terpsichore (trad.: Ph.-E. Legrand). Paris, Les Belles Lettres, 1946.

- HUME, David.

An Enquiry Concerning Human Understanding (Essays and Treatises on Several Subjects, pp. 5-148). London, T. Cadell, 1777.

A Treatise of Human Nature (book I). London, J. Noon, 1739.

Dialogues Concerning Natural Religion. New York, Hafner Press, 1948.

- LUCRÈCE.

De rerum natura (trad.: A. Ernout). Paris, Les Belles Lettres, 1972.

De la nature (trad.: Henri Clouard). Paris, Garnier, 10e éd., 1939.

- PROPERCE. - Élégies (trad.: D. Paganelli). Paris, Les Belles Lettres, 1980.

- PLATON. - Oeuvres complètes, t.IV, 2e. partie, trad.: L. Robin. Paris, Les Belles Lettres, 1929.
- PLOTIN. - Ennéades. Tome III: Du destin (pp.3-16); De la providence (pp.17-59). Paris, Les Belles Lettres, trad.: Émile Bréhier, 1925.
- PLUTARQUE.  
  
Cicéron (Vies, tome XII, pp.51-129, trad.: Robert Flacelière et Émile Chambry). Paris, Les Belles Lettres, 1976.  
  
Du destin (Oeuvres morales, tome VIII, pp.4-35, trad.: Jean Hani). Paris, Les Belles Lettres, 1980.  
  
Les contredits des philosophes stoïques (Oeuvres mêlées de Plutarque, tome III, pp.255-331, trad.: Amyot). Paris, L'Imprimerie de Cussac, 1803.
- RUCH, Michel. - L'Hortensius de Cicéron: histoire et reconstitution. Paris, Les Belles Lettres, 1958.
- SEXTUS EMPIRICUS. - Adversus mathematicos. (The Loeb Classical Library, vol.IV, ed.R.G.Bury.)
- SUÉTONE. - Vies des douze Césars (trad.: H. Ailloud). Paris, Les Belles Lettres, 1931.
- VALÈRE MAXIME. - Action et paroles mémorables (trad.: Pierre Constant). Paris, Garnier, 1935, tome premier.

Crítica especializada.

- AMAND, Dom David. - Fatalisme et liberté dans l'antiquité Grecque. Louvain, Bibliothèque de l'Université, 1945.
- ANDRÉ, Jean-Marie. - La philosophie à Rome. Vendôme, P.U.F., 1977.
- ARNALDI, Francesco. - Ciceroni. Bari, Gius. Laterza & Figli, 1829.
- ATANASSIÉVITCH, Xénia. - L'atomisme d'Épicure. Paris, P.U.F., s/d.
- BOISSIER, Gaston. - Cicéron et ses amis. Paris, Hachette, 1949.
- BOLLACK, Jean; BOLLACK, Mayotte; WISMANN, Heins. - La lettre d'Épicure. Paris, Les Éditions de Minuit, 1971.

- BRÉHIER,Émile.

Chrysippe - la vie et les oeuvres.Paris,Félix Alcan,Éditeur,1910.

Histoire de la philosophie.Tome premier:l'antiquité et le moyen age.Période hellénistique et romaine,pp.261-414,chap.I-V.Paris, Libr.Félix Alcan,1928.

La théorie des incorporels dans l'anciens Stoicisme.Paris,Libr. Philosophique J.Vrin,2e.ed.,1928.

- BOYANCÉ,Pierre.

Lucrece et l'épicurisme.Paris,P.U.F.,1963.

Études sur l'humanisme cicéronien.Bruxelles,Latomus,1970.

- BRIGNOLI,Fernando M. - Studi Ciceroniani.Napoli,Armani,1957.

- BROCHARD,V. - Les sceptiques grecs.Nouvelle édition conforme à la deuxième.Paris,Libr.Philosophique J.Vrin,1959.

- BRUN,Jean. - Épicure et les épicuriens.Paris,P.U.F.,1961.

