

ÉTICA E POLÍTICA NO *SOMNIVM SCIPIONIS* DE CÍCERO

Guilherme Guerreiro Brito Losso

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas da Universidade Federal do Rio de Janeiro como quesito para a obtenção do Título de Mestre em Letras Clássicas. Orientador: Prof. Doutor Edison Lourenço Molinari.

Rio de Janeiro
Abril de 2008

Ética e Política no *Somnium Scipionis* de Cícero
Guilherme Guerreiro Brito Losso
Orientador: Edison Lourenço Molinari

Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Mestre em Letras Clássicas.

Aprovada por:

Presidente, Prof. Doutor Edison Lourenço Molinari – UFRJ

Prof. Doutor Carlos Antônio Kalil Tannus – UFRJ

Prof. Doutor Amós Coêlho da Silva – UERJ

Profa. Doutora Vanda Santos Falseth UFRJ, Suplente

Prof. Doutor Airto Ceolin Montagner – UERJ, Suplente

Rio de Janeiro
Março de 2008

Agradecimentos

A Deus, fonte de todas as coisas e da vida.

A minha mãe, Suelli Guerreiro Brito Losso, por sua presença e apoio, sem os quais este trabalho não seria possível.

A meu pai, Valdir Losso, cuja lembrança me iluminou nos momentos de saudade.

A meu irmão, Eduardo Losso, modelo de vida acadêmica.

A meus amigos, pela compreensão nos momentos de minha ausência.

A meu orientador, Prof Edison Molinari, pelos ensinamentos e pela infinita paciência.

A todos os meus professores, Profa Ana Thereza Vieira, Profa Vanda Falseth, Profa Mara Rodrigues Vieira, Profa Alice Cunha, Prof Carlos Tannus, Prof Henrique Cairus, Prof Amós Coêlho, Prof Airto Montagner, Profa Mary Murashima, Profa Flora Simonetti e a todo corpo docente de Letras Clássicas da UFRJ e da UERJ.

Vnum hoc definio, tantam esse necessitatem uirtutis generi hominum a natura, tantumque amorem ad communem salutem defendendam datum, ut ea uis omnia blandimenta uoluptatis otiique uicerit. (Cícero, De Republica, I, 2)

(Apenas uma coisa conluo: que tão grande é a necessidade da virtude para a raça dos homens a partir da sua natureza e tão grande o amor dado para proteger a salvação comum, que esta força vencerá todas as doçuras do prazer e do ócio)

Nec uero habere uirtutem satis est, quae artem aliquam, nisi utare. Etsi ars quidem, cum ea non utare, scientia tamen ipsa teneri potest; uirtus in usu sui tota posita est. Usus autem eius est maximus, ciuitatis gubernatio, et earum ipsarum rerum, quas isti in angulis personant, reapse, non oratione, perfectio. (idem, ibidem)

(Na verdade, não é o bastante ter a virtude, como alguma arte, se não a usares. Embora, seguramente, seja uma arte, todavia ela própria pode ser tida como ciência, quando não a usares; a virtude está toda posta no seu uso. Ademais, sua maior aplicação é o governo da cidade e a perfeição destes próprios feitos, os quais estes aplaudem nas escolas, pelos próprios atos, não pelo discurso)

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	6
2. A HELENIZAÇÃO DE ROMA.....	10
3. VIDA E OBRA DE CÍCERO.....	15
4. O TRATADO <i>DE REPUBLICA</i>	24
5. O <i>SOMNIVM SCIPIONIS</i>	29
5.1 Conceitos preliminares.....	29
5.2 Fundamentação da abordagem teórica.....	32
5.3 As antíteses e a filosofia no <i>Somnium Scipionis</i>	38
6. CONCLUSÃO.....	61
7. BIBLIOGRAFIA.....	66

1. INTRODUÇÃO

Este trabalho tem por objetivo fazer uma análise do *Sominum Scipionis*, texto que pertence ao sexto livro do *De Republica* de Cícero. Para realizar esta tarefa, valemo-nos da edição crítica Les Belles Lettres de 1991, em dois volumes, que consta em nossa bibliografia. A análise é precedida de uma breve exposição que procura inserir o texto em seu contexto histórico, cultural e filosófico, determinando os principais fatos que vieram a influir direta ou indiretamente em sua produção, a herança da cultura latina e a influência da cultura grega que nele se refletem, assim como as principais correntes filosóficas de que Cícero parte para elaborar seu pensamento. Como referência para esta tarefa, usamos as obras *Le Siècle des Scipions*, editado pela Aubier em 1953, e *Cicéron*, da coleção *Que sais-je?*, editada pela PUF, ambas de Pierre Grimal; as obras *Manuel des études grecques et latines*, de L. Laurand, editada pela Picard em 1953 e *Histoire de Rome*, de André Piganiol, editada pela PUF em 1954. Quanto ao desenvolvimento do trabalho, ele levou em consideração basicamente dois aspectos principais:

1) A constituição literária do *Somnium Scipionis* e os recursos expressivos utilizados por Cícero para atingir seus objetivos. Neste particular, usamos como referência teórica principal o trabalho de Roland Poncelet *Cicéron traducteur de Platon*, editado pela Boccard, em 1957. Este trabalho desenvolve a idéia, a partir das traduções que Cícero faz dos textos de Platão, de que o latim é uma língua em posição de desvantagem em relação à língua grega na expressão do pensamento filosófico. Poncelet argumenta que o pensamento filosófico é abstrato por natureza e que esta abstração se assemelha à abstração matemática. Desta maneira, assim como a matemática estabelece relações abstratas entre os números, assim também a filosofia estabelece relações abstratas entre conceitos. Sendo os próprios conceitos abstratos - não apenas no sentido de que são universais, pois toda palavra é universal, mesmo as que se referem ao mundo dito concreto -, no sentido de que se referem a realidades abstratas como a Justiça, o Belo e o Bem, as relações estabelecidas entre eles pelo pensamento filosófico também o são, pois estabelecem relações de causalidade, conseqüência, condição e concessão, dentre outras.

A natureza do discurso filosófico é contraposta, então, à natureza do discurso literário. Este, ao contrário da abstração quase matemática que o discurso filosófico

estabelece entre seus conceitos, não tem por objetivo atingir primeiramente o aspecto intelectual de nossa consciência, mas seu aspecto sensitivo, entendido como a representação que fazemos em nossa consciência do mundo, ou seja, a imaginação. Isto se dá porque a literatura tem por objetivo levar o leitor a uma experiência de uma realidade ficcional cuja função é estética. O substrato conceitual, na literatura, permanece implícito, mesmo que ela esteja comprometida ideologicamente com alguma visão de mundo específica. Já na filosofia, é a visão de mundo e suas bases conceituais que assumem o primeiro plano.

Poncelet afirma, então, que a língua latina, por não possuir os recursos gramaticais que lhe possibilitassem realizar a expressão de pensamentos abstratos tal como a língua grega, era obrigada a valer-se de recursos literários para este objetivo. Assim, como resultado, enquanto a língua grega é muito mais abstrata que a latina na exposição da filosofia, a língua latina usará em abundância imagens construídas com recursos literários para, através deste recurso, tentar atingir o mundo conceitual subjacente a estas imagens.

Em seu trabalho, Poncelet faz uma análise exaustiva dos artifícios usados em latim para tentar suprir sua carência dos recursos gramaticais de que o grego dispõe para a expressão do pensamento abstrato. Não foi nossa intenção, aqui, discutir a validade das conclusões de Poncelet a respeito das diferenças entre as línguas grega e latina. Apenas nos limitamos a aproveitar um dos recursos por ele apontados que consideramos ser merecedor de especial atenção no texto de Cícero aqui analisado. Desta forma, se as imagens literárias desempenham papel importante na transmissão de conceitos filosóficos, o *Somnium Scipionis* será um terreno fértil para o aparecimento de uma em especial: a antítese. Assim, como veremos, a antítese desempenha uma função central neste texto de Cícero, que será baseado numa idéia que é, ela mesma, de caráter antitético e que será exposta em diferentes planos análogos entre si para demonstrar sua validade universal. Trata-se da idéia de hierarquia. Esta idéia, para Cícero, é o fundamento para a compreensão da ordem existente no universo e que se manifesta em suas leis. Ela é também a base que permite compreender o papel que a virtude possui dentro desta ordem e que terá uma importância crucial para que o homem possa atingir a felicidade.

Desta forma, consideramos o texto do *Somnium Scipionis* especialmente adequado para esta abordagem, pois se trata de um texto essencialmente literário, que, no entanto, possui uma fundamentação filosófica cuidadosamente construída, que

aproveita idéias de diversos sistemas gregos combinados a aspectos herdados da cultura latina para fazer uma exortação à virtude dentro de um contexto em que a Ética é a base da Política e o caminho para a realização máxima do homem, considerado tanto em seu aspecto terreno quanto em suas relações com o mundo divino.

Para a definição da antítese, usamos o *Dictionnaire de poétique et de rhétorique*, de Henri Morier, editado pela PUF em 1975.

2) O outro aspecto do *Somnium Scipionis* em que nos detivemos foi exatamente o que diz respeito a suas fontes filosóficas. Como afirmamos acima, embora seja um texto de forma literária, o *Somnium* tem como fundamento uma visão de mundo filosoficamente estruturada que justifica e desenvolve sua mensagem. Cícero, tendo sido um dos maiores difusores do pensamento grego em Roma, possuía uma concepção da retórica que a unia indissolivelmente à filosofia. Por isso, estudou diversas escolas da filosofia grega. Além disso, ele julgava que a filosofia era extremamente útil para a compreensão de certos aspectos da cultura romana ligados, inicialmente, apenas à tradição, como o *mos maiorum*.

Com efeito, Cícero era um defensor ardoroso dos costumes dos antepassados e acreditava que a filosofia grega oferecia um arsenal teórico capaz de justificar com argumentos racionais e fundamentar filosoficamente aquele conjunto de costumes herdados da tradição. Desta maneira, ele vai beber nas principais fontes desta filosofia. Inicialmente, ele estuda com os epicuristas, mas se afasta desta escola por dela discordar em pontos fundamentais. Depois, ele vai estudar com os mestres da Nova Academia, onde tomará um contato maior com as filosofias de Platão e Aristóteles. Por fim, em suas últimas obras, ele assumirá uma tendência maior para o estoicismo, com cujos mestres também tivera longo contato. Além disso, surge em alguns aspectos do *Somnium* uma influência pitagórica filtrada pelo platonismo.

Dizer que a essas influências vir-se-ia somar o conjunto dos costumes romanos contido no *mos maiorum* seria talvez um erro. Mais acertado seria dizer que o conjunto destas influências filosóficas passa a fundamentar a tradição romana. Se assim ocorre em relação à Ética, assim também será em relação à Política, onde Cícero se vale da contribuição aristotélica filtrada por Políbio para justificar e aperfeiçoar a constituição do Estado romano.

Para fundamentar a pesquisa das fontes filosóficas de Cícero, usamos, principalmente, a obra *L'expression des idées philosophiques chez Cicéron*, de Marin

Liscu, editado pela Le Belles Lettres, e *História da Filosofia Antiga* de Giovanni Reale, em cinco volumes, editado pela Loyola.

O trabalho inicia, conforme anunciamos acima, com uma breve contextualização do *Somnium Scipionis*. Para a análise propriamente dita, gostaríamos de observar que, sendo o uso da antítese presente em todo o texto do *Somnium* e as influências filosóficas nele estando presentes de maneira fragmentada, preferimos abordar os temas acompanhando a seqüência textual parágrafo a parágrafo, para evitar uma pulverização das partes que impedisse uma visão de conjunto da obra.

2. A HELENIZAÇÃO DE ROMA

A influência helênica sobre a cultura romana, segundo Grimal (1953), é muito anterior às conquistas romanas. Ele fala de um núcleo cultural comum aos povos da Península Itálica, pois a sua proximidade era um fator de intercâmbio e assimilação de elementos culturais. Assim, além da semelhança dos sistemas religiosos com aqueles da Grécia, o povo romano conhecia também a língua dos gregos, e é provável que toda a Roma fosse bilíngüe. Isto explicaria, por exemplo, por que Névio teria dado nomes gregos a algumas de suas peças.

Na verdade, o fato de os romanos conhecerem a língua grega torna um mistério o porquê de Lívio Andronico ter traduzido a *Odisséia* para o latim. No entanto, nesta época, Roma começava a expandir-se e impor-se sobre os outros povos da região e não poderia fazê-lo apenas pelas armas. No entanto, uma Roma helenizada teria também uma penetração na alma dos povos conquistados e que compartilhavam deste núcleo cultural helênico comum. Esta necessidade de afirmar-se culturalmente era parte do projeto de internacionalização de Roma que se iniciava. Por isso, as primeiras manifestações literárias de Roma permanecem tão ligadas aos modelos gregos a ponto de configurarem quase que apenas traduções e adaptações de seus modelos. Roma precisava sofisticar seu idioma e a língua grega poderia ser um ponto de partida para este projeto. Além disso, a necessidade de afirmar-se como cultura helenizada, que lhe daria uma maior facilidade de assimilação junto às culturas locais, foi um fator determinante.

As guerras púnicas tiveram um papel crucial na definição da postura de Roma em relação à cultura helênica. Por muito tempo, esta cultura foi, de uma certa maneira, assimilada pelos romanos através de um movimento que a levava das colônias para a metrópole romana. Havia, durante este processo, uma admiração pela cultura helênica por parte dos romanos. No entanto, os fatos ocorridos nas guerras púnicas vieram a alterar o sentimento dos romanos em relação a ela.

Na segunda guerra púnica, Haníbal consegue, depois de conquistar a Espanha e formar nessas terras uma base sólida com grande reserva de soldados, atravessar os Alpes e descer para a Península Itálica. Nesta época, consolida-se uma aliança das colônias gregas conquistadas por Roma com as tropas de Haníbal contra seu dominador. Este fato mudou a postura dos romanos em relação aos povos gregos, uma vez que foi considerado uma traição inaceitável. A partir de então, Roma não mais se esforçará para

ser aceita como um povo helenizado, mas tentará resgatar sua identidade cultural materializada, principalmente, no *mos maiorum* e afirmar esta identidade frente aos povos conquistados.

Após a segunda guerra púnica, com o fim da ameaça de Haníbal e dos cartagineses, a força da cultura helênica se esvai e Roma pode, então, afirmar-se como potência cultural. É nesta época que surge a primeira epopéia latina, o *Bellum Punicum* de Névio.

A composição desta obra foi uma tentativa de afirmação de uma temática estritamente romana. Embora a forma pudesse estar inspirada em modelos gregos, esta influência grega estava mesclada com elementos da cultura romana, como os *carmina conuiuialia*, que eram cantos a serem entoados em banquetes para reviver e louvar os feitos dos heróis, segundo Grimal (1953: 91).

No entanto, mesmo esta afirmação da identidade romana necessitava se impor diante dos gregos. É com esta motivação que o senador Fábio Pictor escreve a primeira história do povo romano em grego. *As Ações dos Romanos* é uma obra dirigida não só aos gregos, mas também a todos os povos, buscando justificar as causas da derrota de Canas e a conseqüente reação militar dos romanos. Esta obra é, então, levada a cabo por uma necessidade moral de Roma de justificar-se por sua política internacional. Esta necessidade moral de justificar-se e suas decorrentes conseqüências éticas são uma particularidade do povo romano que marcará seu espírito por toda a história e aparecerá sempre refletida na sua produção literária.

Esta preocupação moral também aparece na obra de Plauto. Seu teatro, embora fosse também herdeiro dos modelos gregos e a ele estivesse ligado em muitos aspectos – como, por exemplo, nas vestes, nomes das personagens e também no fato de suas peças serem situadas em localidades gregas -, continha uma crítica ao individualismo que parecia nascer de uma influência do pensamento grego, assim como ao relaxamento de costumes que esta influência parecia gerar. Esta crítica a uma tendência do pensamento grego para o individualismo era também alvo de outra personalidade de grande influência no mundo latino: Catão, o censor.

Catão era um homem de grande cultura e muito devia aos gregos em sua formação. Este fato, aliás, ele não negava de forma alguma e chegou até a incentivar o grande poeta Ênio, que não escondia sua admiração pela cultura grega. Catão, porém, tinha ressalvas a fazer quanto ao pensamento grego divulgado em sua época. Ele via os prejuízos que um individualismo hedonista dele derivado poderia causar ao povo

romano, por isso, como homem do campo, ligado às tradições familiares romanas, ele se tornou um ardoroso defensor dos antigos costumes romanos representados, principalmente, pelo *mos maiorum*. Este conjunto de costumes em que se baseava a cultura romana era o fundamento da sua civilidade e, assim, constituía a condição necessária para a formação do cidadão romano.

A principal referência do *mos maiorum* eram as instituições a que estavam subordinados todos os romanos, como a Família, o Estado e a Religião. Presumia-se que um cidadão digno deste nome deveria honrar estas instituições em todas as suas ações. Assim sendo, estes costumes fazem predominar o aspecto coletivo sobre o individual. Com efeito, o conjunto de regras ditado pelo *mos maiorum* tinha como objetivo aprimorar a conduta individual em prol das instituições que promoviam o bem-estar coletivo. Assim, por exemplo, o cultivo da simplicidade de vida evitava a dilapidação dos bens próprios e alheios, e o respeito aos pais e às esposas fortalecia o núcleo familiar. As origens destes valores da tradição romana se perdem no tempo. Não havia uma compilação escrita do *mos maiorum*. Eles eram passados oralmente, no núcleo familiar, através das narrativas dos grandes feitos dos personagens da história romana. A imagem destes personagens funcionava como um modelo de virtude a ser imitado pelas gerações mais jovens, por serem suas qualidades excepcionais a verdadeira causa da grandeza de Roma. Também na Grécia arcaica havia um modelo parecido de educação. No entanto, entre os gregos, os valores tradicionais eram passados através dos mitos, que posteriormente foram compilados por Homero, enquanto os romanos usavam os exemplos tirados diretamente da sua história, segundo Marrou (1975: 360, 370).

Catão, desta maneira, se decide a promover estes costumes, já que vê no pensamento grego divulgado em sua época um fator de desagregação destas instituições, que promoveriam um individualismo nocivo aos princípios vitais para a conservação da tradição romana.

Um dos alvos da reação de Catão foi Cipião Africano Maior, grande admirador da cultura grega e seu difusor pelo mundo romano. Este grande personagem foi responsável pela vitória de Roma sobre Cartago na segunda Guerra Púnica e era um defensor da idéia da expansão do Império Romano, pois achava que seu povo tinha como responsabilidade a defesa não apenas de sua pátria, mas também de todo o mundo helênico, que deveria ser preservado das ameaças dos povos do oriente e dos povos bárbaros.

Catão, por sua vez, acreditava na autonomia dos povos e na responsabilidade de cada povo por sua própria defesa. Assim, embora defendesse a luta de Roma contra a ameaça cartaginesa, não era a favor da expansão romana além de certos limites, pois temia que esta expansão pudesse trazer conseqüências nefastas na medida em que diluísse as forças romanas empenhadas em conquistar povos além de suas fronteiras. Isto poderia não só fazer com que o poder romano ficasse disperso, mas também, através do contato com os outros povos, poderia trazer influências negativas que minassem a pureza dos costumes romanos.

