

a filosofia do jansenista, nós o interpretamos de maneira positiva, visto que são esses limites que impulsionam o saber, levando o homem a conceber novas proposições e teoremas na geometria e criar novas hipóteses na física.

A HISTÓRIA DOS DISCURSOS SOBRE AS PAIXÕES NAS *TUSCULANAS* DE CÍCERO

André Menezes Rocha*

Resumo: Como as paixões apareciam na dialética de Platão? Como apareciam na escrita retórica? Como apareciam na lógica dos estoicos? Nas *Tusculanas*, Cícero examina formas diversas de discurso sobre as paixões e as virtudes em busca de fundamentos para a filosofia moral. Este exame, que se assemelha a uma história dos discursos antigos, também põe em confronto as grandes escolas materialistas da Antiguidade: a medicina hipocrática, o estoicismo, o cirenaísmo e o epicurismo. O estudo das *Tusculanas* de Cícero nos permite uma apreensão dos diferentes modos de discurso sobre as paixões que foram elaborados e utilizados durante a Antiguidade.

Palavras-chave: paixão, razão, retórica, lógica, discurso, Antiguidade.

A medicina do ânimo contra o sofrimento.

O preâmbulo do livro III define a filosofia como a medicina do ânimo [*medicina animi*]. Como a medicina do corpo é a arte de curar as feridas e doenças do corpo, a medicina do ânimo é a arte de curar doenças e feridas do ânimo. Toda a classificação das perturbações e doenças do ânimo das *Tusculanas* é relativa à definição de saúde do ânimo que surge já no preâmbulo: a saúde do ânimo é a virtude [*virtus*]. O que é a virtude?

“Em nossos engenhos existem sementes inatas das virtudes que, quando podem amadurecer e crescer, nos conduzem

* Doutor em Filosofia pelo Departamento de Filosofia da USP.

à vida de beatitude [*ad beatam vitam*].” (Cícero 1, Livro III, §2. Página 266).

Estas sementes inatas, no entanto, não são cultivadas com o cuidado que permitiria à própria pregnancy da natureza fazê-las nascer, crescer e florescer. Pelo contrário, a cultura estabelecida, o sistema de instrução dos infantes aos jovens romanos, argumenta Cícero, resseca e sufoca as sementes inatas das virtudes.

“... somos levados a professores que nos imbuem de vários erros para que a verdade dê licença à vaidade e a natureza às opiniões estabelecidas.” (Cícero 1, Livro III, §2. Página 266).

Além do sistema educacional, Cícero aponta duas outras pragas que impedem o cultivo natural da virtude nos ânimos: (a) os poetas que imbuem suas epopéias com uma moral de incentivo à falsa glória; (b) as opiniões e valorações morais das elites que acabam moldando a cultura: sobretudo a opinião de que a verdadeira glória [*gloria*] é sentida pela obtenção de riquezas e cargos de poder independentemente da virtude ou torpeza nas condutas.

A metáfora agrícola não é gratuita: no modo de produção antigo, toda a produção econômica está ancorada no cultivo da terra. Ora, a arte agrícola não é um artificialismo puro: pelo contrário, o bom agricultor deve apenas criar as condições para que a própria terra faça germinar as sementes. A medicina do ânimo, igualmente, oferece as condições para que os ânimos doentes deixem a natureza, com seu poder regenerador, agir e germinar as sementes das virtudes.

A questão que perpassa a narrativa do diálogo é a seguinte: o sábio contrai sofrimento [*aegritudo*]? A questão é investigada em três grandes momentos, correspondentes aos argumentos das três escolas de moral mais

influentes do materialismo helenista: a estoica, a epicurista e a cirenaica.

Antes de examinar cada uma das três escolas materialistas de filosofia moral, Cícero apresenta algumas distinções nominais para buscar a definição de *paixão*, em um quadro mais amplo de definições que constituem o núcleo de sua medicina do ânimo.

(a) As definições iniciais.

A primeira definição de Cícero é nominal: a palavra *paixão* [*pathos*] na língua grega significava doença e reunia assim indistintamente dois sentidos que a língua latina separava, quais sejam, o sentido da perturbação do ânimo [*perturbatio*] e o sentido da doença [*morbo*].

Como dizer a *paixão*? Neste primeiro momento, Cícero aceita a identidade implícita na palavra grega para a *paixão* [*pathos*] e, não por acaso, a partir desta identidade inicia sua investigação pela moral dos estoicos. Como sabemos, precisamente a moral elaborada pelos primeiros estoicos é erguida na aceitação de que toda *paixão* é doença: desta tese só se pode concluir que toda atividade da reta razão exclui todo e qualquer movimento passional do ânimo. Por isso a medicina do ânimo estritamente estoica será sempre uma cirurgia das *paixões* com o bisturi da lógica.

“Nada se fez enquanto não se impossibilitou a alma de senti-las. A sabedoria é uma cirurgia das *paixões*.” (Lebrun 2, Página 388.)

A identidade, sob a categoria da *paixão*, tanto da doença [*morbo*] como da perturbação [*perturbatio*] está condicionada a uma identidade entre palavras mais gerais. Trata-se da identidade entre gnosiologia e medicina. As palavras são articuladas no seguinte esquema bipartido: (a) razão é sanidade ou saúde mental [*sanitas*]; (b) *paixão* é insanidade ou

doença mental [*insania*]. Cícero argumenta que o vínculo foi constituído pelos ancestrais usuários da língua latina.

“*Ático*: O quê? Para ti parece que toda comoção do ânimo [*animi comotio*] seja insânia [*insania*]? *Marcos*: Na verdade, não apenas para mim, mas também sei que assim pensavam os nossos ancestrais [*maioribus nostris*] muitos séculos antes de Sócrates em quem a filosofia manou tudo o que concerne à vida e aos costumes.” (Cícero 1, Livro III, §8. Página 232).