- BRUWAENE,Martin van den.

Études sur Cicéron.Bruxelles, L'Édition Universelle, 1946.

La théologie de Cicéron.Louvain,Bibliothèque de l'Université,1937.

- CHEVALIER,Jacques. - Histoire de la pensée.Paris,Flammarion,1955.

- COGNIOT,Georges. - Lucrece - De la nature des choses.Paris,Éditions Sociales,1974.

- CONCHE,Marcel.

Épicure: lettres et maximes.Villers-sur-mer,Éditions de Mégare, 1977.

Temps et destin.Éditions de Mégare,1980.

- CREDARO,Luigi. - Lo scetticismo degli Accademici.Milano,Istituto Editoriale Cisalpino,1958.

- DELEUZE,Gilles. - Logique du sens.Paris,Les Éditions de Minuit, 1969,pp.307-24: "Lucrece et le simulacre".

- DOUGLAS,A.E. - Cicero.London,Routledge & Kegan,1963,pp.135-69: "Cicero the Philosopher".

- GRIMAL, Pierre.  
Cicéron. Paris, P.U.F., 1984. Coll. "Que sais-je" ?  
Cicéron. Paris, Fayard, 1986.  
Les erreurs de la liberté. Paris, Les Belles Lettres, 1989.
- GUYAU, J.M. - La moral de Epicuro (trad.: A. Hernandez Almanza). Buenos Aires, Editorial Americana, 1943.
- HAMELIN, Octave. - Sur le "De fato". Publié et annoté par Marcel Conche. Éditions de Megare, 1978.
- HAURY, Auguste. - L'ironie et l'humour chez Cicéron. Paris, Klincksieck, 1955.
- HUNT, H.A.K. - The humanism of Cicero. Melbourne, Melbourne University Press, 1954.
- JOYAU, E. - Épicure. Paris, Félix Alcan, Éditeur, 1910.
- LAURAND, L. - Cicéron est intéressant. Paris, Les Belles Lettres, 1937.
- LISCU, Marin O.  
L'expression des idées philosophiques chez Cicéron. Paris, Les Belles Lettres, 1937.  
Étude sur la langue de la philosophie morale chez Cicéron. Paris, Les Belles Lettres, 1930.
- LOERCHER, Adolphus. - De compositione et fonte libri Ciceronis qui est De fato. Dissertatio. Halis Saxonum, 1907.
- MACKENDRICK, Paul. - The Philosophical Books of Cicero. London, Duckworth, 1989.
- MICHEL, Alain. - Rhétorique et philosophie chez Cicéron. Essai sur les fondements philosophiques de l'art de persuader. Paris, P.U.F., 1960.
- MOREAU, Joseph. - Stoïcisme-Épicurisme-Tradition Hellénique. Paris, Libr. Philosophique J. Vrin, 1979.
- NESTLE, Wilhelm. - Historia del espíritu griego (trad.: Manuel Sacristán). Barcelona, Ediciones Ariel, 1961.
- RAMBAUD, Michel. - Cicéron et l'histoire romaine. Paris, Les Belles Lettres, 1953.



- ROBIN, Léon. - La pensée grecque. Paris, Éditions Albin Michel, 1948.
- RUCH, Michel. - Le proemium philosophique chez Cicéron. Publication de la Faculté des Lettres de Strasbourg, 1958.
- SOLOVINE, Maurice. - Épicure - doctrines et maximes. Paris, Hermann, 1965.
- STUMP, Eleonore. - Boethius's "In Ciceronis Topica". London, Cornell University Press, 1988.
- STUVE, Guilelmus. - Ad Ciceronis De fato librum observationes varie. Dissertatio. Kiliae. Ex officina H. Fiencke, 1895.
- TESTARD, Maurice. - Saint Augustin et Cicéron. Paris, Études Augustiniennes, 1958.
- VALENTE, P. Milton. - L'Éthique Stoïcienne chez Cicéron. Paris, Librairie Saint-Paul; Porto Alegre, Livraria Sebbach, 1956.
- WOLFF, Francis. - Logique de l'élément - clinamen. Paris, P.U.F., 1981.