No entanto, dizer que Catão era contrário a tudo que vinha do mundo grego não seria correto, pois também ele foi enormemente influenciado pela cultura grega no desenvolvimento de seu estilo, que, além do mais, foi responsável pelo nascimento da prosa romana. Além disso, Catão foi um grande incentivador de Ênio, poeta romano que louvava abertamente a grandeza da cultura helênica.

Ênio, por sua vez, foi muito influenciado pelos modelos gregos, em que se baseou de inúmeras maneiras, tanto na composição de seu teatro como de sua poesia. Ele também se nutria da filosofia grega, e Aristóteles foi uma grande influência em seu pensamento.

Com a expansão romana e as guerras da Macedônia, o mundo grego havia sido, enfim, subjogado e Roma avançava tanto militarmente quanto culturalmente. Nesta época, Cipião Emiliano, neto por adoção de Cipião Africano Maior, era um jovem herdeiro da tradição guerreira e helenista de sua família. Sabe-se que, desde jovem, ele possuía um gosto pela leitura de Xenofonte, que pôde aprimorar quando Paulo-Emílio, seu pai adotivo, guardou para Roma a biblioteca de Perseu, tornando possível aos jovens espíritos romanos se nutrirem com a leitura dos clássicos gregos da época do florescimento ateniense, que contrastava com o helenismo deturpado dos cultos secretos que se espalhava nestes tempos.

Desta maneira, após as guerras da Macedônia, havia dois helenismos que se desenvolviam em Roma: um deles era o helenismo contemporâneo, que se espalhava entre as pessoas comuns e que tinha como traços os cultos de origem grega – como o orfismo - e o apego ao luxo das artes e dos prazeres; e outro que era o cultivado pelos homens de cultura e que tentava resgatar a glória da Grécia Clássica.

A partir de então, a influência grega, apesar da reação dos grupos adversários do helenismo, passa a difundir-se em vários setores da sociedade romana. Assim é que a

construção da primeira basílica em Roma, cuja arquitetura é de origem oriental, deu-se exatamente na época de Catão.

O grande conflito que passa a existir e que vai tornar-se ainda mais acentuado na época de Cipião Emiliano caracterizar-se-á pelo debate sobre a predominância do espírito coletivo, representado pelo *mos maiorum*, sobre a nova tomada de consciência da individualidade que se dará a partir da difusão do pensamento grego. Este conflito aparece em muitos setores da sociedade romana e sua extensão e diversidade demonstram a relevância deste fenômeno. Assim é que, enquanto a tradicional religiosidade dos romanos era dirigida a um culto de caráter mais formal, que fortalecia os laços familiares no culto doméstico e trazia um vínculo forte também com o Estado, a influência da cultura grega direcionava mais a religiosidade para um aspecto individual, seja na reflexão sobre o destino da alma e sobre a responsabilidade de cada um por esse destino, trazida pelo pitagorismo e pelos cultos a Dioniso, seja na resposta filosófica dada a estes problemas pelas diversas escolas filosóficas da Grécia.

Mas é na literatura, mais uma vez, que esta influência será mais acentuada. Assim, o teatro de Terêncio será um espelho desta nova individualidade que o helenismo trará para Roma. Surge em seu teatro um indivíduo mais consciente de suas escolhas e de sua responsabilidade sobre elas, como a Taís de sua obra *O Eunuco*. Terêncio faz parte deste grupo de homens que busca nas fontes gregas uma justificativa para seus costumes romanos. Não existe aí, como via Catão, um verdadeiro antagonismo, mas uma complementaridade entre as contribuições das duas culturas, uma vez que o helenismo aqui cultivado não é aquele dos cultos dionisíacos, mas o do pensamento da Grécia Clássica.

Este florescimento do pensamento grego clássico que inspirou homens como Cipião Emiliano e seu círculo de amigos, como Lúlio e Terêncio, impulsionou o surgimento de uma filosofia mais amadurecida em Roma. Esta filosofia se desenvolveu, em grande parte, sob a influência de Platão, Aristóteles, da Nova Academia e dos Estóicos.

3. VIDA E OBRA DE CÍCERO

Cícero nasce na cidade de Arpino perto de Roma. Ali, recebe as primeiras impressões que influenciarão sua carreira intelectual e política, já dentro da própria família e da vida política da sua comunidade. O próprio avô de Cícero participara desta vida política e, desde então, já incentivava o neto a voltar seu interesse para estas atividades, fato este relatado pelo próprio Cícero em seu texto *As Leis*, segundo Grimal (1984: 9-10). No entanto, desapontado com os interesses de seus companheiros e com a difusão do helenismo, seu avô permanece um homem ligado ao campo e à vida simples da vila natal de Cícero.

O pai de Cícero, tendo sido um cavaleiro romano, apesar de não ter ele mesmo seguido a magistratura, tinha amizades que usufruíam de cargos públicos em Roma e que teriam acolhido e impulsionado seu filho no início de sua carreira. Além disso, era um homem que amava os estudos, tendo dedicado grande parte de sua vida a eles e cultivando, inclusive, amizades dentre remanescentes do Círculo dos Cipiões. Este homem dedicado à pátria e à família se empenhou em oferecer ao filho a melhor educação possível, tendo-o mandado a Roma para estudar por crer que lá receberia o melhor da tradição nacional. Estas influências da família e da terra natal ficaram muito enraizadas em Cícero e refletiram-se em vários aspectos de sua obra, como na defesa obstinada da República e das idéias que fundamentavam sua concepção de Estado, alicerçadas na dedicação à pátria e à família, no reconhecimento do valor das tradições e das hierarquias e no reconhecimento da honra e das virtudes pessoais, que deveriam, sempre, ser colocadas à disposição do bem comum, ou seja, da *res publica*.

Cícero inicia sua carreira não como orador, mas como poeta, numa época em que a poesia era ainda incipiente em Roma. Mesmo não sendo hoje julgado um bom poeta, Plutarco dizia que ele teria sido grande, se Catulo, Lucrécio e Virgílio não o tivessem sucedido, como informa Grimal (1984: 19-20). Apesar de sua paixão pela poesia, as tarefas da vida pública e sua dedicação a outras áreas do conhecimento mais próximas de suas atividades profissionais dela o distanciaram. A eloquência é, certamente, a disciplina a que Cícero se dedicaria com mais ardor, mas se deve notar que, para ele, esta atividade deve estar fundamentada pela filosofia de tal maneira, que é impossível dominá-la sem uma sólida formação filosófica.

Cícero teve a oportunidade de estudar diversas escolas de pensamento filosófico durante sua vida e avaliar sua eficácia na conduta da vida pessoal, profissional e social.

Esta visão ampla da filosofia se reflete no conjunto de sua obra, uma vez que Cícero concebe a tarefa da filosofia tal como Aristóteles, para quem a teoria coexiste com uma práxis que visa aperfeiçoar a conduta do homem em todos os aspectos da vida. Desta maneira, uma vez que o homem se volta para o mundo para agir, deve ele ser guiado pela filosofia para que esta ação tenha sucesso.

Os estudos filosóficos do grande orador começaram com Fedro, pensador epicurista. No entanto, Cícero não se viu seduzido pelas idéias deste homem, ao contrário, ele não só se afastou continuamente desta escola, mas também combateu seus princípios o quanto pôde, uma vez que os achava danosos à vida pública, tanto pela valorização excessiva do aspecto sensível de uma existência sem contraparte espiritual, quanto pelo individualismo, pois a busca da ataraxia necessária à contemplação, implicava um afastamento da vida em comum. Para Epicuro, o prazer que deveria ser buscado não era gozo máximo nos prazeres efêmeros, mas uma continuidade duradoura de um estado de prazer com o mínimo de dor, que preservasse tanto a saúde - daí a necessidade da moderação - quanto o autodomínio. Este sentimento de auto-suficiência era a própria ataraxia.

Após o breve contato com o epicurismo, Cícero estudou com Fílon de Larissa, pensador grego que foi importante membro da Academia, tendo, posteriormente, sido obrigado a deixar a Grécia, quando da revolta de Mitridates. Com efeito, nos tempos de Fílon, a Academia não defendia mais as idéias originais de Platão, que apontavam para um conhecimento verdadeiro do mundo através da contemplação das Idéias, mas se tinha voltado para um ceticismo peculiar, que anunciava que nada podia ser conhecido com certeza absoluta e que a única conduta possível frente ao conhecimento seria adotar a doutrina mais útil ao homem em determinado momento. Este pensamento exerceu grande atração sobre Cícero, que via nestas idéias uma boa justificativa para a Retórica, por isso, ele passou bastante tempo como discípulo de Fílon, enquanto se aplicava ao estudo da Filosofia e da Eloquência.

Outro tipo de estudo que teve grande influência sobre Cícero foi o da História e uma de suas maiores influências neste ramo do saber foi Políbio. Na época de Cipião Emiliano e seu círculo, Roma vivia um tempo de grandes acontecimentos históricos. Imbuídos das idéias gregas, estes homens olhavam a História através da Filosofia. Políbio fazia parte deste grupo, tendo sido tutor de Emiliano. Sua concepção da História pretendia oferecer uma justificativa para a glória de Roma e o pensamento grego era uma de suas bases. De acordo com ele, se Roma atravessou os séculos e se expandiu

dominando os povos, enquanto estes outros pereceram, foi porque seu Estado alcançou um equilíbrio que o tornou mais forte perante eles. Isto se deu porque, ao invés de ser puramente monárquico, aristocrático ou democrático, ele reunia elementos destes três tipos de governo. Aqueles Estados que eram regidos por apenas um destes modelos em sua forma pura eram mais facilmente atingidos pelos vícios característicos de cada modelo e, por isso, estavam mais suscetíveis à decadência e à derrocada. Como o Estado romano equilibrava os três modelos, era capaz de compensar os defeitos de um com as virtudes do outro, daí a força que adquiriu frente aos povos vizinhos. Estas idéias foram desenvolvidas por Cícero e aparecem em seu tratado *De Republica*.

Conforme esclarecemos anteriormente, Cícero acreditava que a Retórica e a Filosofia eram disciplinas complementares e achava que a eloquência deveria utilizar toda a riqueza da língua para expressar-se. Por este motivo, não se aproximou, de início, da filosofia dos estóicos, pois considerava seu estilo por demais tedioso, estando longe de aproveitar plenamente os recursos estilísticos. No entanto, o contato com os amigos de Cévola, que fora amigo de seu pai e participara do círculo de amigos de Cipião Emiliano, ameniza esta desconfiança de Cícero para com os Estóicos. A partir de então, ele passará a adotar certas idéias desta escola. A idéia de um princípio único que rege o universo, herdada desta escola, é uma das idéias centrais do *De Republica* que aparecerá no texto do *Somnium Scipionis*. Posteriormente, Cícero se aproximará cada vez mais do pensamento estóico, e muitos de seus textos, como o *De Officiis*, passarão a refletir esta aproximação.

Cícero inicia sua carreira de advogado em meio a tempos conturbados. A República tivera, por muito tempo, uma feição aristocrática, visto que umas poucas famílias ricas e influentes detinham grande parte das magistraturas. Com o governo de Tibério e Caio Graco, houve uma reviravolta nesta situação, e o poder adquiriu uma configuração mais popular, o que causou descontentamento nas camadas mais altas da sociedade romana e preparou o caminho para o Império. Neste tempo, Cícero se deu conta do poder da eloquência e de que seu uso poderia levar um povo inteiro para a glória ou para a ruína. Com efeito, se ele já sabia do caráter complementar da filosofia em relação à eloquência, agora se tornava ainda mais nítida a necessidade de saber usar as palavras e conduzi-las com sabedoria.

Empenhado em adquirir as técnicas imprescindíveis ao bom desempenho da eloquência, assim como seu fundamento teórico, Cícero, homem de grande senso prático, também realizou esforços no sentido de obter a influência necessária para

conduzir sua carreira com sucesso. Ao começar sua atividade como advogado, sob o governo de Sila, ele soube conquistar o apoio daqueles que mais se aproximavam de sua visão de mundo. Assim, ele poderia servir a seus ideais enquanto realizava seu trabalho, como nos informa Grimal (1984: 30-43). Foi desta maneira que pôde defender Sexto Róscio contra Crisógono, protegido de Sila. Ele angariou para si a simpatia da poderosa família dos Metelli, inimigos de Sila, podendo, assim, desfrutar da proteção necessária para que pudesse realizar este feito. Vê-se, então, que Cícero não era apenas hábil com as palavras e amante da filosofia, mas tinha também jogo político para desempenhar sua função pública.

Cícero participou dos acontecimentos históricos e mudanças políticas de Roma. Ele colaborou ativamente com os eventos do final do período republicano e do início do Império. Foi durante este tempo que ele realizou a maioria de seus discursos como magistrado, sempre com implicações políticas relevantes. Seu trabalho em defesa dos ideais republicanos foi constante. Foi assim, baseado em sua experiência política e em suas idéias, que ele concebeu o projeto político contido no *De Republica*. Este trabalho é escrito em um momento difícil, em que Roma vive o primeiro triunvirato. As instituições são frágeis e a corrupção consome a vida pública. Cícero vê a disputa dos três ambiciosos governantes de Roma - César, Pompeu e Crasso - com preocupação, sempre buscando uma maneira de promover a república e evitar a tirania.

Neste tratado, conforme mencionamos anteriormente, Cícero retoma as idéias de Políbio de um sistema de poder que combina elementos da monarquia, da aristocracia e da democracia como modelo de Estado ideal. Este modelo surge de uma reflexão acerca do sistema romano, construído lentamente por uma experiência de séculos, à luz da filosofia de Platão e Aristóteles. Políbio acaba por concluir que, se Roma se impôs a tantas nações e sobreviveu por tanto tempo, foi porque seu Estado reunia em sua constituição instituições derivadas dos modelos puros que se mantinham em equilíbrio entre si. Este equilíbrio derivava do papel central da justiça, que só existe quando os homens buscam se aprimorar nas virtudes. Estas são entendidas como excelências de caráter, como a prudência, a coragem, e a temperança. Uma sociedade que se deixasse levar pelos vícios certamente seria abandonada ao caos.

Seria, então, necessário que o Estado fosse governado por alguém dotado destas virtudes, para que pudesse exercer sua função baseado na justiça e fosse, ao mesmo tempo, um exemplo para os cidadãos. Neste ponto, encontra-se o tema propriamente dito do *Sonho de Cipião*. Este texto, contido no livro sexto do tratado *De Republica*, é

uma exortação à vida virtuosa e tem como interlocutores principais Cipião Emiliano, seu amigo Lélíio e seu avô adotivo Cipião Africano Maior.

Cipião Emiliano foi um homem aclamado pelo povo romano por ter sido o guerreiro que pôs um fim definitivo a Cartago e também por suas qualidades e virtudes, que eram cultivadas a partir das tradições romanas e iluminadas pelas artes e pela filosofia gregas.

Outros tratados de caráter filosófico seguem o *De Republica*, alguns dos quais desenvolvem temas já apreciados nesta obra, como a eternidade da alma e a virtude. Dentre eles, temos o *De Legibus*, que, de uma certa maneira, continua a proposta contida no *De Republica*. Esta obra procura organizar o conjunto de leis do sistema jurídico romano, cuja idéia básica, já explicitada no *De Republica*, é a de que os seres humanos são regidos pela razão, assim como o universo é regido por leis. Esta idéia de que há uma lei natural da qual a lei moral é uma das manifestações está presente em Aristóteles e vai ser desenvolvida pelos estóicos, de quem será herdada por Cícero¹.

No *Paradoxa Stoicorum*, ele retomará os temas relativos à moral, tratando do pensamento dos estóicos com relação à virtude e ao vício, ao bem e à felicidade. Como se pode notar, este tema, que havia sido tratado no *De Republica* sob a ótica da Política, é retomado no *De Legibus* sob a ótica jurídica e é tratado aqui em seu aspecto metafísico, com atenção especial para os problemas de lógica suscitados pelas afirmações dos estóicos. Neste trabalho, já se pode notar a inclinação de Cícero para o pensamento dos estóicos.

O viés metafísico vai aparecer também em outras obras que seguem as mencionadas. Desta forma, no *Hortensius* Cícero discutirá a validade do pensamento filosófico em nossa busca pela felicidade. Em seguida, ele escreverá um tratado sobre a natureza do conhecimento (*Academica Priora*), em que opõe o pensamento dos Céticos (Acadêmicos) e dos Dogmáticos (Estóicos), e depois escreve outro (*Academica Posteriora*) em que tenta distinguir qual destas duas correntes de pensamento seria mais fiel ao pensamento de Platão. Foi, aliás, esta discussão que motivou o surgimento da Nova Academia.

Ao compor seu tratado *De Finibus Bonorum et Malorum*, Cícero retoma a discussão sobre a Ética, pois trata da finalidade da existência humana, ou seja, de qual

¹ Para Aristóteles, como diz Reale (2007: 98-123), a razão é o que define o ser humano, por ser aquilo que ele tem de mais próprio em relação aos outros seres, sendo, então, algo natural. Para o homem, a felicidade consistiria em agir conforme à razão. Os Estóicos vão retomar estas idéias e afirmar que deve haver uma correspondência entre a razão humana e a Razão que rege o universo (Reale, 2007: 273-4).

seria a realização última ou máxima do ser humano. Uma vez que esta questão compreende uma discussão a respeito da essência do ser humano, para saber quais suas realizações possíveis e quais as específicas de seu gênero, ela compreende também um caráter metafísico, no entanto, como o caminho para esta realização implica ação, a discussão retorna à Ética. Nesta obra, Cícero retoma as respostas dadas pelas principais escolas da Filosofia grega à questão de qual seria a causa da felicidade e contrapõe as várias respostas por elas dadas: o prazer (Epicuristas), a virtude (Estóicos) e o equilíbrio entre os bens do corpo e da alma (Antiga Academia). Após expor cada ponto de vista e explorar seus pontos fortes e fracos, ele defende a posição da Antiga Academia, segundo Grimal (1984: 97-117).

Após esta obra, Cícero volta a tratar da Ética nas *Tusculanae Disputationes*. Aqui ele aborda uma série de questões já examinadas pelos filósofos gregos, envolvendo a força da virtude frente às vicissitudes da vida e ao problema do mal e da morte, buscando saber em que medida a virtude é capaz de superar estas adversidades e em que medida o homem não virtuoso se deixa abater por elas. Nesta obra, pode-se notar também a crítica constante à tirania – possivelmente dirigida, embora de forma velada, a César -, que demonstra o papel libertador conferido por Cícero à virtude, tanto no plano individual do livre arbítrio quanto no plano político e coletivo.

É possível, a partir de um exame das obras acima relacionadas, notar a importância que Cícero concede ao tema da Ética. As obras seguintes, embora não abordem diretamente este tema, serão uma consequência dos assuntos tratados anteriormente, pois, uma vez que a prática das virtudes garante a imortalidade da alma, convém definir em que consiste este caráter divino da alma e mesmo o que seriam o próprio divino e o mundo dos deuses. Desta forma, Cícero compõe o *De Natura Deorum*, como tentativa de resposta a estas questões e investigando em que medida os deuses existem e intervêm na vida humana. Mais uma vez, ele contrapõe as escolas gregas e faz uma exposição e um confronto das posições dos Céticos, dos Estóicos e dos Acadêmicos.

Dando seqüência à discussão iniciada com a obra acima citada, Cícero vai compor o *De Divinatione*. Uma vez examinada a existência dos deuses e a possibilidade de sua intervenção em nossa vida cotidiana, Cícero quis averiguar a possibilidade de conhecer-se a vontade dos deuses e seus desígnios eternos. No entanto, se ele não negava a existência dos deuses, ele recomendava cautela com a possibilidade de uma comunicação efetiva entre eles e os homens. Cícero conclui que os homens devem

render seu culto aos deuses, respeitando a *pietas* romana, mas também guardar-se de tentar conhecer sua vontade ou as incertezas do destino, pois os métodos para tal são imprecisos e, por isso, inaplicáveis. Enfim, estas indagações o motivarão a escrever mais um trabalho explorando o tema: o tratado *De Fato*, que examinará a natureza do destino, do qual dependeria o sucesso da arte divinatória. Para que esta arte fosse realmente eficaz, a vida humana deveria estar submetida em sua totalidade ao destino. No entanto, Cícero argumentará que o ser humano possui liberdade de escolha, ainda que relativa, frente aos acontecimentos.

O reconhecimento de que existe a liberdade humana possibilita retornar à Ética. O tratado *De Officiis*, escrito para seu filho Marco, vai desenvolver este tema e, mais uma vez, colocar a ética como guia da política. Este trabalho apresenta uma influência mais acentuada do estoicismo do que os anteriores. Aqui, Cícero já reconhece que o relativismo da Nova Academia não poderia fundamentar a ação numa ética sólida. O estoicismo, porém, buscava um fundamento sobre o qual pudesse construir o edifício do conhecimento, assim como fazia Aristóteles, o que trazia uma base mais confiável para a ética e, conseqüentemente, para a política.

Para uma boa compreensão do *Somnium Scipionis* e do tema nele desenvolvido, convém dar uma visão panorâmica do tratado *De Republica*. Para isto, precisamos, antes, determinar como era a república romana. Compreender este fato é essencial, uma vez que foi a partir do modelo da república romana, do qual era defensor, que Cícero formulou o ideal de Estado exposto neste texto.

Antes do período republicano, Roma viveu por muito tempo como uma monarquia, que, em seus últimos anos, foi governada pelos reis etruscos Tarquínio, o Antigo, depois Sêrvio Túlio e, enfim, Tarquínio, o Soberbo. Este se havia aproximado da plebe romana, fato que desagradou aos patrícios, elite romana. Tarquínio foi deposto pelos patrícios, revoltados por causa da atitude de seu filho, que violentara Lucrecia, filha de um aristocrata muito influente. A perda de poder da aristocracia romana na época de Tarquínio, o Soberbo, foi o fator determinante para a reação contra o rei etrusco e para a implantação da República.

Uma vez que a República foi uma reação contra um determinado sistema de governo, seria de se esperar que o novo regime enfraquecesse exatamente aqueles aspectos do regime anterior que mais lhe desagradavam. Assim, durante o início da República, a plebe, que era favorecida na época de Tarquínio, perdeu poder. Havia, entre os aristocratas romanos, um temor em relação à concentração de poder, como

ocorreu durante o governo dos reis etruscos. Desta maneira, os republicanos se empenharam para que houvesse o mínimo de concentração de poder nas mãos de uma única pessoa.

Por estes motivos, o poder do Estado romano foi dividido em várias instituições, todas de caráter coletivo e com possibilidade de intervenção mútua. Estas instituições possuíam elementos, conforme o caso, predominantemente monárquico (magistraturas), aristocrático (senado) ou democrático (assembléias).

Em Roma, as magistraturas correspondiam ao regime monárquico. Eram escolhidos dois cônsules com poder de veto um sobre o outro e que exerciam o poder máximo do Estado. No entanto, além de não exercerem o cargo sozinhos, mas sempre em duplas, eles não eram os únicos magistrados. Em ocasiões especiais, poderiam ser nomeados ditadores, em substituição aos cônsules, que exerciam um poder absoluto, mas apenas por seis meses. Em tempos normais, contudo, os cônsules deveriam ser em número de dois. Subordinados a eles, como já dissemos, havia também os pretores, os censores, os edis, os questores e os tribunos da plebe. Todas estas magistraturas eram exercidas em regime de colegiado, ou seja, eram exercidas coletivamente e com poder de intervenção mútua.

Os membros do senado eram, inicialmente, escolhidos dentre os representantes das famílias proprietárias de terras, posteriormente, contudo, passaram a ser escolhidos dentre os antigos magistrados. Assim, verifica-se que, desde as origens, o senado era uma instituição de caráter aristocrático cujas funções consistiam em auxiliar os magistrados, supervisionando finanças, conduzindo a política externa, administrando províncias e indicando um ditador ou um *interrex*, dependendo da situação, em caso de necessidade.

Finalmente, havia as assembléias, como a assembléia curiata, a assembléia centuriata e a assembléia tribunícia. Estas assembléias reuniam diferentes classes de cidadãos. Enquanto a assembléia centuriata era de caráter eminentemente militar, a tribunícia reunia as tribos em que eram repartidos os cidadãos. Embora estas duas assembléias votassem as leis, a assembléia centuriata tinha também por função escolher os cônsules, os pretores e os censores. A assembléia curiata teve maior importância durante a Monarquia, perdendo poder durante a República. As cúrias eram um grupo de famílias que se reunia de acordo com determinado tipo de culto comum, sendo esta assembléia uma reunião de 30 destas cúrias. Durante a época de Sêrvio Túlio, as

assembléias curiatas elegiam magistrados e votavam leis, mas, durante a República, essas tarefas passaram às assembléias centuriatas.

Como se pode notar a partir da exposição feita acima, durante a República o poder era repartido entre vários grupos que exerciam um controle mútuo uns sobre os outros, embora houvesse uma certa hierarquia e divisão de funções específicas. De início, a plebe tinha pouca participação nestas instituições, mas, conforme o passar do tempo e a evolução das instituições, ela começou a ganhar um papel mais relevante na tomada das decisões do Estado.

4. O TRATADO *DE REPUBLICA*

Cícero inicia o *De Republica* fazendo um elogio à virtude, que deve resplandecer no caráter daquele que vai dedicar sua vida a reger o Estado, ou seja, logo no início, ele já anuncia o tema tratado no final, no *Sonho de Cipião*. O Chefe do Estado romano deve, acima de tudo, dedicar sua vida à Pátria, menosprezando os prazeres e confortos da vida privada para enfrentar as dificuldades do governo da nação em prol do bem comum. Este tema inicial explicita o sacrifício resultante da prática das virtudes.

Em seguida, Cícero demonstra a tese de que a busca individual da virtude e sua aplicação prática na dedicação à Pátria e promoção do bem comum são características que vencem nossa tendência ao ócio e ao repouso, por fazerem parte de uma lei natural que rege a alma - e, conseqüentemente, a razão -, fazendo, assim, com que sintamos ainda mais prazer na ação das virtudes do que na inércia do ócio. Ele evoca nosso sentimento de realização ao enfrentar o perigo e o cansaço em prol de nossos irmãos, como exemplificam os feitos dos grandes homens que não temeram o sofrimento do exílio - e aqui ele menciona inclusive seu próprio caso - ou mesmo a morte a serviço de suas cidades.

Este serviço à Pátria deve ser levado a cabo pelos homens de boa índole, experientes na virtude e desejosos de ensinar este procedimento a seus concidadãos. Cícero afirma que o fato de o poder cair nas mãos de homens maus deve ser lamentado profundamente. Aliás, afirma ele, infelizmente, este é o fato mais comum.

Enfim, inicia-se o diálogo entre Cipião Emiliano, Lélcio e seus amigos. Ele começa com a conversa entre Emiliano e Tuberão. Eles estão intrigados com um fenômeno meteorológico comum na região, por meio do qual se têm a ilusão de que há dois sóis no céu. Este fato não é enunciado por mero acaso, mas, a partir dele, Cícero conduzirá à reflexão que deseja expor em seu texto.

O estranho fenômeno é mencionado para demonstrar a incapacidade de o homem conhecer plenamente o aspecto físico da natureza. Para Cícero, a única realidade perfeitamente cognoscível para nós é a humana. Sua essência, ou aquilo através de que se pode conhecê-la, são os atos humanos.

Agora, o diálogo já está perfeitamente localizado no âmbito da moral. Como o objetivo maior da ação humana é aquele que extrapola a própria individualidade para manifestar seus efeitos no plano coletivo, a Ética tem sua realização maior na Política,

onde pode não apenas realizar o bem e a virtude, mas pode fazê-lo para todos os homens.

O primeiro livro do *De Republica* é rico em reflexões de ordem filosófica. A imagem dos dois sóis, com a qual começa, é também uma metáfora relativa ao poder em Roma, uma vez que o consulado era exercido por dois cônsules. Em seguida, os amigos reunidos começam um diálogo a respeito do olhar da razão sobre os fenômenos da natureza, sobretudo sobre aqueles de que nada sabemos. Segue, então, um longo discurso sobre como a descoberta de que os eclipses eram fenômenos previsíveis de acordo com fatos naturais esclareceu os povos, retirando-os das crenças em que estavam aprisionados. Este louvor ao conhecimento deriva do papel dado à Razão pelos primeiros filósofos, desde os Pré-socráticos, passando por Sócrates, Platão e Aristóteles, que ressaltavam o dever inerente à Filosofia de libertar as pessoas da ignorância que escraviza. Este dever foi ilustrado de maneira singular por Platão no mito da caverna. Desta maneira, é necessário que o olhar se volte para os fenômenos da Terra e para as coisas humanas para conhecê-los. Dentre os assuntos humanos, o mais elevado, segundo Aristóteles (2004: 49-50), é a Política, ou a arte de governar as cidades. É exatamente este o caminho que o tratado vai seguir.

Uma vez que o diálogo chega ao seu tema propriamente dito, o círculo de amigos pede a Cipião Emiliano que discursasse sobre o tema proposto. Este aceita e principia por estabelecer a definição de *Res Publica*. Assim, ele a define partindo do próprio nome usando a fórmula *res publica res populi*², ou seja, a República é definida por pertencer ao povo. Mas, o que é o povo? Este não é um amontoado de homens seguindo cada um seu próprio parecer, mas trata-se de um grupo de homens que vivem sob uma lei reconhecida por todos e que possuem objetivos comuns. No entanto, esse grupo pode se organizar de muitas maneiras diferentes. Pode, por exemplo, ser ele governado por um rei que centraliza o poder. Neste caso, há uma monarquia. É, também, possível que um grupo de homens considerados os melhores dentre os cidadãos tenha como tarefa cuidar do bem público. Aqui, há uma aristocracia. Finalmente, pode haver um grupo de cidadãos que governe com o apoio de uma grande maioria. Haverá, então, uma democracia.

Se cada um desses modelos de governo tem suas vantagens, eles têm também seus defeitos. O maior deles, porém, é o de que, sendo cada um deles individualmente um modelo sem mistura, estão mais vulneráveis aos próprios defeitos. Assim sendo,

² A coisa pública é a coisa do povo.

embora possam se sustentar durante algum tempo, chegará uma hora em que sucumbirão a suas fraquezas internas, assim como o ferro, sem liga, é mais vulnerável à ferrugem. Todavia, o Estado romano, com sua experiência e sabedoria, constituiu, através dos tempos, um modelo de governo capaz de suprimir essa fraqueza, combinando elementos dos modelos puros da monarquia, da aristocracia e da democracia num único Estado. Desta maneira, como os poderes se equilibram mutuamente, o Estado se fortalece e fica menos vulnerável às próprias debilidades.

Em seguida, Cipião Emiliano examina cada um dos modelos de governo sem mistura, mostrando suas boas e más qualidades. Assim, a democracia possui a vantagem da liberdade igualitária, sem a qual, segundo ele, não existe República, mas que pode gerar uma turba desenfreada que, enfim, conduz à tirania. Já a aristocracia pode evitar que o povo se torne uma turba indócil na medida em que seus governantes sejam os melhores em índole moral e possam, com seu exemplo, guiar o povo pelos melhores caminhos. No entanto, se os aristocratas são considerados os primeiros por algum outro motivo que não suas virtudes, como as riquezas ou a força, certamente governarão segundo seus próprios interesses e não serão capazes de conduzir os cidadãos senão para a ruína. Finalmente, a monarquia, considerada como um modelo puro, corresponde a um modelo conforme a uma realidade natural do universo, pois, assim como nela há um indivíduo de capacidades extraordinárias que comanda o Estado, assim também há na natureza uma inteligência que rege as coisas, um princípio soberano ao qual tudo está subjugado. Da mesma forma, na alma humana, a razão governa todas as faculdades, mantendo as paixões e os desejos sob seu jugo.

Cipião Emiliano nota, então, que a monarquia pode, facilmente, se tornar uma tirania, especialmente se a pessoa que detém o poder não possui as qualidades necessárias para tal e visa mais os próprios interesses que os dos demais. Estas idéias, assim como o exame dos regimes, são uma herança do pensamento aristotélico, que já admitia um sistema misto como solução para os defeitos individuais dos regimes puros considerados em si mesmos. Aristóteles dividia os regimes em três: os virtuosos são a monarquia, a aristocracia e a politia, sendo esta última uma combinação do regime democrático e oligárquico, não devendo este ser confundido com a democracia, que é um regime essencialmente degenerado; os degenerados são a tirania, a oligarquia e a democracia. Segundo Reale:

A politia é, praticamente, uma via média entre a oligarquia e a democracia ou, se preferimos, uma democracia temperada com a oligarquia ... Como se vê, a politia reúne os valores e exclui os defeitos das duas formas degeneradas...(Reale, 2007: 132-133)

Políbio vai desenvolver o modelo de Aristóteles e vai tentar, com a idéia de um regime misto, justificar a supremacia romana sobre os outros povos. Cícero, enfim, vai herdar as idéias de Políbio, segundo Grimal (1984: 26) e desenvolvê-las no tratado aqui analisado.

No segundo livro do tratado *De Republica*, Cipião Emiliano começa a formular sua descrição do Estado ideal. Para isso, seguindo o espírito prático dos romanos, ele começa a narrar a história de Roma, uma vez que nela se encontra realizada, ainda que sujeita a correções, a concepção de um Estado que reúna, em sua constituição, elementos dos três modelos puros de Estado já examinados anteriormente: a monarquia, a aristocracia e a democracia³. A opção de mostrar o modelo de Estado ideal partindo da história da formação do Estado romano não é gratuita, nem meramente a consequência lógica do espírito prático dos romanos. Esta narrativa remete diretamente aos teóricos gregos Platão e Aristóteles. Embora Cícero reconheça, pela boca de Cipião Emiliano, que a forma e o tema de seu tratado são de inspiração platônica, e embora desenvolva, em grande parte deste trabalho, as idéias de Aristóteles, ainda que filtradas pelas idéias de Políbio, da Nova Academia e dos Estóicos, Cícero exalta um modelo realizado historicamente. Deste, ele deriva suas especulações para se opor, em primeiro lugar, ao sistema de Platão – modelo teórico elaborado por um homem só, seguindo um método de raciocínios logicamente encadeados -, e, em segundo lugar, ao de Aristóteles, que elaborou sua Política a partir das constituições das cidades gregas. Em oposição a estes autores, Cícero propõe o modelo político romano, construído de acordo com uma experiência de governo vivida e elaborada por um conjunto de homens através de vários séculos. A narração da história do Estado Romano feita por Cipião Emiliano é rica em detalhes e direciona os comentários para ressaltar o quanto a experiência administrativa e política foi importante na sua constituição. Ali, ele resalta o papel de cada governante, que contribuiu com uma parte importante neste processo, para mostrar o peso da continuidade histórica deste Estado.

A partir do terceiro livro, uma vez definido o melhor modelo de Estado segundo a experiência da história, inicia-se um discurso sobre a justiça. Trata-se não apenas de

³ Note-se que Cícero não usa a nomenclatura aristotélica, mas fala de governos populares (*ciuitas popularis*).

definir a justiça, empreendimento que deixa clara a influência de Platão nesta obra que lhe toma também de empréstimo o título e o tema, mas também de estabelecer as diferenças entre a lei natural, na qual está baseada a estrutura do Estado, e a lei humana. Enquanto a lei natural é eterna e pressupõe um princípio regente - tal como deus para a natureza, a alma para o corpo, a razão para os instintos e o príncipe para o Estado -, a lei humana varia segundo as nações e suas diversas épocas.

No quarto livro, em grande parte perdido, Cícero expõe os princípios da educação, ou seja, da formação dos cidadãos que dedicarão suas vidas ao bem comum. Já no quinto livro, do qual também se possuem apenas fragmentos, ele mostra as qualidades que deve possuir aquele que vai reger o Estado por ele descrito.

No sexto livro, enfim, encontra-se o episódio analisado neste trabalho, o *Somnium Scipionis* (*Sonho de Cipião*). Este episódio chegou a nós intacto, embora o restante do sexto livro esteja amplamente fragmentado. Este episódio trata de uma exortação à virtude, que é dirigida, em especial, ao chefe de Estado destinado a governar o povo romano. Esta exortação acaba por definir o próprio chefe de Estado tal como concebido idealmente por Cícero, pois o homem a quem cabe governar o melhor dos Estados deve pertencer à melhor das estirpes.

5. O *SOMNIVM SCIPIONIS*

5.1 Conceitos preliminares

O *Somnium Scipionis*, conforme anteriormente mencionamos, faz parte de um tratado de Política e é uma exortação à vida virtuosa especialmente direcionada àquele indivíduo cuja incumbência é zelar pelo bem comum de sua Pátria, pois esta ação é, segundo o texto, a maior das virtudes. O tratado *De Republica* tem como objetivo examinar qual seria a melhor maneira de governar o Estado. Embora o Estado romano seja ali considerado o modelo ideal, ele não é aceito ou justificado tal como se realiza no momento histórico em que o texto foi escrito. Ao contrário, com este tratado, Cícero faz, ao mesmo tempo, um elogio e uma crítica ao modelo em vigor. O elogio visa reconhecer que o Estado Romano possui determinadas vantagens em relação aos demais modelos tidos como puros na concepção da herança aristotélica, como a monarquia, a aristocracia e a democracia, pois reúne as virtudes destes modelos, diluindo suas fraquezas através da força que adquire com o sistema misto. A crítica tem por objetivo mostrar que este sistema, da maneira como se encontra realizado, tem certos defeitos que devem ser sanados para que ele realize plenamente seus objetivos para com seus integrantes, os cidadãos.

O tratado parte de uma análise da reunião dos indivíduos em sociedade. Aristóteles já admitia a predominância da cidade sobre o indivíduo, e é a partir desta predominância que ele afirma a superioridade da Política sobre as outras disciplinas do conhecimento filosófico. Também os romanos admitiam este pressuposto, e o valor do amor à Pátria era um dos fundamentos do *mos maiorum*, transmitido durante séculos. Cícero retoma este valor e o torna a base sobre a qual se construirá a virtude.