Artigos.

- BIGNONE, Ettore. - "La dottrina epicurea del 'clinamen'" Atene e Roma, serie II, anno VIII, 1940, pp. 159-98.
- BOYANCÉ, Pierre.  
  
"Les méthodes de l'histoire littéraire" Revue des Études Latines, XIV, 1936, pp. 288-309.  
  
"Cicéron et les parties de la philosophie" Revue des Études Latines, XLIX, 1971, pp. 127-54.
- CALDINI, Roberta Montanari. - "Necessità e libertà nel 'somnia Scipionis': la morte dell'Emiliano" Atene e Roma, nuova serie, XXIX, 1984, pp. 17-41.
- DERMIENCE, Alice. - "La notion de 'libertas' dans les oeuvres de Cicéron" Les Études Classiques, XXV, pp. 157-67.
- GUILLÉN, J. - "El Hado en la teología de Cicerón" Helmentica, nº92/93, 1979, pp. 197-236.

- HARRY, Brigid. - "Epicurus: some problems in physics and perception" Greece & Rome, vol. XVII, n°1, 1970.
- KLEYWEGT, A.J. - "Fate, free will, and the text of Cicero" Mnemosyne, 1973, vol. 26, fasc. 4, pp. 342-9.
- LAURAND, L. - "Pour la lecture de Cicéron" Revue des Études Latines, III, 1925, pp. 54-64.
- MICHEL, Alain. - "Cicéron, Sénèque, Saint Augustin" Helmantica, XXVIII, 1977, pp. 353-76.
- MONTEIRO, João Paulo. - "Indução e hipótese na filosofia de Hume" Manuscrito, abril/1978, Unicamp, pp. 85-112.
- PORCHAT PEREIRA, Oswaldo.  
"Ceticismo e mundo exterior" Análise, Lisboa (4) 1986, pp. 75-109.  
"Saber comum e ceticismo" Manuscrito, IX (1), abril/1986, pp. 143-59.
- TREGGIARI, Susan. - "The freedman of Cicero" Greece & Rome, vol. XVI, n°2, 1969, pp. 195-204.
- WIŚNIEWSKI, Bohdan. - "Deux conceptions de la connaissance dans les Academica priora" Emerita, L, 1982, pp. 3-16.

Obras de apoio - dicionários, estudos, índices.

- Academicorum Philosophorum Index Herculaneensis. Edidit Segofredus Mekler. Berolini apud Weidmannos. MCMLVIII.
- Abrégé du dictionnaire grec-français - A. Bailly. Paris, Hachette, édition n°37, 1987.
- Augustini Ernesti Clavis Ciceroniana sive indices rerum et verborum philologico-critici in opera Ciceronis accedunt Graeca Ciceronis necessariis observationibus. Editio secunda. Halae. Impensis Orphanotrophi. MDCCLVII.
- De M.T. Cicerone Graecorum interprete. Accedunt etiam loci Graecorum auctorum cum M.T. Ciceronis interpretationibus et Ciceronianum lexicon Graeco-latinum. Victor Clavel. Paris, Hachette, 1868.
- Dicionário de filosofia - Nicola Abbagnano (trad. coordenada por Alfredo Bosi). S. Paulo, Mestre Jou, 1982.

- Dictionnaire Latin-Français - Louis Marie Quicherat; A.Daveluy. Paris, Hachette, 48e.ed., 1916.
- Études sur la langue et la grammaire de Cicéron - Jules Lebreton. Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1965.
- Oxford Latin Dictionary - edited by P.G.W.Clare. Oxford at the Clarendon Press, 1982.

FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS  
E CIÊNCIAS HUMANAS

T L19580  
SEABRA FILHO, JOSE R.  
DESTINO E LIBERDADE EM CÍCERO