A Política aristotélica tem como base uma psicologia que parte de uma análise da constituição da alma. Sabe-se que Aristóteles dividia o mundo biológico em três reinos: o reino vegetal, cujas principais características são a nutrição e a auto-geração; o reino animal, dotado da capacidade sensório-motora; e o reino humano, cuja determinação específica é a razão. Estes reinos respeitam uma hierarquia em que o reino imediatamente superior mantém as características do reino imediatamente inferior, às quais ele acrescenta as suas próprias. Assim, o reino animal possui as características da nutrição e geração encontradas nos vegetais e, além destas, as características da sensação e movimento. Já o reino humano mantém as características da nutrição e da

geração encontradas nos vegetais e também as da sensação e movimento pertencentes aos animais e, além destas, possui a faculdade da razão. Por isso, a alma humana propriamente dita é classificada como humana por possuir a razão, mas possui também todas as outras características já mencionadas, como a da nutrição, da geração, da sensação e do movimento.

No entanto, existe uma hierarquia entre as partes da alma humana, assim como existe entre a alma e o corpo. Desta maneira, o ato humano só existe na medida em que é antecedido por uma deliberação racional que avalia seus prós e contras. Se o sujeito toma, então, a deliberação de agir, ele fez uma escolha, que determina sua responsabilidade pela ação e, assim, a imputabilidade moral desta. Por isso, diz-se que a função racional da alma rege as demais, uma vez que o homem, por meio dela, tem a capacidade de avaliar sua ação, impondo sua escolha ao restante de seu ser, por meio da vontade.

Na Filosofia Grega, respeitava-se o princípio da analogia, presente na ordenação dos elementos que compunham o universo. Os vários níveis da existência formavam diversos microcosmos de estrutura semelhante e hierarquizados entre si. Assim como há um princípio que rege o universo com suas leis, assim também a razão rege a totalidade do ser humano. Da mesma forma, também na sociedade deveria haver um princípio regente. Este pensamento é o fundamento usado por Cícero no *De Republica* para justificar sua preferência pelo regime monárquico. Sua análise dos modelos de Estado leva em conta os principais modelos conhecidos na época e os aproxima do regime misto vigente em Roma. No entanto, sua intenção é aperfeiçoar o modelo em vigor. Para isso, Cícero vai buscar o auxílio da filosofia e dela vai aproveitar a idéia de um universo hierarquicamente ordenado. O modelo natural reflete o modelo divino e, obviamente, sendo este o modelo perfeito, deve o modelo humano a ele se conformar.

A forma do *De Republica* é nitidamente inspirada nos diálogos de Platão. Desta maneira, o desenvolvimento conceitual é realizado de maneira literária, com o uso dos recursos próprios à literatura aliados à argumentação dialética de cunho socrático. O *Somnium Scipionis*, porém, possui uma estrutura peculiar dentro deste tratado. Este texto fecha o tratado com uma exortação ao chefe do Estado ideal, para que leve uma vida pautada pela virtude, em especial, pela mais elevada das virtudes: a dedicação ao bem comum.

Sabe-se que o conceito de Bem na filosofia aristotélica possui uma determinação bastante específica. O Ser, em sua concepção mais geral, é a fonte de todos os seres

individuais. Sendo fonte, não é criado e, não sendo criado, não pode possuir nada em potência. Esta excelência caracteriza o Bem.

Os seres individuais, porém, diferem entre si por suas determinações próprias. Sendo individuais, são limitados, devendo possuir algumas determinações e não outras. Dentre suas características, algumas aparecem em ato, como a faculdade da razão no ser humano. Outras, no entanto, existem apenas em potência - como um homem que possui a capacidade de ser músico, mas nunca a desenvolveu (para ele esta faculdade não existe em ato, apenas em potência). O bem, para cada determinação, é sua atualização da maneira mais plena possível, ou seja, sua excelência. Desta forma, o bem comum é a realização máxima das melhores qualidades de todos os cidadãos, considerados tanto individualmente quanto em conjunto.

No indivíduo, estas qualidades em estado de excelência são as virtudes. O desenvolvimento de uma virtude se dá pelo ordenamento de uma faculdade à reta razão, que, por sua vez, corresponde à razão humana ordenada à razão suprema, o Logos, que rege o universo. No entanto, o próprio Aristóteles já afirmava que o homem é um animal político, destinado a viver em comunidade. Por isso, suas qualidades não podem ter um fim em si mesmas, mas devem reverter em benefício dos demais. Esta é a razão da afirmação anterior de que a maior das virtudes é a dedicação ao pleno desenvolvimento do bem comum por parte do chefe de Estado, ou seja, a da colocação das próprias virtudes a serviço da Pátria.

Assim, para que o modelo de Estado possa corresponder ao modelo do universo, deve ele ser dotado de um princípio regente, que, neste caso, é o *princeps*, o chefe de Estado investido não apenas pelo poder legal, mas pelo reconhecimento notório de seu caráter moral. Sendo ele um modelo de virtude, fornece o exemplo de conduta aos cidadãos e estes o respeitam pelo reconhecimento de suas qualidades, o que lhe confere uma autoridade natural. Esta seria a diferença básica entre o *princeps* e o tirano. Embora ambos, de alguma maneira, centralizem o poder em suas mãos, o tirano o faz pela força, enquanto o *princeps* é aclamado por suas virtudes. O povo o segue naturalmente, pois sabe que sua liderança visa o aperfeiçoamento e o bem-estar de todos.

5.2 Fundamentação da abordagem teórica

Estes conceitos fundamentam o tratado *De Republica*, que termina, então, com o texto do *Somnium Scipionis*. Este, conforme foi anteriormente exposto, não é caracterizado pela argumentação filosófica, exceto no final, nos dois últimos parágrafos, em que Cícero demonstra a correspondência entre a alma e o princípio divino que rege o universo, para justificar sua eternidade e a validade da recompensa final pelos atos virtuosos praticados pelo bem da pátria. O restante do texto, porém, é a narração de um sonho, que pretende funcionar não como um mito, que já não era adequado à mentalidade romana, mas como uma revelação.

Uma vez que a narração está mais próxima da literatura do que da argumentação filosófica propriamente dita, podemos lançar mão da observação de Poncelet a respeito da enunciação dos conceitos filosóficos em língua latina. Este autor realiza um estudo que parte de certas afirmações compartilhadas por autores como Meillet que dizem, em primeiro lugar, que Cícero foi o criador das línguas filosóficas modernas e que criou os conceitos filosóficos da língua latina, adaptando-os a partir do grego segundo as possibilidades que o latim oferecia. Para estes autores, o latim possuiria certas particularidades expressivas que exigiam a exploração de elementos diversos daqueles usados pelo grego na expressão de conceitos filosóficos, tal como a expressão de conceitos abstratos a partir de termos concretos.

Segundo Poncelet, estas afirmações são imprecisas. Para ele, o latim herdou do grego tanto conceitos concretos – como nomes de plantas – quanto conceitos abstratos. Ademais, ele afirma que o que caracteriza a Filosofia não é a abstração dos conceitos – pois estes seriam os mesmos usados na linguagem do dia-a-dia –, mas as relações entre eles estabelecidas. Estas relações abstratas estariam, portanto, mais próximas da matemática do que da literatura, pois expressariam as articulações que os elementos da realidade guardam entre si.

Em seguida, Poncelet afirma que o latim possui certas diferenças radicais em relação à língua grega que o tornariam menos capaz de expressar conceitos filosóficos. Para provar sua tese, ele enumera certas características do latim que teriam uma repercussão direta na expressão dos conceitos filosóficos. Assim, por exemplo, a ausência do artigo criaria uma dificuldade na determinação ou indeterminação das realidades enunciadas. Certamente, segundo ele, o latim poderia usar outros recursos de que dispusesse para suprir esta falta, como o uso de pronomes indefinidos ou a

definição por extenso das realidades expressas pelos conceitos, ou mesmo o uso de orações relativas que especificassem seu sentido.

Outra característica sobre a qual o autor se detém com bastante insistência é a pobreza do sistema preposicional latino em relação ao grego. Mais uma vez, o latim poderia dispor de recursos que pudessem compensar a ausência da riqueza de possibilidades da língua dos filósofos, no entanto, ele insiste em que esta compensação nunca traduziria as mesmas realidades enunciadas em grego, mas criaria apenas aproximações inexatas.

Finalmente, Poncelet considera que, na verdade, o que caracteriza o latim em sua expressão dos conceitos filosóficos, e que é uma particularidade sua, é que, por não dispor dos recursos que dão ao grego a precisão filosófica que lhe é peculiar, ele é obrigado a usar recursos literários, que são próprios a outro tipo de expressão. Com efeito, se a argumentação filosófica visa atingir diretamente a razão, a expressão literária tem como alvo os sentidos, segundo Poncelet (1957: 47).

Desta forma, para ele, o latim alcança a expressão dos conceitos filosóficos por um meio diverso daqueles usados por outras línguas. Não nos cabe, porém, no âmbito deste trabalho, discutir a validade ou não dos argumentos de Poncelet, nem fazer, tal como ele, um estudo comparativo dos recursos expressivos do grego e do latim. Entretanto, gostaríamos de aproveitar alguns destes recursos por ele apontados para mostrar como Cícero os aproveita em seus textos como meio de expressão dos conceitos filosóficos em latim.

Poncelet pretende demonstrar que o latim usa recursos próprios da literatura para exprimir conceitos filosóficos e que ela, ao contrário da filosofia, busca atingir mais os sentidos, enquanto a filosofia desenvolve as relações lógicas entre os argumentos. Obviamente, o que ele entende pelo termo sentidos, neste caso, não são as sensações experimentadas concretamente pelos órgãos físicos, mas as representações mentais destas sensações que experimentamos por meio da imaginação. Estas representações dizem respeito à nossa maneira de vivenciar os estímulos diversos do mundo que nos cerca e que são recuperados pela memória. Assim, o que Poncelet busca mostrar é que seria próprio da língua latina usar este tipo de linguagem para fazer com que o leitor possa ir além do mundo das sensações e, através dele, atingir o mundo conceitual. Esta afirmação de Poncelet pode parecer arriscada, e poder-se-ia argumentar que este fenômeno se dá como recurso estilístico em Cícero, ou mesmo em apenas alguns textos de Cícero, mas não como característica da língua em si. No entanto a confirmação ou

não desta afirmação dependeria de um estudo exaustivo do latim como sistema lingüístico e de seus recursos expressivos. Para tal, seria necessária, além de um estudo profundo da estrutura da língua, uma comparação minuciosa do maior número possível de obras nesta língua, para que se pudesse verificar ser este um fenômeno recorrente em latim.

Este trabalho não pretende realizar um exame desta natureza. Ele admite uma conseqüência do fato apontado por Poncelet que funciona perfeitamente no texto ciceroniano aqui analisado. O autor demonstra como é abundante em textos latinos de caráter filosófico o uso estilístico de imagens literárias com a finalidade de demonstrar conceitos filosóficos de natureza abstrata, e isto é particularmente verdadeiro no texto de Cícero aqui analisado.

A característica apontada acima permite uma outra consideração. Se o *Somnium Scipionis* está repleto de imagens literárias que teriam por função evocar representações mentais capazes de afetar o leitor em sua estrutura emotiva, tal fenômeno tem como base uma especialidade de Cícero presente em todos os seus textos, sejam literários, filosóficos ou de caráter jurídico: a retórica. Com efeito, Cícero tem plena consciência a respeito das melhores maneiras de atingir seu público para mover seu espírito em determinada direção. Isto é a essência da arte da retórica. A escolha do estilo em que foi escrito o texto, então, é ela mesma de motivação retórica. Cícero, sendo um dos introdutores do pensamento grego em Roma, sabe que seu público não domina o discurso filosófico herdado do helenismo.

Os romanos traduziam seus conceitos éticos usando narrativas dos grandes heróis romanos cuja própria personalidade era uma encarnação das virtudes a serem cultivadas. Nestas narrativas, era transmitido o *mos maiorum*. Não havia uma reflexão filosófica acerca da natureza dos atos virtuosos. Por isso, Cícero traduz os conceitos e as relações estabelecidas entre eles em linguagem literária. Assim, não apenas conduz a razão através da dialética, mas conquista o espírito através da experiência literária que o texto evoca no leitor. Se isto é verdadeiro para o *De Republica* como um todo, tanto mais o é para o *Somnium Scipionis*.

Se as imagens literárias têm um papel de suma importância no texto em questão, o fato de se tratar de um tema de natureza filosófica impõe que também os conceitos possuam uma função essencial em sua constituição. Assim, para ser completa, uma análise do *Somnium Scipionis* que vise explorar seu caráter literário-filosófico deve também mostrar o papel e o funcionamento destes conceitos no texto.

Poncelet argumenta que os conceitos em si são por natureza abstratos, uma vez que, mesmo quando se trata de palavras que remetem ao mundo concreto, produzem uma universalização de uma realidade singular. Um conceito poderá ser desenvolvido a partir de sua universalidade, como fazem a ciência e a filosofia, que buscarão suas propriedades essenciais encontradas em todos os indivíduos, ou poderá ser individualizado em uma situação concreta, que será objeto da literatura.

Assim, um estudo que busque explorar a expressão dos conceitos filosóficos em um *corpus* como o *Somnium Scipionis* tem de investigar tanto a expressão imagística dos conceitos, como os próprios conceitos considerados como abstrações, assim como as relações estabelecidas entre eles. Para realizar esta tarefa, será necessário expor os recursos estilísticos usados na construção das imagens e das relações entre os conceitos.

Uma figura de estilo se sobressai, pelo seu uso abundante, no *Somnium Scipionis*: a antítese. Existe, na verdade, uma motivação estilística na escolha desta figura por parte de Cícero. No decorrer deste texto, ele procura demonstrar como a recompensa da vida celeste e eterna é fruto da virtude. Cícero demonstra este fato através de um jogo de antíteses que visa expor uma ordem universal cuja estrutura se reflete em vários aspectos de sua realidade. Nesta ordem, a virtude está diretamente relacionada ao mundo divino. As antíteses, neste caso, fazem um contraponto entre diversas realidades com a finalidade de evidenciar o lugar de cada uma na ordem universal. Na verdade o jogo de imagens e conceitos antitéticos tem por função demonstrar exatamente isso: a própria ordem universal, em que cada elemento possui um papel definido dentro de uma hierarquia.

A antítese, segundo Henri Morier (1975: 114-115), enquanto figura de linguagem, estabelece um contraste entre duas idéias, para que uma coloque a outra em evidência. Ela pode opor duas palavras, duas idéias, podendo abranger uma passagem inteira. Como antítese nocional, pode apresentar a oposição de idéias, oposição religiosa, psicológica ou filosófica. Esta última destaca-se no texto ciceroniano opondo, entre outros, os seguintes conceitos: vida/morte, vida terrestre/vida celeste, mundo perecível/mundo eterno, prazeres terrestres/recompensa eterna, interesses pessoais/bem-estar comum (na administração da *res publica*).

Conforme afirmamos acima, estas antíteses têm por função evidenciar uma ordem universal específica que os antigos filósofos gregos chamaram Cosmo, e que é regido pelo Logos. Assim, a divisão do universo em eterno e perecível, presente já em Aristóteles, pressupõe uma ordenação hierárquica que encontra uma analogia na

organização dos homens em sociedade e na própria estrutura do ser humano. Esta ordenação é regida por leis, que se manifestam nas leis da natureza, regendo o universo físico, o corpo e a alma humanos, assim como as comunidades dos homens, através das leis do Estado. Por isso, o papel tão importante da antítese no *Somnium Scipionis*, pois, através dela, Cícero pode manifestar com maior clareza o contraste das posições inferiores e superiores, assim como a subordinação, ou ordenação hierárquica, entre elas.

Desta forma, a antítese estabelecerá as relações entre as imagens literárias criadas com a finalidade de evocar no leitor a experiência de uma certa realidade, assim como as relações entre os conceitos envolvidos na construção do edifício teórico que sustenta a argumentação explícita ou implícita no texto. Levando-se em consideração o acima exposto, é possível estabelecer o problema deste trabalho como sendo a verificação do uso estilístico das antíteses imagísticas e conceituais na expressão dos conceitos relativos à Ética e à Política no texto do *Somnium Scipionis*.

Existe um conceito que terá um papel central no desenvolvimento do *Somnium Scipionis*. Trata-se do conceito de virtude. Ele possuirá um caráter mediador, pois estabelecerá as relações entre os mundos perecível e eterno, construindo uma ponte para que o homem atravesse de um a outro.

A virtude é um bem que exige muitos sacrifícios para ser conquistado, pois, embora sua possibilidade nos seja natural e seu desenvolvimento nos conforme mais ao nosso verdadeiro ser enquanto seres humanos, nós não nascemos virtuosos. A virtude deve ser conquistada, ou, como diz Aristóteles, ela é fruto de um *habitus* (*héxis*), logo, derivada da educação e do treino (Aristóteles, 2004: 99-100). Como demonstrar a coragem sem enfrentar perigos que poderiam, inclusive, exigir o sacrifício da própria vida? Como demonstrar a temperança sem o controle de certos apetites danosos a uma vida regrada? Como ser justo sem conhecer a justiça através do estudo árduo de suas matérias e sem ser ameaçado por aqueles que não a respeitam? Assim, a recompensa por um bem como a virtude deve ser a maior de todas as recompensas a que se possa almejar. Ora, todas as recompensas terrestres são perecíveis, mas a recompensa da vida eterna não se extingue jamais. No entanto, para reclamar a recompensa eterna como própria da virtude, deve-se demonstrar sua existência. Esta é a tarefa dos últimos parágrafos do *Somnium*, em que se retoma a argumentação filosófica para provar a eternidade da alma como correspondente à eternidade do mundo celeste. Esta eternidade

faz parte da própria natureza do universo, sendo, por isso, apresentada como um conhecimento científico, e não somente espiritual.

A divisão do universo conhecido em perecível e eterno deriva de sua relação com sua fonte, o primeiro motor de Aristóteles. Os seres que não possuem movimento próprio não podem originar-se de si mesmos, devendo possuir sua origem em algo exterior. Os seres vivos, no entanto, embora não sejam notoriamente fontes de si mesmos e tenham como origem algo semelhante que lhes proporcionou a forma, possuem movimento próprio, tal como aquele princípio eterno que, em seu movimento primordial, gerou todas as coisas. No caso dos animais, porém, este princípio permanece ligado indissolavelmente à existência sensível, devendo perecer com ela. Já no caso dos homens, ela é capaz de atingir as realidades abstratas espirituais que são a fonte das realidades terrenas. Por isso, eles possuem em si algo de semelhante ao princípio eterno, que é, por este motivo, ele mesmo eterno, devendo retornar à sua morada natural ao término da existência de seu veículo terrestre, que é material e perecível.

5.3. As antíteses e a filosofia no *Somnium Scipionis*

Uma vez estabelecido o problema do presente trabalho, convém apresentar a maneira como ele será desenvolvido. Com efeito, em se tratando de um texto em que elementos da filosofia e da literatura se encontram intrincados de maneira a formar um conjunto, parece que o melhor caminho a seguir será o de analisar os parágrafos em seqüência, de acordo com a temática neles apresentada, destacando aqueles elementos que possuírem uma maior relevância para esta análise. Afinal, a forma literária pressupõe uma riqueza de detalhes dificilmente redutível a uma análise que se proponha a confinar seu conteúdo em uma elaboração teórica estruturalmente definida. Além disso, quando esta forma literária visa expressar um conteúdo filosófico de grau de complexidade evidente, esta tarefa se torna ainda mais difícil. Além disso, o texto não apresenta uma argumentação de caráter linear (exceto nos dois últimos parágrafos), desenvolvendo seus conceitos segundo uma lógica peculiar. Assim, parece mais eficaz considerar cada fenômeno em sua singularidade, sem perder de vista, no entanto, seu papel no conjunto de que faz parte.

Os dois primeiros parágrafos da narrativa são uma introdução à narrativa do sonho propriamente dito. Neles encontram-se já os elementos básicos que serão desenvolvidos posteriormente no texto. O primeiro conceito filosófico que surge aqui é o da amizade. Cipião Emiliano se dirige a seus amigos, em especial ao grande companheiro Lélío. Em seguida, a própria narrativa do sonho é situada na residência do rei Masinissa, com quem Cipião tem uma relação de estreita amizade, herdada de seu avô por adoção.

Sabe-se que a amizade é um conceito chave na filosofia aristotélica, à qual o Estagirita dedicou um livro inteiro de sua *Ética a Nicômaco*. Pode-se dizer, na verdade, que a amizade faz o elo entre a *Ética* e a *Política*. Uma vez que os seres humanos são limitados, precisam uns dos outros para trocar experiências, serviços, conhecimentos, unir forças, dentre outras coisas. Essa relação pressupõe troca e se fortalece pelo afeto, ou pelo amor de amizade. O elo que o vínculo afetivo cria entre os seres humanos, no entanto, não é da mesma natureza para todos, mas depende da relação de proximidade, de consangüinidade, ou de subordinação que exista entre eles. Com efeito, já aqui se encontra uma ordenação hierárquica que se estenderá do indivíduo para as relações sociais e definirá, a partir das estruturas criadas nas células sociais, as estruturas de todas as relações entre indivíduos e grupos dentro da sociedade.

Aristóteles definia as relações afetivas a partir da família, que ele considerava como o núcleo ou célula da vida social. Assim, as relações entre pai e filho (amor de benevolência), entre irmãos (amor de reciprocidade) e entre marido e mulher (amor de concupiscência) eram os modelos que seriam estendidos respectivamente aos superiores (no caso do pai), aos amigos (no caso dos irmãos) e ao cônjuge e familiares (no caso dos esposos). Estas relações possuíam a base das relações sociais, como a subordinação e a colaboração. Certamente, aqui, a subordinação não possui um sentido pejorativo, pois ela é uma colaboração estruturada hierarquicamente, que reconhece no mais experiente ou no mais capaz o modelo de comando a partir do qual se deve orientar e que reflete, em seu nível, a ordem hierárquica universal.

Além disso, estas relações estão também na base dos modelos de governo conhecidos na época. O amor paternal corresponderia ao governo monárquico; o amor conjugal ao aristocrático; e o amor fraternal ao democrático. Todas estas relações têm como princípio o elo afetivo entre os seres humanos, que é expresso nos diversos tipos de amizade. As relações familiares aparecerão posteriormente na narrativa do *Somnium Scipionis* com ênfase no seu aspecto afetivo, quando do aparecimento da figura do avô e do pai por adoção de Cipião Emiliano, estando, nesta ocasião, já associadas ao papel de comando que este deverá exercer no Estado romano.

O conceito de amizade, nestes dois primeiros parágrafos, está associado a outros conceitos que completam seu conteúdo filosófico. Em primeiro lugar, a alegria ou felicidade se manifesta duplamente. Por parte de Cipião Emiliano, na sua pressa em encontrar o rei Masinissa quando de sua viagem à África. Por parte do rei, em seus abraços, lágrimas e preces. Com efeito, a felicidade é o conceito sobre cuja base está construída a Ética aristotélica, uma vez que ela é considerada a finalidade de toda ação humana. Associado ao conceito de felicidade está o de abundância, expressa na ênfase nos longos diálogos que travaram durante o régio banquete (*apparatu regio*). Aqui, encontra-se o conceito de abundância relacionado tanto ao espírito, através da imagem das palavras trocadas, e que evoca também a troca de experiências e o enriquecimento humano que se adquire com o convívio, quanto à abundância material compartilhada, presente na imagem do banquete. Assim, a abundância é caracterizada como fruto do convívio, logo, associada à organização dos homens em sociedade e, conseqüentemente, à Política. Aristóteles considerava que os meios materiais, assim como a sorte e as amizades, eram necessários a uma vida plena e feliz, apesar do conceito de autarquia ou auto-suficiência ser essencial para o ideal de felicidade. Estas observações são

importantes, pois demonstram um estreito vínculo entre os conceitos usados por Cícero e os aristotélicos. Embora Cícero se aproxime posteriormente do pensamento estóico, as noções de amizade, abundância e contentamento aqui apresentadas se distanciam da ataraxia por eles pregada como ideal de felicidade.

Estas considerações levam ao outro conceito aqui ligado ao da amizade. Este é conceito de memória. Masinissa narra os feitos e as palavras do avô de Emiliano e bendiz em sua prece a memória do companheiro que jamais abandonaria seu espírito. A memória é uma potência da alma associada à duração. A duração é uma das condições da felicidade que remete à eternidade. Aristóteles afirmava que a posse de bens, amizades ou saúde não seriam causa de felicidade se não houvesse a expectativa de duração destes elementos. Certamente, se não houvesse esta expectativa, a posse destes bens não seria motivo de felicidade, mas de preocupação. As reflexões acerca da duração como condição da felicidade o levam a afirmar que a única felicidade que não decepciona é a eterna. Desta forma, a memória estabelece o primeiro elo entre o mundo terreno e o mundo celeste no âmbito do *Somnium Scipionis*.

Note-se que a memória é potência do espírito, logo, essencialmente vinculada ao mundo eterno, e que ela aparece associada aos atos virtuosos, feitos e palavras do avô de Emiliano. Além disso, a passagem é certamente uma referência à transmissão oral do *mos maiorum*, pois evoca as virtudes do grande herói romano através da narração de seus feitos e palavras.

Estes conceitos iniciais aqui enumerados estabelecem as bases do pensamento que será desenvolvido na narrativa do *Somnium Scipionis*. O ambiente narrativo em que este pensamento será demonstrado ocorre em um universo ordenado hierarquicamente, em que a existência terrestre é subordinada à existência celeste, já que aquela é perecível e esta eterna. As hierarquias que compõem a ordem universal são, pois, expressas através das antíteses imagísticas e conceituais, tal como afirmamos anteriormente. Nestes parágrafos iniciais que aqui são analisados, aparecem algumas das antíteses que serão desenvolvidas posteriormente. Assim, a juventude de Cipião Emiliano contrastada com a idade avançada (*senex*) do rei Masinissa aparece como uma primeira manifestação da antítese vida/morte, que será uma das antíteses centrais e aparecerá, ainda neste trecho na frase do rei: *ante quam ex hac uita migro*⁴ (Cícero, 1991: 104). Aqui a antítese aparece expressa por um eufemismo em que é enfatizada a

⁴ ...antes de partir desta vida... (as traduções das notas de rodapé são de autoria nossa)

vida, enquanto morte fica subentendida através do ablativo de afastamento e do significado do verbo.

Esta oposição entre vida/morte é já uma referência à oposição caracterizada pela antítese entre mundo terrestre/mundo celeste. É interessante notar que, neste trecho, a primeira referência ao mundo celeste, que aparece na prece que Masinissa dirige aos céus, está diretamente associada à luz e à vida: à luz pela presença do Sol, que é evocado como divindade, e à vida, pois a prece é motivada pela alegria da visita de Cipião.

Neste trecho vemos surgir outra antítese de importância. Esta expressa nos termos: *suspexit ad caelum... his tectis..*⁵, em que está em evidência a antítese alto/baixo, metáfora da oposição entre mundo terrestre e celeste, que aparece diversas vezes neste texto sob múltiplas formas, uma vez que é um par opositivo cuja função é essencial para o desenvolvimento do tema proposto no *Somnium*. Com efeito, é esta oposição que garante a supremacia da recompensa eterna da virtude sobre todos os outros bens terrenos.

Mais adiante surge outra antítese referente à oposição entre o mundo terrestre e o mundo celeste que, no entanto, evoca uma outra dimensão destas realidades. Trata-se da oposição dia/noite, que se encontra em relação direta com o par vigília/sono. No final do nono parágrafo encontramos o primeiro termo do par inicial: *... nobis est consumptus dies*⁶. Logo adiante, no início do parágrafo seguinte, encontramos: *... sermonem in multam noctem produximus*⁷ Esta antítese se associa por analogia com o que vem no período seguinte: *Deinde ut cubitum discessimus, me et de uia fessum et qui ad multam noctem uigilassem artior quam solebat somnus complexus est.*⁸ As antíteses destacadas acima são todas análogas, por se referirem, direta ou indiretamente à oposição mundo terrestre/mundo celeste, conforme dissemos anteriormente. No entanto, temos aqui uma nova perspectiva. A oposição *caelum/tectis* propõe uma localização espacial, enquanto *dies/noctem* propõe uma localização temporal. Além disso, *dies/noctem* estabelece uma oposição também em termos de claro/escuro que, entendida à luz da antítese seguinte, *uigilassem/somnus*, dentro deste contexto, faz uma alusão ao mito da caverna de Platão. Com efeito, no mito da caverna, a oposição entre claro/escuro ou luz/sombras é usada

⁵ ... ergueu os olhos para os céus ... nesta casa...

⁶ ...aquele dia terminou para nós...

⁷ ...mantivemos nossa conversa pela noite adentro...

⁸ Depois, quando nos afastamos para dormir, não apenas cansado pela viagem, mas também por ter ficado acordado até altas horas da noite, um sono mais profundo que o habitual se apoderou de mim.

como metáfora da oposição aparência/verdade e ignorância/conhecimento, pois as sombras que reinam dentro da caverna são uma analogia às sombras da ignorância que impedem o indivíduo de enxergar as coisas tais como são, ou seja, a verdade, que, no mito, é associada à luz do sol. Esta alusão ao mito da caverna se concretizará no próprio sonho de Cipião. No entanto, aqui ocorre um paradoxo. A verdade não aparece durante o dia, que é cenário do encontro entre Cipião e Masinissa, mas à noite, em forma de sonho. Isto ocorre porque, no *Somnium Scipionis*, o sonho tem um papel central de mediador entre o mundo terreno e o mundo celeste. Daí o paradoxo improvável de uma verdade que aparece à noite, e não à luz do dia, criando uma inversão dos pares luz/sombras e aparência/verdade do mito da caverna. Aqui o papel de mediador do sonho estabelece uma ponte com o mundo celeste que permite o conhecimento da verdade através da revelação divina. Não que esta verdade não seja alcançável por meio da luz da filosofia, mas a revelação traz um conhecimento imediato e objetivo de uma realidade para nós apenas atingida por meio da contemplação filosófica.

O paradoxo do eixo verdade/sonho atinge o ápice de sua realização enquanto revelação mais adiante, no parágrafo XIV, no anúncio da verdade fundamental do *Somnium Scipionis*, que permite o desenvolvimento de todas as considerações sobre a virtude. Esta verdade é também expressa por meio de um paradoxo, fazendo um eco ao paradoxo verdade/sonho, e é realizado através da oposição vida/morte no enunciado: *uestra uero quae dicitur uita mors est*⁹.

Ainda no parágrafo X, no entanto, encontramos outra imagem que corrobora o sentido paradoxal da inversão entre os pares luz/sombra e aparência/verdade. Trata-se do início da narrativa do sonho feita por Cipião. Aqui, vê-se Cipião Africano Maior, o avô por adoção de Cipião Emiliano, surgir em sonho a seu neto para fazer sua revelação. Neste momento, Emiliano declara: *Africanus se ostendit ea forma quae mihi ex imagine eius quam ex ipso erat notior*¹⁰. Com esta frase, mostra mais uma vez a verdade paradoxalmente associada não ao mundo concreto, mas ao mundo onírico. O Africano lhe aparece sob uma forma que era por ele conhecida mais por retratos do que pela própria lembrança da imagem real que tinha do avô. A verdade está aqui associada a uma imagem ideal do avô, provavelmente em sua juventude, no auge de seu vigor,

⁹ ...verdadeiramente a que é chamada vossa vida é morte...

¹⁰ Então, o Africano se apresentou a mim sob aquela sua forma que me era mais conhecida do retrato do que seu próprio aspecto.

remetendo a seus atos heróicos. A construção desta imagem obedece ao mesmo processo semântico que associa a verdade ao mundo dos sonhos e não à luz do dia.

Importante notar como Cícero reitera uma mesma realidade de diversas maneiras para mostrar como as realidades que aparecem sob múltiplas formas derivam de uma mesma fonte. Isto ocorre, com o objetivo de demonstrar a idéia, já presente em Platão, da relação hierárquica entre o mundo divino e o mundo terrestre, cuja ordenação ele representava por meio da imagem do demiurgo. Esta noção, na verdade, existe desde os pré-socráticos, e já Heráclito afirmava a subordinação do universo a um princípio ordenador que tudo gera e governa: o Logos. Este conceito atravessa os sistemas de diversos autores, sob nomes diferentes ou não, chegando a Platão e Aristóteles, até os Estóicos, que são as fontes de Cícero. Assim, a compreensão do mundo sob esta ótica estará presente na maneira de Cícero compreender o universo e estabelecer suas bases filosóficas, com conseqüências na estruturação da sua Ética e da sua Política.

A partir de então, no parágrafo XI, começa a revelação propriamente dita através da voz do avô de Cipião Emiliano. Mais uma vez, a antítese mundo terrestre/mundo celeste aparece. Agora, na imagem da oposição entre a cidade de Cartago, *illam urbem...ad quam tu oppugnandam nunc uenis paene miles...*¹¹, e o lugar *...excelso et pleno stellarum...*¹² de onde a figura de Cipião Africano Maior falava a Cipião Emiliano.

Conforme foi afirmado anteriormente, esta antítese mundo terrestre/mundo celeste possui um papel de extrema importância na construção das idéias que fundamentam as bases filosóficas do texto. Por isso, ela vai aparecer repetidas vezes sob diferentes formas. Neste trecho agora examinado, sua função é evidente. Cipião Africano Maior, avô por adoção de Cipião Emiliano, e Paulo Emílio, seu pai adotivo, são os modelos de virtude para o homem que será o arquétipo do *princeps*, o chefe de Estado de Cícero. Com efeito, é por esse motivo que sua figura habita estas regiões. Com isto, fica estabelecida a associação entre a virtude e o mundo celeste.

Outra função desta antítese é oposição entre glória humana/glória celeste, que será retomada no final do texto. Cícero contrapõe a glória eterna de Cipião Africano, representada pela região celeste que ocupa, à glória terrestre que ele anuncia para seu

¹¹ ... aquela cidade... tu vens agora, quase como um soldado, para destruí-la....

¹² ...elevado e cheio de estrelas...

neto. A fugacidade da glória terrena é então destacada na ameaça que paira sobre a vitória de Emiliano: *...offendes rem publicam consiliis perturbatam nepotis mei*¹³.

A palavra *consilium* aparece aqui duas vezes, no período que destacamos acima e no início do parágrafo seguinte, e relacionada a dois homens. Relacionada ao neto legítimo de Cipião Africano Maior, Tibério Graco, aparece no sentido de deliberação. Isto, inclusive, marca a antítese entre estes dois homens, Tibério Graco e Cipião Emiliano. Aquele, tido como conspirador, devido ao fracasso de uma campanha militar na Numância e, posteriormente, aos projetos de reforma que geraram os conflitos que resultaram em sua morte. O outro, o guerreiro virtuoso, preocupado com o destino da Pátria.

Por isso, relacionada a Cipião Emiliano, a palavra *consilium* aparece vinculada à expressão *lumen animi*¹⁴ (Cícero, 1991: 105). Trata-se, neste caso, da virtude da prudência (*phronésis*), virtude teórica que dirige os atos, ligada diretamente à justiça, devido a seu papel moderador e, por fim, identificada à sabedoria.

A antítese entre as personalidades dos dois homens é oportuna. Visa, em primeiro lugar, apresentar algumas das qualidades do *princeps*, e, em segundo lugar, precisar alguns conceitos, pois, como mostra Poncelet, se determinado conceito não se esclarece por si mesmo e se a natureza do texto em questão não permite uma definição conceitual exaustiva, é necessário recorrer a artifícios da linguagem que possibilitem aclarar a natureza dos conceitos através de ferramentas literárias.

Outra antítese presente no parágrafo XII está ligada ao mundo físico: *... cum aetas tua septenos octiens solis anfractus reditusque conuerterit...*¹⁵. O movimento antitético de ida e vinda do sol, definido como *circuito naturali*, corresponde, assim, a uma imagem de um universo regido por leis fixas, cujo cumprimento é inexorável. Esta fatalidade aparece aqui como antítese em relação aos acontecimentos humanos. Se as leis que regem o universo são implacáveis por derivarem das leis divinas, os acontecimentos do mundo humano são contingentes. A antítese, então, é, mais uma vez, a que opõe mundo terrestre/mundo celeste. O elemento relativo ao mundo celeste está representado pelo ciclo dos astros. Já o elemento que representa o mundo terrestre vem expresso por uma oração condicional, que expressa a incerteza dos fatos humanos: *...si impias propinquorum manus effugeris...*¹⁶.

¹³ ... encontrarás a república perturbada pelas deliberações de meu neto...

¹⁴ luz do espírito

¹⁵ ...quando tua idade completar oito vezes as sete idas e vindas do sol...

¹⁶ ...se escapares das mãos ímpias dos teus parentes...

O parágrafo XIII marca uma ruptura temática. Curiosamente, este parágrafo é antecedido por uma pausa na narrativa que ocorre no final do parágrafo anterior. Cipião Emiliano narra em discurso direto as palavras de seu avô no sonho. Há, então, um retorno à cena do diálogo. Os amigos de Cipião Emiliano estão absortos em sua narrativa quando este a interrompe e depois a retoma. Então, o que se segue é a conclusão das palavras do avô de Emiliano. Ele finaliza seu pensamento sintetizando a idéia do *Somnium Scipionis* neste parágrafo. Aqui, a antítese mundo terreno/celeste aparece, porém, sem o sentido de oposição, mas com o de complementaridade, pois o mundo terreno é agora considerado na acepção de caminho que conduz ao mundo celeste. Todas as palavras do parágrafo estão relacionadas ao campo semântico da virtude e de sua recompensa, não há a oposição com o vício e o castigo, que só aparecerá no final do texto. Vemos as virtudes representadas pelas ações que as geram, ressaltando a necessidade de uma práxis para a sua conquista. Com efeito, o conhecimento teórico não implica a virtude, esta é produzida por atos, pois o mero conhecimento teórico sem a intervenção da vontade não é suficiente para sua conquista. Aristóteles mesmo dividia as virtudes naquelas ligadas mais ao aspecto prático - as virtudes éticas-, e mais ligadas ao intelectual - as virtudes dianoéticas (Reale, 2007: 105-111), ambas, porém, adquiridas por meio da prática.

Neste trecho as palavras estão relacionadas à virtude em seu sentido de excelência, ou seja, desenvolvimento máximo de uma potencialidade. Esta idéia é expressa nos verbos *adiuvo* (aumentar, favorecer, fortificar) e *augeo* (fazer crescer, engrandecer, enriquecer). Depois, surge a idéia da conservação destas qualidades, pois, como vimos, a durabilidade é uma condição essencial à felicidade que remete à eternidade. Ela está expressa nos verbos *tutor* (proteger, defender) e *conseruo* (defender, guardar, salvar, conservar).

Depois de explicitadas as ações a serem realizadas, são enumeradas as características da recompensa. As palavras usadas pertencem todas ao campo semântico da idéia de Bem: *certum* e *definitum* (relacionados à verdade), *beati* (relativo à felicidade), *aeuum* (vida), *sempiterno* (relativo à duração) e *fruor* (relativo ao gozo efetivo destes bens). Enfim, os termos usados para traduzir a recompensa da virtude se resumem na palavra que é a metáfora da felicidade: *caelum*.

Em seguida, as recompensas e as ações que as produzem são colocadas na dependência dos dois fatores aos quais estão subordinadas: o princípio divino que governa o universo e as reuniões dos homens em sociedade. Mais uma vez, aparece a

antítese mundo terreno/celeste, desta vez, mediados pelo conceito de lei (*ius*), que expressa a ordem de origem divina que se manifesta no mundo.

O chefe de Estado, o *princeps*, representa na Terra estas qualidades divinas. A ordenação do universo pelas leis divinas corresponde, então, ao governo do Estado (*rectores*). A obediência às leis do Estado promove o bem comum (*conseruatores*). Desta maneira, fica caracterizada a correspondência entre as diversas esferas da existência. O mundo celeste é o reino de deus, princípio supremo que governa o universo através de suas leis. No mundo humano, é o *princeps* que cumpre este papel, conduzindo os homens.

A partir do parágrafo XV, ocorre novamente uma mudança de direção na narrativa. Entra a figura de Paulo Emílio, pai adotivo de Cipião Emiliano. Ele inicia sua fala com uma exortação a Cipião Emiliano que se mantenha firme no caminho da virtude até o fim de sua existência terrena, pois só assim poderá merecer a recompensa eterna. Tal advertência provém do fato de que a vida celeste parece tão melhor que esta a Emiliano, que ele começa a se questionar sobre a necessidade de sua permanência no mundo terreno. No entanto, uma saída precipitada representaria uma fuga covarde de sua missão. A imagem vergonhosa da fuga é usada como uma exortação à virtude da coragem (*andreia*). O discurso do pai de Emiliano será, então, pautado por uma exortação à prática das virtudes, que serão enumeradas no decorrer do diálogo, e por uma explicação mais detalhada da correspondência entre as leis do universo e do mundo celeste, para que Emiliano possa compreender a necessidade de cumpri-las. Para realizar este intuito, Paulo Emílio vai recorrer a uma descrição detalhada do universo tal como era conhecido na época e de analogias entre o mundo terreno e o celeste.

A exortação de Paulo Emílio começa com uma referência à idéia presente em Platão - e não compartilhada por Aristóteles, mas provavelmente ensinada pelos estóicos - de que o corpo é uma prisão para a alma. Para Aristóteles, ao contrário, o corpo e a alma são substancialmente unidos, o que gerou ampla discussão sobre a possibilidade da sua eternidade - idéia que é admitida por Aristóteles, mas que diz respeito a apenas uma parte da alma, o *nous*, cuja função é a contemplação das essências. Paulo Emílio traça a origem das almas como oriundas do fogo celeste que compõe as estrelas. Como se sabe, a estrutura do universo imaginada na época pressupunha uma divisão entre mundo sublunar e supralunar. No mundo sublunar, todas as coisas são perecíveis. Já no mundo supralunar, todas as coisas são eternas. Esta estrutura do universo será descrita em detalhes por Paulo Emílio, que fará a ressalva de

que existe uma coisa no mundo sublunar de natureza eterna: a alma humana. Esta possui a natureza dos elementos que compõem o mundo supralunar, ou seja, das estrelas fixas, que são eternas. A alma humana seria, então, composta do mesmo fogo das estrelas. Esta idéia foi retirada dos estóicos, que, retomando Heráclito, atribuíam ao fogo um papel primordial na formação do universo. Compartilhando das naturezas dos dois mundos, a existência humana possui um percurso perecível no mundo sublunar, após o qual sua alma retorna à origem, onde tudo é eterno.

Conforme vimos acima, o parágrafo XV e os seguintes darão ênfase à antítese mundo terreno/mundo celeste. Esta antítese terá como função destacar a dependência e a pequenez do mundo terreno em relação ao celeste, para exortar à prática da virtude, que leva a estas regiões. No parágrafo XVI, Paulo Emílio destaca as virtudes da justiça e da piedade. Trata-se, na verdade, de uma combinação entre os sistemas grego e romano, sendo que as duas virtudes possuem destaque especial nos sistemas dos dois povos. A justiça é uma virtude exaltada como fonte de todas as outras desde Platão e Aristóteles. Esta virtude regula a relação do homem tanto consigo mesmo, quanto com a família e a sociedade. A piedade corresponde à *pietas* romana, um dos fundamentos do *mos maiorum*. Esta virtude regula a relação do homem com os deuses.

Cícero combina os dois sistemas éticos em seu pensamento. O sistema romano, conforme já esclarecemos, estava presente no *mos maiorum*, que não era um sistema filosófico e, por isso, não se caracterizava por uma reflexão sobre a natureza das virtudes ou por uma sistematização dos meios de atingi-la. Na verdade, era um conjunto de costumes representado pelas histórias dos feitos dos grandes homens que encarnaram a virtude em suas vidas, dando o exemplo para as gerações seguintes. Cícero fora educado dentro deste sistema, e tanto seu pai, quanto seu avô eram defensores ardorosos destes costumes. Por isso, Cícero nunca os abandonou, mas acreditava que o pensamento helênico oferecia uma base filosófica para melhor compreender as virtudes através de uma reflexão sistemática sobre sua natureza e, assim fundamentar filosoficamente sua prática.

Em seguida, prossegue na imagem antitética de um mundo terreno e um mundo celeste. No entanto, a descrição é feita a partir do mundo celeste, examinando-se do alto a pequenez da Terra. A comparação da grandeza física dos dois mundos nada mais é que metáfora da eternidade temporal relacionada à amplitude física: *Erant autem eae stellae quas nunquam ex hoc loco uidimus et eae magnitudines omnium quas esse*

*numquam suspicati sumus....*¹⁷ (Cícero, 1991: 109). A idéia desta imagem, que tantas vezes se repete no texto, é exortar ao desprendimento das coisas terrenas pelo reconhecimento de que são muito maiores as maravilhas da região celeste. Esta exortação implícita se torna explícita no parágrafo seguinte na forma de uma pergunta retórica: *Quaeso ... quousque humi defixa tua mens erit? Nonne aspicias quae in templa ueneris?*¹⁸ (Cícero, 1991: 109)

Para atrair o olhar de Cipião Emiliano para o mundo eterno, Cipião Africano inicia uma descrição detalhada desta região, a qual é feita com o uso abundante de palavras ricas de um simbolismo cujo sentido faz referência direta à ordenação do universo. Esta ordenação, conforme esclarecemos anteriormente, remete à fonte e princípio do ser, à qual o universo deve sua ordenação pelas leis imutáveis que o regem, noção que foi amplamente desenvolvida pelos estóicos:

Nouem tibi orbibus uel potius globis conexas sunt omnia, quorum unus et caelestis, extumus, qui reliquos omnes complectitur, summus ipse deus arcens et continens ceteros. (Cícero, 1991, 109)

As relações numéricas mencionadas representam a ordem que reina no universo e que deverá ser exercida também na estrutura física e espiritual do ser humano, assim como na organização da sociedade. Estas relações, dentro do contexto em que se encontram, demonstram a influência pitagórica na concepção ciceroniana do universo.

Já as relações geométricas expressas em palavras como *orbis, globus, infixus, cursus, retro/contrario, medium, infra/supra, extumus/infirmus*, demonstram a ordenação geométrica de influência platônica. Os astros aparecem enumerados de acordo com a ordem dada pelos caldeus, que dispunha os planetas na seguinte ordem: Saturno, Júpiter, Marte, Sol, Vênus, Mercúrio, Lua, Terra. Os planetas são hierarquizados de acordo com o lugar que ocupam em suas órbitas e com as qualidades a eles atribuídas, em princípio, pelos caldeus e, posteriormente, pelos gregos. Na passagem:

*Sol ... dux et princeps et moderator luminum reliquorum, mens mundi et temperatio, tanta magnitudine ut cuncta sua luce lustret et compleat*¹⁹ (Cícero, 1991: 110).

¹⁷ *Havia ainda aquelas estrelas que nunca víamos deste lugar e as grandes dimensões de todas aquelas que nunca suspeitamos que existissem...*

¹⁸ *“Até quando, perguntou, teu pensamento ficará preso à terra? Não vês a que templos vieste?”*

¹⁹ *O Sol... condutor, príncipe e moderador das demais luzes (celestes), espírito e temperança (regente) do universo, tamanha é a sua grandeza que ele ilumina e preenche com sua luz todas as coisas...*

Há uma nítida analogia entre o universo físico, social e espiritual. O Sol desponta como representante do mundo físico, em que surge como o princípio que a tudo governa. A correspondência com o mundo espiritual se faz pelo termo *mens mundi*, que denota sua compreensão como princípio ordenador. Com relação à constituição do ser humano, o Sol representa a alma, que governa o corpo através da razão. Em outro parágrafo, Cipião Africano refere-se a Cipião Emiliano, recomendando que ele manifeste seu *lumen animi ingenique*, expressão aqui equivalente a *mens mundi* no âmbito humano. A harmonia evocada pela idéia de centralidade, equilíbrio e regência que se associa à função solar está relacionada também à idéia pitagórica da música das esferas.

Quanto ao aspecto social, vê-se que o Sol recebe três epítetos que o qualificam de acordo com os poderes militar (*dux*) e regente (*princeps, moderator*). A idéia de um princípio condutor e regente está presente em todos os epítetos e é uma referência ao *princeps*, o chefe de Estado, mostrando claramente seu caráter central dentro do governo. Como o Sol é localizado no círculo mediano, acima da Lua, faz parte do mundo eterno. Esta idéia é importante para a relação entre o mundo físico e o espiritual, uma vez que os elementos do mundo celeste acima da lua eram considerados eternos, enquanto os do mundo que ficava abaixo da Lua eram considerados perecíveis. A alma humana, portanto, provinha do mundo celeste, da matéria de que eram feitas as estrelas, e habitava o mundo sublunar apenas provisoriamente, devendo retornar a seu reino próprio quando de sua separação do corpo. Logo, o papel de regência que a alma detém sobre o corpo é equivalente àquele que o Sol exerce sobre os outros astros. Cabe notar, aqui, que o Sol, no sistema antigo, não é o centro do universo ou do sistema solar, mas ocupa um círculo mediano com relação aos outros astros. Todos estes se movem, o que não ocorre com a Terra, esta sim, localizada no centro do universo, de acordo com a herança pitagórica preservada, posteriormente, por Aristóteles. Assim, temos a Terra no centro; três astros que antecedem o Sol, respectivamente a Lua, Mercúrio e Vênus; o Sol, ocupando o círculo central; depois Marte, Júpiter e Saturno, ocupando os círculos externos; e, conforme diz Cícero: ... *extumus, qui reliquos omnes complectitur, summus ipse deus arcens et continens ceteros...*²⁰ (Cícero, 1991:109).

O parágrafo seguinte faz uma correspondência mais conceitual à imagem espacial das distâncias entre os astros tais como estão ordenados em suas órbitas. Aqui,

²⁰ ...a (esfera) externa que envolve todas as demais, (ela é) o próprio Deus supremo que reúne e contém as demais...

a ordenação reflete a noção pitagórica já mencionada da música das esferas. A consonância gerada pela ordenação dos astros ao princípio regente do universo é traduzida por uma imagem musical em que uma antítese de sons graves e agudos gera uma harmonia perfeita. A origem do som é o movimento dos astros. Fica, então, estabelecida a primeira antítese deste trecho, que opõe a Terra imóvel (*Terra nona immobilis*) ao movimento dos astros (*nec enim silentio tanti motus incitari possunt*²¹). A partir da primeira antítese surge a segunda, que opõe o som e o silêncio (*silentium/sonum*). Finalmente, o som gerado pelo movimento dos astros é a origem da terceira antítese, que opõe os sons graves e agudos (... *et acuta cum grauibus temperans...*). O parágrafo termina ratificando a influência pitagórica, ao descrever as relações numéricas que se estabelecem no processo descrito: *Illi octo cursus ... septem efficiunt distinctos interuallis sonos, qui numerus rerum omnium fere nodus est*²²(Cícero, 1991:111).

Este parágrafo termina, então, com uma bela imagem. O homem, ao dedicar-se à ciência da música, reproduz os intervalos das órbitas celestes nas cordas da lira. Nesta imagem, o homem é o elemento em que o mundo celeste e o mundo terreno se conjugam. Aqui, o homem abre o caminho de retorno à região celeste pela reprodução, em si mesmo, da ordem que se manifesta na natureza através do Logos. Esta é uma das idéias que Cícero herda dos estóicos. Os filósofos desta escola retomam a idéia desenvolvida por Heráclito de uma ordem racional que governa o universo: o Logos. Esta idéia também vai aparecer, embora não com o mesmo desenvolvimento, em Aristóteles. Para ele, o Primeiro motor, embora seja a fonte do movimento do universo, não é criador do universo, nem de suas leis, pois não é causa eficiente do universo (como o artista é causa eficiente de sua obra), mas unicamente sua causa final, ou seja, a finalidade para a qual tendem todas as coisas, segundo Reale (2007: 56-59). O movimento universal existe desde sempre, é eterno, mas tem sua fonte (entendida como causa final), no Primeiro Motor. Esta é uma bela idéia do Estagirita, que identificava este Primeiro Motor ao elemento divino, deus, afirmando que não havia paradoxo no fato de um motor imóvel mover todas as coisas, pois ele move como o objeto amado move o amante. O ser amado nada precisa fazer para que o amante se mova em direção a ele e assim é a ação do Primeiro Motor Imóvel. Isto se dá porque os seres são

²¹ Com efeito, movimentos tão grandes não podem ser realizados em silêncio...

²² ...aquelas oito esferas... produzem sete sons distintos devido a seus intervalos e esse número é como que o nó de todas as coisas...

limitados, possuindo algumas de suas determinações em potência e necessitando aperfeiçoá-las para pô-las em ato. Como o Primeiro Motor não possui nada em potência, ele é Ato Puro. A tendência de todas as coisas à perfeição é, então, determinada pela atração que o Primeiro Motor, perfeito, por ser o Ato Puro por excelência, exerce sobre todos os seres.

Os estóicos não afirmavam a existência de um Princípio absolutamente separado de toda a realidade natural, tal como Aristóteles. Para eles, o Logos existia na *Physis*. Ele era o gerador da ordem racional do universo e existia nele mesmo, movendo-se com ele. A alma humana, então, nada mais era que uma manifestação deste princípio divino no ser humano, sendo, por isso, o maior dom existente no homem. A este princípio racional o homem devia conformar sua existência, assim como o universo devia se mover de acordo com suas leis. A Ética dos estóicos partia dos mesmos princípios da Ética de Aristóteles, mas a física das duas escolas possuía divergências. Em seu desenvolvimento, a Ética estóica também iria separar-se do pensamento aristotélico, pois, enquanto o Estagirita afirmava que devia haver um equilíbrio entre as necessidades do corpo e da alma, os estóicos entenderiam o corpo como Platão, como cárcere da alma. O homem devia viver unicamente de acordo com sua essência racional, submetendo a ela o corpo de maneira integral, para que pudesse dele se libertar inteiramente.

Conforme foi sugerido anteriormente, não sendo este texto do *Somnium* um texto teórico de filosofia, mas um texto que usa a forma literária para expressar conceitos filosóficos, o uso de imagens que tornassem concretos conceitos abstratos é constante. Em certas ocasiões, as imagens são recursos para acentuar certas antíteses conceituais buscando relacionar os conceitos a uma experiência concreta, com a finalidade de tornar uma determinada realidade abstrata acessível ao intelecto. Isto poderia parecer meramente um recurso didático para facilitar a compreensão da mensagem que se busca transmitir a um público específico. No entanto, este recurso possui um fundamento filosófico.

Desde que o homem iniciou sua aventura filosófica, com os pré-socráticos, a reflexão acerca da possibilidade do conhecimento e de seus processos se tornou necessária. Se a indagação sobre a produção do conhecimento já existia nos primeiros pré-socráticos e Empédocles já elaborava uma teoria a respeito da origem da percepção, é com os atomistas, especialmente Leucipo e Demócrito, que esta teoria vai adquirir contornos semelhantes aos que existiam em Platão e Aristóteles. Para Demócrito, uma

conjunção das emanções dos objetos e dos órgãos dos sentidos criava uma imagem no espírito humano sobre a qual a razão podia exercer sua atividade. Nestes autores, esta imagem era considerada meramente um produto do espírito, ou seja, um produto da subjetividade, sem relações com a verdade dos objetos.

Posteriormente, Sócrates vai propor que o homem poderia atingir a realidade das coisas, definindo o que elas são através de raciocínios que atinjam sua essência. A partir deste valor conferido à razão, de ser capaz de atingir a verdade, Platão vai estabelecer que o homem deve deixar aos poucos as sombras do mundo dos sentidos, fazendo com que seu espírito alce um vôo em direção à luz da verdade no mundo das Idéias.

Estes conceitos serão desenvolvidas por Aristóteles, para quem a essência das coisas não existe em um mundo ideal, separado das realidades particulares, mas faz parte da própria estrutura ontológica das coisas. No entanto, o homem deve saber se desvincular dos acidentes para atingir a substância, aquilo que faz com que algo seja o que é. A substância é atingida pela razão quando alcança a definição do objeto. Assim, diferentemente de seu mestre, Aristóteles não fixa os olhos na Idéia esquecendo-se da realidade sensível, mas parte desta para chegar àquela.

Os Estóicos, por sua vez, retomaram a epistemologia aristotélica e a aperfeiçoaram, embora tivessem divergências com o pensamento do Estagirita, principalmente no que diz respeito às realidades exclusivamente espirituais. Para eles, a percepção da realidade sensível criaria no espírito uma imagem, que seria uma representação (*phantasia*) desta realidade. De acordo com Liscu: *Zenon compare l'impression reçue par nos sens à l'impression "d'un cachet sur la cire."*²³(1937: 31). A esta representação se pode dar um consentimento ou não. O efeito deste consentimento é, então, aquilo que se chama compreensão (*katalépsis*). Se esta compreensão é conforme à realidade temos uma representação compreensiva (*phantasia kataleptiké*).

Para os Estóicos, não caberia um questionamento a respeito da possibilidade ou não do conhecimento, uma vez que esta possibilidade seria suficientemente evidente. Apenas, o conhecimento poderia ser imperfeito, daí a necessidade de um aperfeiçoamento desta correspondência entre a representação e a realidade, para que ela pudesse ser atingida pela razão. Este aperfeiçoamento é chamado Filosofia.

Nota-se, então, o quanto, para os Estóicos, o mundo sensível era a base do conhecimento. A realidade percebida pelos sentidos seria assimilada de tal forma pela

²³ Zenão compara a impressão recebida por nossos sentidos à impressão “de um carimbo sobre a cera”.

sua representação no espírito, que esta seria quase uma reprodução da realidade. Daí a certeza que os Estóicos a ela conferiam. Cícero, como já mencionamos anteriormente, foi grandemente influenciado pelos Estóicos, principalmente a partir do *De Republica*. Ele conhecia a epistemologia dessa escola e a descrevia em suas obras, como os *Primeiros Acadêmicos*. Por isso, não é de admirar que usasse os recursos por ela oferecidos em sua tarefa de exortar os indivíduos a uma vida virtuosa. Ele sabia que a imagem recriava a realidade no espírito, e, com isso, transmitia não apenas um conceito, mas uma experiência. Logo, a literatura tem aqui um papel fundamental, que é realizar no indivíduo a experiência da realidade que se quer transmitir.

No parágrafo XIX, Cícero retoma a imagem de um universo cuja harmonia se manifesta na música das esferas. Esta imagem, porém, é por demais abstrata. Por isso, Cícero recorre a outra analogia. Como esta música se realiza em uma dimensão inalcançável para o ser humano, pois se trata de grandezas universais, ela é inaudível, ou seja, não pode ser percebida pelos ouvidos humanos. Esta analogia é similar à que Platão usa quando trata do mito da caverna. Neste mito, a verdade é comparada ao sol. O homem que sai da caverna tem de acostumar os olhos à sua luminosidade, para que possa enxergar, assim, a verdadeira natureza das coisas. Entretanto, o homem apenas pode ver com a ajuda do sol. Ele discerne a verdadeira natureza das coisas, mas não a verdade em si mesma, pois, se olhasse diretamente para o sol, sua luz o cegaria.

Cícero estabelece, assim, uma analogia deste som ensurdecedor com o som da cascata de Catadupa, no rio Nilo, dizendo que os habitantes das proximidades chegam a perder o sentido da audição por causa do barulho. A imagem tem por função dar a dimensão de uma realidade cuja grandeza é inatingível, criando uma experiência similar no espírito do leitor. Mais uma vez, a oposição entre a natureza divina do mundo celeste é oposta à pequenez de um mundo terreno caduco.

A partir do parágrafo XX, Cícero vai comparar a glória humana, adquirida pelo reconhecimento dos homens pelos feitos terrenos, com a glória divina, adquirida pelos atos de virtude que garantem ao espírito seu retorno às regiões celestes. Como a glória é humana, o lugar em que ocorrem é a Terra, por isso Cícero vai descrever o espaço terreno e a situação do homem neste espaço. Aqui, verifica-se que, mesmo comparados ao espaço em que habitam, os homens são insignificantes. As palavras usadas para descrever o espaço terreno são todas de valor depreciativo: *parua* (referindo-se à Terra), *rarus*, *angustus*, *macula*, *solitudo*, *interiectus*, *obliquus*, *transuersus*, *aduersus* (referindo-se aos locais e espaços habitados pelos homens).

A descrição da ordem racional do espaço terreno, dividido por cinturões, é demonstrada pela descrição geométrica da Terra. As palavras pertencem, então, a este conjunto semântico: *redimita, circumdata, cingulum, uertex, subnixus, medium, australis, aquilonius, subiectus, circumfusus, contingo*.

Em seguida, Cícero refaz o mesmo percurso que havia tomado quando abordou a descrição da consonância dos sons gerados pelo movimento do universo. Naquele trecho, ele faz uma descrição inicial de caráter mais abstrato, enumerando os círculos das órbitas dos planetas e estrelas em sua ordem e movimento. Depois, ele faz uma analogia do som produzido por este movimento com o som ensurdecedor das quedas de Catadupa, que, de tão intenso, torna surdos aqueles que habitam naquelas proximidades.

O parágrafo XXII retoma este movimento, mas com relação ao parágrafo anterior. Neste, Cícero faz uma descrição de como a Terra está dividida pelos meridianos e paralelos e de como os seres humanos a habitam em meio aos acidentes geofísicos. Aqui, é posta em evidência a pequenez da glória do homem com relação à imensidão da Terra. Esta antítese, entretanto, faz referência a outra grandeza, qual seja, a imensidão da glória celeste. Assim, se a glória humana não consegue percorrer inteiramente nem o espaço terreno, achando-se em um grau de comparação bastante inferior, o que se dirá de compará-la à glória celeste, cuja grandeza já foi verificada nos parágrafos anteriores.

A insignificância do homem em relação ao tamanho da Terra é mostrada através de uma pergunta de valor retórico: *Ex his ipsis cultis notisque terris num aut tuum aut cuiusquam nostrum nomen uel Caucasum hunc quem cernis transcendere potuit, uel illum Gangem tranatare?*²⁴(Cícero, 1991:113). Outras antíteses aparecem neste trecho, enfatizando as distâncias geográficas dentro da perspectiva das antíteses destacadas neste contexto: *orientis/obeuntis, aquilonis/austriue, angustiis/dilatari uelit*.

O tema do parágrafo XXII é desenvolvido no parágrafo seguinte, em que a glória humana é vista agora a percorrer não o espaço, mas o tempo. Cícero apresenta, então, a glória humana atravessando as gerações e vendo-as serem desintegradas por incêndios, inundações e devastadas pelas contingências do mundo terreno. Note-se aqui a oposição *eluuiones/exaustiones*, que evoca a antítese fogo/água, que aparece desde o Antigo Testamento como associada ao fim dos tempos. A idéia de tempo, aqui, carrega consigo a idéia de vida e morte expressa em: *Quid autem interest ab iis qui postea*

²⁴ *Destas mesmas terras habitadas e conhecidas, acaso a teu nome, ou o nome de cada um de nós, pôde transpôr o Cáucaso que aqui vês ou atravessar o Ganges a nado?*

*nascentur sermonem fore de te, cum ab iis nullus fuerit qui ante nati sunt*²⁵ (Cícero, 1991: 114). Estas antíteses nada mais são que outras faces daquela que opõe o mundo terrestre e o celeste e que percorre toda a narrativa, sendo, neste trecho, evidenciada de modo explícito: *diuturnam/aeternam*.

Os dois parágrafos seguintes, de número XXIV e XXV, fazem uma síntese dos elementos apresentados nos parágrafos anteriores. Neles, vemos os astros completarem seu ciclo de movimentos, chegando à ordem inicial de que partiram. Há, então, uma idéia de cessação do movimento e de harmonia universal. As antíteses de vida e morte apresentadas nos parágrafos anteriores chegam aqui a uma apoteose em que o próprio universo vê fundirem-se início e fim, partida e chegada, movimento e repouso. A existência dos homens é, então, colocada em perspectiva com esse movimento.

Com efeito, no parágrafo XXV, retorna o tema da glória humana, agora contemplada como contraposta a este período considerado como ano universal, em que todos os astros retornam ao ponto de onde iniciaram seu movimento. Este tema possui uma origem estoíca. A antítese glória humana/glória celeste é associada à antítese eternidade (memória) /esquecimento (*perennis/obliuione*). O conceito central aqui é o de *uirtus*. Ela faz a mediação entre o mundo terreno e o mundo celeste. É ela que conduz os homens para a eternidade, onde receberão o *uerum decus*. A virtude, como atributo máximo da alma, reflete este papel mediador entre céu e Terra.

Foi visto que a alma era considerada como tendo sua origem no fogo dos astros, que habitavam as regiões do mundo supralunar, em que tudo é eterno. A alma era, por isso, ela mesma eterna. No entanto, para retornar à sua região de origem, deveria passar sua existência na Terra vivendo de acordo com seu atributo essencial, a razão, e isto é a própria virtude. A racionalidade pertence naturalmente à alma, e viver de acordo com ela nada mais é que conformar-se a uma lei natural que reflete as leis eternas com as quais o Princípio de tudo rege o universo.

Finalmente, do parágrafo XXVI até o final, há uma mudança no estilo do texto. Cícero passa de uma narrativa repleta de descrições a um texto argumentativo. Aqui, a base filosófica que perpassa todo o *Somnium Scipionis* é posta em evidência. O trecho começa quando Cipião Africano Maior retoma a palavra, mas agora em outro tom. A alma é, então, comparada, em sua relação com o corpo, a deus, princípio do movimento e da ordem universal - idéia estoíca de que a alma é uma centelha do Logos. Assim

²⁵ *Que importa que aqueles que nascerem depois falem sobre ti, já que nada disseram aqueles que nasceram antes a teu respeito?*

como todo o texto do *Somnium* é organizado em torno de antíteses, sejam conceituais ou imagísticas, também estas propriedades da alma serão apresentadas através de antíteses. Em primeiro lugar, a alma é apresentada em oposição ao corpo. Esta antítese é simétrica à outra que é apresentada concomitantemente: a antítese entre eterno (referente à alma) e mortal (referente ao corpo). As palavras que traduzem esta antítese são, primeiramente, *forma, figura/mens*, e depois *corpus/animus*.

Há, aqui, uma diferença de sentido entre *mens* e *animus*. *Mens* refere-se à essência ou substância: *nec enim tu is es quem forma ista declarat, sed mens cuiusque is es...*²⁶ (Cícero, 1991: 115-116). Já *animus* refere-se ao princípio de movimento. Estas duas noções reúnem-se na palavra *deus*, substância e motor, como é dito na frase:

*Deum te igitur scito esse, si quidem qui uiget, qui sentit, qui meminit, qui prouidet, qui tam regit et moderatur et mouet id corpus cui praepositus est quam hunc mundum ille princeps deus...*²⁷ (Cícero, 1991: 115-116)

Neste trecho, vemos serem equiparadas as propriedades da alma e de deus²⁸. As quatro primeiras características dizem respeito às várias potências da alma. O vigor a caracteriza como alma vegetativa, responsável pela vida corpórea, também presente nos vegetais. O sentido está relacionado à potência sensitiva, que é compartilhada pelos animais. As potências seguintes são típicas dos humanos: a memória e a imaginação estão ligadas à alma racional, mas ainda como elementos primários que fazem a ponte entre o mundo sensível e o mundo das idéias. *Rego* e *moderor* se referem ao aspecto racional enquanto regente de todas as outras instâncias da alma e também do corpo. Já *mouere* se refere ao aspecto volitivo. O homem, para agir, avalia segundo a razão e, tomada a decisão, realiza a ação por um ato de vontade. Estas duas potências da alma são aquelas enfocadas de modo particular na Ética, uma vez que desempenham papel primordial na ação humana.

Estes três últimos atributos, responsáveis pela regência, condução e movimento, são também atributos de deus enquanto princípio regente e motor do universo. A

²⁶ ...pois tu não és esse que tua aparência manifesta, mas a alma de cada um é esse mesmo ser...

²⁷ Portanto, fica sabendo que tu és um deus, se na verdade é deus aquele que tem vigor, que sente, que se recorda, que prevê, que tanto dirige, modera e move aquele corpo, ao qual foi proposto como aquele deus supremo que governa este mundo...

²⁸ Para os estóicos, a alma, sendo composta de fogo, era considerada uma centelha do Logos, que nada mais era que deus. Eles entendiam o mundo sob uma concepção materialista na qual deus só poderia existir no mundo, para governá-lo diretamente com seu Logos. Essa concepção panteísta afirmava a identidade entre a alma e deus (Reale, 2006: 328-329).

analogia visa ressaltar o caráter divino da alma, que espelha, em sua ação no corpo, a ação de deus no universo. Cícero se refere, então, a deus como *princeps* do universo, atribuindo a ele as potências acima descritas. Este termo é o mesmo que ele vai usar para se referir ao chefe do Estado. Com efeito, a relação não é casual, mas busca comprovar que, em sua ação, o homem deve refletir a ação de deus, conhecendo pela razão as leis divinas e imutáveis com que ele rege o universo e agindo em conformidade com elas.

O parágrafo XXVII é um desenvolvimento do raciocínio aristotélico do Primeiro Motor, segundo o qual nada se move por si mesmo, devendo, então, possuir a origem de seu movimento em algo exterior a si. Desta maneira, retornando ao início do movimento, percebe-se que é necessária a existência de um primeiro motor que mova todas as coisas. A alma humana também possui a característica de ser princípio de movimento para o corpo, embora não seja princípio de si mesma, uma vez que possui sua origem fora de si. Com efeito, a alma reflete neste mundo os atributos divinos, mas sua origem remonta ao fogo das estrelas, na esfera do mundo celeste, segundo os estóicos. As antíteses, a partir deste trecho em que a argumentação filosófica é predominante, são de um caráter evidentemente mais conceitual. Neste parágrafo, elas dizem respeito ao eixo eterno/terreno que corresponde a motor/movido. Correspondentes ao primeiro termo dos referidos pares, temos as palavras: *moueo, aeternum, motus, agito, uiuendi, fons, principium, orior, origo, nascor, gigno, numquam, creo, impulsus, primus*. Já para segundo elemento dos pares antitéticos, temos: *finis, desero, desino, occido, extinguo, concido*. Note-se o número bem superior de termos referentes ao princípio divino, uma vez que ocupa o centro do tema do parágrafo.

O parágrafo XXVIII vai fazer referência às características anteriores em relação à alma. O eixo antitético aqui é *animus/inanimus* que vai ser desenvolvido pelo par *externus/interior*. Sendo a alma criada, ela não tem sua origem em si mesma, mas no primeiro princípio que a tudo move, embora possua uma certa autonomia em relação ao restante dos seres. Estes, por sua vez, não possuem movimento algum por si mesmos, mas recebem-no do exterior. Este movimento possui uma realização gramatical neste trecho, que é o uso abundante do ablativo propriamente dito, como aparece em *a corpore abstrahet*²⁹ (Cícero, 1991: 118), e do ablativo agente da passiva, como aparece

²⁹ ...se desprenderá do corpo...

em *pulsu agitur externo*³⁰(idem, ibidem), que reproduzem gramaticalmente um movimento que tem sua origem em algum lugar fora de si.

O último parágrafo sintetiza todo o texto do *Somnium Scipionis*. Aqui, a exortação que esteve presente durante toda a narrativa de maneira mais ou menos explícita é finalmente enunciada de maneira clara. Ela se concretiza no imperativo: *Hanc tu exerce in optimis rebus*³¹(Cícero, 1991: 117). Em seguida, ele esclarece quais são os feitos excelentes: *Sunt autem optimae curae de salute patriae*³²(idem, ibidem).

O que segue é uma exposição da temática estoíca da relação alma/corpo. Os estoícos, como Platão, concebiam o corpo como sendo uma prisão para a alma. Desta prisão, a alma deveria fazer todo o esforço para se libertar. Não, certamente, pelo suicídio, mas por sua ascensão, que tem início aqui neste mundo terreno, ao mundo celeste. Cícero parece acolher a proposta dos estoícos em sua concepção de vida *post mortem*. Estes concebiam o mundo de acordo com um materialismo bastante sofisticado, e, por isso, negavam qualquer realidade puramente espiritual, afastando-se do pensamento de Platão e Aristóteles. No entanto, relatavam a existência da alma, que era também entendida como sendo corpórea. A origem e morada definitiva desta é a região celeste em que estão as estrelas, corpos formados do fogo primordial que é origem e sustentação dos seres. Uma questão controversa para os estoícos era a da sobrevivência da alma após a morte do corpo, pois, sendo substância corpórea, deveria deixar de existir junto com ele. Zenão afirma, inclusive, que algumas almas realmente sobreviveriam por um tempo limitado que duraria, provavelmente, o tempo de uma era ou um ano do universo, após o qual viria a conflagração universal, em que o universo seria consumido pelo fogo, renascendo, em seguida, para um novo tempo. Esta seria a noção estoíca do eterno retorno, presente anteriormente em alguns filósofos pré-socráticos. O estoicismo, entretanto, admite que a alma do sábio teria uma existência ainda mais duradoura, e ela manteria sua essência na nova era universal (Reale, 2006: 325-327).

O texto termina de forma inusitada, porém, ainda dentro do esquema antitético que perpassa todo seu desenvolvimento. Durante toda a extensão do *Somnium Scipionis*, Cícero exalta a recompensa celeste das almas que viveram de acordo com a prática das virtudes, refletindo, em sua vida, as leis eternas com que deus rege o universo. No

³⁰ ...movimentado por impulso externo...

³¹ Exercita-a nas ações mais nobres!

³² As mais nobres são, pois, os cuidados para com o bem-estar da pátria...

entanto, no final, Cícero muda a perspectiva e aponta os castigos que receberão aqueles que não agiram conforme a própria natureza divina de suas almas o exigiria.

Enquanto, na narrativa que antecede esta parte final, a alma é enfocada sob seu aspecto racional, através da faculdade que, compreendendo as leis que regem o universo, é capaz de julgar quais ações correspondem ao justo e quais se afastam da justiça e da prudência, agora ela é enfocada sob seu aspecto volitivo, em sua capacidade de resistir aos impulsos desordenados dos apetites e regular-se pela reta razão. Assim, à antítese que opõe recompensa/castigo, correspondem duas outras, sendo uma que opõe liberdade/escravidão, que remete às conseqüências da ação desordenada, e outra que opõe intelecto/vontade, que remete às suas causas. A vontade humana é sempre subordinada, mas, se é subordinada à razão, é livre, pois atende à faculdade superior do livre arbítrio, e, se é subordinada aos instintos, é escrava, pois não é capaz de agir conforme as decisões da razão, mas é arrastada pelos apetites sensíveis como uma embarcação sem leme ao sabor do vento e das ondas.

A alma, com sua faculdade intelectual, é capaz de deliberar sobre os benefícios e prejuízos das ações e fazer uma escolha, que será sua diretriz na hora de agir. Todavia, este aspecto só existe de maneira plena quando é exercitado e racionalmente desenvolvido. Desta forma, a faculdade intelectual só é desenvolvida se treinada ao longo de muitos anos por árduos estudos. Da mesma maneira, a razão só é capaz de se impor sobre os apetites sensíveis se a vontade for treinada através de rigorosos exercícios. Embora estas capacidades sejam adquiridas através da educação, elas são naturalmente inatas. Mas não apenas isso, exatamente por sua possibilidade, elas traduzem uma natureza específica da alma e refletem seu caráter divino, pois estão em conformidade com a ordenação racional do universo. Por isso, estes exercícios são tidos como condição necessária para a obtenção da recompensa eterna, pois são a realização final de uma faculdade especificamente humana. Destes exercícios, os mais elevados, e que dependem da ordenação de todas as faculdades à reta razão, são os que se traduzem no sacrifício de si mesmo em prol do bem comum, pois os apetites desordenados concentram a vontade na satisfação dos próprios desejos, centrando o indivíduo em si mesmo, enquanto o ato de focalizar sua ação no interesse alheio exige uma renúncia à satisfação imediata dos próprios apetites. Além disso, a inclinação à atualização do bem comum é um reflexo do ser político do homem, uma de suas qualidades essenciais. Por isso, Cícero diz que as virtudes mais elevadas são as praticadas pelos chefes de Estado dedicados ao bem comum da nação.

As antíteses são, desta maneira, exploradas com base na oposição *animus/corpus*, numa relação, conforme já mencionamos, de liberdade/escravidão. Alguns termos serão postos numa relação de causa, e outros de consequência. Os termos do primeiro par, que corresponderão à liberdade da alma, estão presentes em: *agitatus*, *exercitatus*, *contemplans* (numa relação de causa), *peruuolo*, *emineo*, *abstraho*, (numa relação de consequência). Já os termos do segundo par, correspondentes à escravidão do corpo, estão presentes em: *uoluptas*, *impulsus*, *libido*, *oboediens*, *(ius) uiolo*, (numa relação de causa); e: *minister*, *uoluto*, *exagitatus*, *reuertor* (numa relação de consequência).

CONCLUSÃO

No início deste trabalho, expusemos algumas idéias elaboradas pelo teórico francês Roland Poncelet, segundo as quais a língua latina, por ser uma língua de recursos gramaticais pouco adequados para o pensamento filosófico, é obrigada a valer-se de outros recursos para expressar-se eficientemente neste ramo do saber. O pensamento filosófico, para ele, é de natureza essencialmente abstrata. Isto ocorre não apenas por tratar de conceitos universais relacionados a idéias puramente abstratas, como a idéia de Bem, de Belo, de Justiça, de Ato, Potência, Movimento ou Logos, mas também por estabelecer relações lógicas entre estes conceitos, como as de causa, efeito, anterioridade, concomitância ou condição. Para Poncelet, estas relações possuem uma expressão gramatical muito bem definida, que se manifesta, por exemplo, no sistema proposicional da língua, que seria responsável por estabelecer relações entre estes conceitos assim como os sinais matemáticos o fazem entre os números. Este autor demonstra, através de abundantes comparações com exemplos da língua grega, como muitos dos recursos amplamente usados nesta língua são indisponíveis em latim, devido a uma carência inerente a este sistema.

Uma vez que não possui de maneira adequada estes recursos que permitem a expressão do pensamento abstrato, a língua latina tem de lançar mão de recursos compensatórios para realizar esta tarefa. No momento em que o pensamento helênico começa a difundir-se com mais vigor, a partir do final da segunda guerra púnica, torna-se necessário aperfeiçoar o latim, adequando-o à expressão filosófica. Posteriormente, Cícero, sendo um dos maiores difusores do pensamento grego em Roma e tendo traduzido alguns textos diretamente do grego, vai realizar grandes contribuições neste sentido. No entanto, ainda com Cícero, este trabalho não alcança sua realização plena, pois, mesmo em seus textos, sejam eles traduções de textos filosóficos gregos, sejam incursões de sua autoria no assunto, a língua latina ainda carece, como explica Poncelet, dos meios próprios para a expressão da filosofia.

Neste trabalho, não foi nossa intenção discutir a validade das idéias de Poncelet, mas aproveitar uma delas em especial: a de que a linguagem filosófica, já desde o mundo antigo – pois isso é uma reivindicação constante da filosofia contemporânea -, se vale do uso de recursos literários para expressar seu conjunto de idéias. Embora esta idéia pareça evidente, Poncelet ressalta que o discurso literário e o discurso filosófico diferem em aspectos bastante relevantes. O discurso filosófico, nas relações lógicas que

estabelece entre os conceitos, apresenta uma dupla abstração: as relações lógicas possuem caráter abstrato, e também os conceitos usados em filosofia remetem a realidades abstratas e universais. Já o discurso literário busca levar o leitor à experiência de uma realidade ficcional e, para realizar esta tarefa, se vale mais de imagens que de conceitos, na tentativa de reproduzir a realidade concreta da vida, ainda que ficcional.

No entanto, assim como o texto literário pode vir repleto de reflexões filosóficas que são desenvolvidas no desenrolar de sua narrativa, assim também o texto filosófico se vale da forma literária para esclarecer de maneira mais plena os conceitos que quer apresentar. Os filósofos pré-socráticos usaram a forma poética na expressão de seus pensamentos. Platão, inclusive, usa o diálogo para conduzir o leitor através de sua dialética, e este estilo será largamente utilizado na Antigüidade. Um dos motivos desta difusão é exatamente a possibilidade da combinação dos recursos inerentes aos estilos filosófico e literário, que permite o desenvolvimento dos conceitos por várias vias e em vários planos, pois a dialética trata de expor os conceitos e raciocínios, enquanto as imagens construídas em forma literária oferecem uma possibilidade de experiência, ainda que ficcional, da realidade conceitual. Além disso, Platão constrói muitos mitos com os quais ilustra suas idéias e as imagens literárias são uma constante em sua obra.

O texto que aqui examinamos, o *Somnium Scipionis* de Cícero, oferece um campo fértil neste aspecto. Enquanto o restante do *De Republica* se aproxima mais da forma do diálogo platônico, já que se detém mais na exposição de idéias, o texto do *Somnium Scipionis*, com o qual termina, possui uma forma quase que exclusivamente literária, embora com fundamentação filosófica. Este texto é construído de acordo a idéia de que há um princípio que rege o universo e que se manifesta em vários planos da existência segundo uma estrutura análoga. Assim, da mesma maneira que este princípio rege o universo, a sociedade é governada por um Estado, e este é governado pelo *princeps*. Da mesma forma, o homem é regido pela razão.

Existe, portanto, uma hierarquia que harmoniza todos os seres do universo entre si sob a regência de um mesmo princípio. Para que os outros planos da existência possam existir também em harmonia, devem obedecer à hierarquia intrínseca que lhes é própria. Assim, sem um governo, a sociedade descambaria para a anarquia e, sem obedecer à razão, o homem viveria à deriva, sem rumo, pois não poderia estabelecer diretrizes que o conduzissem a seus objetivos.

Este fato de que existe uma hierarquia no universo e de que há um princípio que subordina e elementos subordinados é a idéia sobre a qual se baseiam todas as outras

contidas no *Somnium Scipionis*. Baseada nesta idéia, está a de que o homem deve pautar sua vida por um ideal de virtude. Sendo a virtude a excelência de uma faculdade e sendo a razão a parte mais divina da alma, pois é ela que permite atingir o conhecimento do Logos e suas leis, conclui-se que o homem, se quiser levar uma existência terrena feliz e alcançar a existência celeste, deve ordenar suas ações pela razão e, empenhando-se em realizar isto, alcançar a virtude.

Devido à importância que possui na evolução do argumento ciceroniano, esta noção de hierarquia é amplamente destacada neste texto. Poderíamos dizer, inclusive, que há uma figura de linguagem usada quase que exclusivamente para traduzir esta idéia de hierarquia: trata-se da antítese. Isto se dá porque o próprio conceito de hierarquia pressupõe uma estrutura de elementos antitéticos: o princípio regente e o princípio regido. Não que esta antítese pressuponha uma cisão entre estes elementos, ou uma oposição contraditória. Muito pelo contrário. Em se tratando de hierarquia tal como a entende Cícero a partir de suas fontes filosóficas, seus elementos constituintes, ainda que apresentados de maneira antitética, são, na verdade, opostos complementares. A harmonia do todo nasce, aqui, exatamente do fato de cada um de seus elementos ocupar o lugar que lhe é próprio.

A partir disto, Cícero vai situar o homem dentro desta hierarquia e determinar o papel que lhe cumpre desempenhar. Em primeiro lugar, com relação a si mesmo, deve o homem subordinar todo o seu ser à razão, uma vez que é sua parte mais nobre e assemelhada ao Logos divino. Em segundo lugar, deve o homem colocar-se a serviço do bem comum, pois, como deve todas as vantagens de que usufrui à sociedade, que as torna possíveis, é esta de importância superior ao indivíduo. Em terceiro lugar, o que é uma consequência das duas proposições anteriores e a elas retorna, deve o homem ordenar a razão pelas leis divinas que emanam do Logos, ou de deus, princípio que rege o universo. Assim fazendo, o homem pode agir confiantemente de acordo com sua razão e, desta maneira, ser mais eficaz em seu trabalho pelo bem comum.

Quanto mais o homem consegue agir de acordo com estes preceitos, mais aperfeiçoa suas boas qualidades e desenvolve a nobreza de seu caráter. Esta excelência nas ações humanas é chamada virtude. Embora haja várias virtudes a conquistar, como a justiça, a coragem e a temperança, Cícero destaca uma que considera a maior de todas. Esta é, exatamente, o trabalho pelo bem comum. Certamente, esta pode também ser considerada uma virtude cardeal para Cícero, pois todas as outras virtudes serão tanto maiores quanto mais forem praticadas visando o bem comum. Assim, a coragem é uma

virtude em si, mas arriscar a própria vida para defender sua pátria é, certamente, uma ação mais nobre que enfrentar um ladrão que entra em sua casa.

Neste ponto encontramos um dado curioso com relação ao pensamento de Cícero. Sabe-se que ele, tendo sido um dos grandes difusores do pensamento grego em Roma, bebeu em várias fontes. Seu pensamento se caracteriza por um ecletismo em que às vezes se torna difícil remeter uma idéia a sua fonte verdadeira. Assim, ele estudou os sistemas de Platão, Aristóteles, da Nova Academia e dos Estóicos e até dos Epicuristas, embora polemize de maneira mais radical com estes últimos.

É possível, portanto, remontar certas idéias a suas origens. Assim, a constituição do universo tal como ele descreve no parágrafo XVII, segue a ordem dos caldeus. A idéia de que a alma é composta do material das estrelas, o fogo celeste, é retirada dos Estóicos, assim como a idéia da conflagração universal e, provavelmente, também parte da sua concepção sobre a existência *post mortem*, pois sabe-se que os estóicos admitiam esta existência, embora negassem que houvesse uma realidade puramente espiritual. No entanto, a idéia de uma vida eterna não parece estar presente de um modo explícito na filosofia estóica da maneira como Cícero a descreve, pois, para eles, nem todas as almas tinham esta possibilidade de durar muito tempo além da existência do corpo, mas apenas as dos sábios e virtuosos e, ainda assim, havia dúvidas sobre sua existência além do tempo da conflagração universal. O mais provável é que a maneira como Cícero descreve a vida *post mortem* seja herdada de Platão.

Também a idéia do corpo como uma prisão para a alma vem de Platão, sendo desenvolvida posteriormente pelos estóicos. No entanto, a importância do caráter político dado por Cícero à virtude vem nitidamente de Aristóteles, que estabelece uma relação íntima entre a Ética e a Política, afirmando explicitamente ser esta a maior das disciplinas (Aristóteles, 2004: 49). Se Aristóteles não formula esta idéia como Cícero, tornando a prática do bem comum a maior das virtudes, esta idéia já se encontra implícita em seu pensamento, tendo o orador romano apenas deduzido as conseqüências lógicas nela contidas. Assim, finalmente, Cícero faz a união definitiva entre a Ética e a Política, fazendo com que a maior, mais bela e mais nobre das virtudes se realize apenas tendo por fim o bem comum. Esta é uma idéia que atravessa os séculos e será desenvolvida, posteriormente, por diversos sistemas filosóficos.

O *Sominum Scipionis* é, pois, uma das mais belas e mais ricas exortações à virtude da Antigüidade Clássica Latina. Das mais belas, pela beleza poética de suas imagens. Das mais ricas, pela variedade de fontes em que bebeu Cícero para compô-la.

Neste texto, Cícero certamente soube intuir de maneira formidável aqueles aspectos universais do homem que atravessam todas as suas gerações. Sua mensagem, apesar de passados mais de dois mil anos, continua atual.

A aversão de Cícero à tirania transparece em todo o *De Republica*, atingindo sua apoteose no sacrifício pessoal do *princeps* por sua Pátria, narrado no *Somnium Scipionis*. A imagem do homem que conquista o respeito de seus semelhantes pela nobreza de suas qualidades e age somente de acordo com a virtude em prol do bem comum deveria, até hoje, ser um exemplo para todos nós, em especial, para todos os governantes.

A Antigüidade, por suas conquistas, faz ecoar suas lições através dos séculos, mostrando que algo há no homem que perdura e que deveria ser ouvido pela modernidade, para que esta não se feche em si mesma e se tenha como medida de todas as coisas.

BIBLIOGRAFIA

- ALFÖLDY, Géza. *A história social de Roma*. Trad. Maria do Carmo Cary. Lisboa: Ed. Presença, 1989.
- BAYET, Jean. *Littérature Latine*. Paris: Armand Colin Éditeur, 1965.
- BLOCH, Raymond. & COUSIN, Jean. *Rome et son destin*. Paris: Librairie Armand Colin, 1960.
- BRÉHIER. Émile. *Histoire de la philosophie*. Paris: PUF, 1967.
- BRUN, Jean. *Le Stoïcisme*. 1ª Ed. Paris: PUF, 1958. [Que sais-je? 770]
- _____. *Aristote et le Lycée*. 3ª ed. Paris: PUF, 1970.
- _____. *Platon et l'Académie*. 4ª ed. Paris: PUF, 1968.
- CASTIGLIONI, L. *Somnium Scipionis*. Paris: Hachette, 1911.
- CHÂTELET, François(org). *História da filosofia*. Trad. Maria José de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.
- CICÉRON. *La République*. Trad. Esther Bréguet. 2ª t. Paris: Belles Lettres, 1991.2v.
- ERNOUT, Alfred e THOMAS, François. *Syntaxe Latine*, 2ª. ed. Librairie Klincksieck, 2002.
- FARIA, Ernesto. *Gramática Superior da Língua Latina*. Rio de Janeiro: Livraria Acadêmica, 1958.
- GAFFIOT, Félix. *Le Grand Gaffiot. Dictionnaire Latin-Français*. Paris: Hachette, 2000.
- GARCIA, Othon M. *Comunicação em prosa moderna*. Rio de Janeiro: FGV, 1981.
- GIARDINA, Andréa. *O homem romano*. Trad. Maria J. V. de Figueiredo. Lisboa: Ed. Presença, 1991.
- GOURINAT, Jean-Baptiste. 1ª ed. Paris: PUF, 2007. [Que sais-je? 770]
- GRIMAL, Pierre. *Gramática Latina*. Trad. Maria Evangelina Villa Nova Soeiro. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1986.
- _____. *Cicéron*. 1ª ed. Paris: PUF, 1984.
- _____. *Le Siècle des Scipions. Rome et l'Hellenisme autemps des Guerres Punique*s. Paris: Aubier, 1953.
- KOYRÉ, A. *Introduction à la lecture de Platon*. Paris: Gallimard. 1962.

- KURY, Mario da Gama. *Dicionário de Mitologia Grega e Romana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.
- LALANDE, André. *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*. Trad. Fátima Sá Correia. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- LAPA, Manuel Rodrigues. *Estilística da língua portuguesa*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- LÉVY, Carlos. *Cicerón créateur du vocabulaire latin de la connaissance*. In: *La Langue latine, langue de la philosophie : actes du colloque organisé par L'Ecole française de Rome : avec le concours de l'Université de Rome "La Sapienza" : Rome, 17-19 mai 1990 / sous la resp. de Ecole Française De Rome et Pierre Grimal*. Paris:École Française de Rome, 1992.
- JAEGER, Werner. *Aristóteles*. Trad. José Gaos. 7ª t. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- LAURAND, L. *Manuel des Études Grecques et Latines*. T II. 6ª ed. Paris: Ed. Auguste Picard, 1953
- LISCU, M. *Étude sur la langue de la philosophie morale chez Ciceron*. Paris: Belles Lettres, 1930.
- _____. *L'expression des idées philosophiques chez Cicéron*. Paris: Belles Lettres, 1937.
- MAROUREAU.J. *La traduction du latin*. Paris: Belles Letres, 1943.
- _____. *Traité de stylistique latine*. Paris: Belles Letres, 1946.
- MARROU, Henri-Irénée. *História da Educação na Antigüidade*. Trad. Prof Mário Casanova. 4ª t. São Paulo: MEC, 1975.
- MEILLET, A. *Esquisse d'une Histoire de la Langue Latine*. 5ª ed. Paris: Librairie Hachette, 1948.
- MICHEL, Alain. *Rhetorique et philosophie chez Ciceron. Essai sur les fondements philosophiques et l'art de persuader*. Paris: PUF, 1960.
- _____. *Ciceron et la langue philosophique: problèmes d'éthique et d'esthétique*. In: *La Langue latine, langue de la philosophie : actes du colloque organisé par L'Ecole française de Rome : avec le concours de l'Université de Rome "La Sapienza" : Rome, 17- 19 mai 1990 / sous la resp. de Ecole Française De Rome et Pierre Grimal*. Paris: École Française de Rome, 1992.
- MONDOLFO, R. *Il pensiero antico. Storia della filosofia greco-romana*. Firenze: Nuova Itália, 1950.

- MORIER, Henri. *Dictionnaire de poétique et de rhétorique*. Paris: PUF, 1989.
- PERELMAN, Chaïm. *Tratado da argumentação. A nova retórica*. Trad. Maria E. G.G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- PHILIPPE, Marie-Dominique. *Introdução à filosofia de Aristóteles*. Trad. Gabriel Hibon. São Paulo: Paulus, 2002.
- PIGANIOL, André. *Histoire de Rome*. Paris: PUF, 1954.
- PONCELET, R. *Ciceron traducteur de Platon. L'expression de la pensée complexe em latin classique*. Paris: Ed. Boccard, 1957.
- REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Ed. Loyola, 2006 e 2007, 5v.
- SAMBURSKY, S. *El mundo físico de los griegos*. Trad. María José P. Peuyo. Madrid: Alianza Ed, 1990.
- SARAIVA, F.R. dos Santos. *Dicionário Latino-Português*. Rio de Janeiro: Editora Garnier, 2000.
- SOLMSEN, Friedrich. *Aristotle's System of the Physical World. A Comparison with his predecessors*. New York: Cornell University Press, 1966.
- STRAUSS, Leo. CROPSEY. *Histoire de la Philosophie Politique*. Trad. Olivier Sedeyn. Paris: PUF, 1999.
- VEYNE, Paul (org). *História da Vida Privada*. T. 1: Do Império Romano ao Ano Mil. Trad: Hildegard Feist. 10ª. Reimpressão. São Paulo. Companhia das Letras, 1989.

RESUMO

Esta Dissertação pretende fazer uma análise da antítese usada como recurso estilístico no *Somnium Scipionis*, texto presente no sexto livro do *De Republica* de Cícero, e das implicações filosóficas de seu uso, assim como das fontes filosóficas usadas por Cícero na produção deste texto. O trabalho parte da constatação de que a abundância do uso da antítese no *Somnium Scipionis* tem motivações filosóficas e estilísticas, sem cuja compreensão fica prejudicada a leitura do texto. O *De Republica* retoma o platonismo, aristotelismo, Nova Academia e estoicismo para construir um conceito de Estado apropriado à República romana e ofereça uma solução para suas falhas. Esta solução necessita da reconstrução do caráter de seus condutores, a quem Cícero faz uma exortação no texto do *Somnium Scipionis*, no qual a antítese desempenha um papel essencial, ajudando a expressar os fundamentos filosóficos que ali são utilizados.

ABSTRACT

This research aims to analyze the employ of antitheses as a stylistic resource in the *Somnium Scipionis*, a part of the sixth book of Cicero's *De Republica*, considering the philosophical implications of its use and the philosophical sources used by Cicero in the elaboration of this text. The starting point of this research is the realization of the presence of stylistic and philosophical motivations for the use of antitheses in *Somnium Scipionis*, making their understanding vital for a more accurate reading of its text. In *De Republica*, Cicero appeals to Platonism, Aristotelianism, Noua Academia, and Stoicism in order to build a concept of State that would be suited to the Roman Republic, offering thus a solution for its flaws. This solution would necessarily demand a reconstruction of the character of Roman leaders, whom Cicero exhorts in the text of *Somnium Scipionis*. Antitheses play an essential role in his exhortation, as an aid to the expression of the philosophical basis of his reasoning.