A identificação entre gnosiologia e medicina do ânimo, portanto, não foi uma invenção grega. Ela existia nos ancestrais romanos muitos séculos antes de Sócrates. Tratar-se-á, em seguida, de verificar como o estoicismo romano recebeu esta identificação e erigiu a sua filosofia moral a partir das divisões subsequentes.

(b) Estoicos.

Os estoicos não admitem que o ânimo do sábio contraia sofrimento. Para extrair esta conclusão, Cícero reproduz uma argumentação que consiste em mostrar a oposição e incompatibilidade entre o sofrimento [*aegritudo*] e cada uma das virtudes. Cada passo da argumentação, assim, consiste em opor proposições absolutamente contrárias, umas tendo como sujeito uma virtude singular, outras tendo como sujeito esta paixão singular que é o sofrimento [*aegritudo*] ou o medo [*timor*] que é como seu predicado inseparável. Seja o exame da virtude que é a fortaleza [*fortitudo*].

“Quem é forte é confiante [*fidens*]; (...) quem é confiante não se atemoriza; com efeito, temer discrepa de confiar. Ora, em quem entra [*cadit*] o sofrimento, nele entra o temor

[*timor*]; (...) Assim, o sofrimento [*aegritudo*] repugna à fortaleza [*fortitudine*] (...) Ninguém é sábio [*sapiens*] se não for forte [*fortis*]; logo, o sofrimento não entra no sábio.” (Cícero 1, Livro III, §15. Página 241 e 242).

Não é preciso reproduzir aqui todos os momentos da argumentação, pois basta evidenciar a regra que os costura. Além disso, a conclusão é sempre a mesma: o sofrimento não entra no ânimo do homem sábio [*vir sapiens*] que vive na reta razão [*recta ratio*]. Esta negação absoluta, não obstante, engendra um contrassenso, qual seja, torna impossível uma terapêutica. A medicina do ânimo poderia aparecer como inútil no interior da filosofia moral estoica, a não ser que a amputação de todas as paixões seja tida como a terapia estoica. Cícero não apresenta abertamente este problema, mas veremos que ele busca contorná-lo no quarto livro das *Tusculanas*.

Agora quero apenas realçar o momento da argumentação em que Cícero reúne todas as virtudes sob a frugalidade [*frugalitas*], pois é pela sua etimologia que retomará as metáforas agrícolas para tratar do cultivo das virtudes no ânimo. No ânimo do sábio [*vir sapiens*] se desenvolvem as sementes naturais das virtudes em ramos que se frutificam e estes frutos expõem os sofrimentos. Quais são as virtudes que se frutificam no ânimo forte?

“... três virtudes, quais sejam, a fortaleza [*fortitudinem*], a justiça [*justitiam*] e a prudência [*prudentiam*] são abraçadas pela frugalidade e ela é o que há de comum entre as virtudes, pois todas são conectadas [*nexae*] e conjugadas [*jugatae*] entre si. Que se considere, assim, a frugalidade como a quarta virtude. O próprio da frugalidade [*frugalitas*] parece ser reger [*regere*] e sedar [*sedare*] o movimento do ânimo apertente para conservar sempre uma constância [*constantia*]

moderada, em todas as coisas, contra as concupiscências [*adversantem libidini*]. O vício contrário é o desregramento [*nequitia*]. A frugalidade, em minha opinião, teve origem na palavra fruto [*fruge*]¹, ou seja, no que a terra faz de melhor”. (Cícero 1, Livro III, §17 e §18. Páginas 245 e 246).

Precisamente por sustentar que as virtudes do sábio excluem de seu ânimo todas as paixões, sobretudo as derivadas do sofrimento [*aegritudo*], a moral estoica não permite a elaboração de terapêutica alguma. Sigamos agora o bisturi estoico na breve argumentação a partir da frugalidade.

“Quem é frugal, ou seja, quem é moderado e temperante, necessariamente é constante [*constans*]; quem é constante é quieto [*quietum*]; quem é quieto é vazio [*vacuum*] de toda perturbação e, portanto, de sofrimento [*aegritudine*]. E o sábio tem tais virtudes; logo, o sofrimento passa bem longe do sábio”. (Cícero 1, Livro III, §18. Página 246).

A interrogação pela terapêutica do sofrimento só tem início após o exame do estoicismo, antes do exame da moral epicurista e da moral cirenaica.

(c) O princípio etiológico.

Na medicina, somente o conhecimento da causa de uma doença permite elaborar o remédio que irá combatê-la para restabelecer a saúde do corpo. Trata-se, no livro III, de estabelecer a etiologia do sofrimento [*aegritudo*].

“Temos que explicar a origem da dor que é causa eficiente tanto do sofrimento [*aegritudinem*] no ânimo, como do sofrimento [*aegrotationem*] no corpo. Como os médicos julgam que a causa da doença deve ser encontrada para que

sua cura seja encontrada, nós buscaremos a possibilidade de cura do sofrimento a partir de sua causa.” (Cícero 1, Livro III, §25. Página 254).

A terapêutica, assim, depende da etiologia e o conhecimento causal das paixões constitui um ramo preciso da medicina, qual seja, a patologia. No caso da medicina do ânimo, a etiologia proposta por Cícero está assentada numa tese universal: todas as paixões são causadas por opiniões.

“Portanto a causa de todas é a opinião, não apenas a causa de todo sofrimento [*aegritudo*], mas a causa de todas as paixões [*perturbationum*] que são muitas, mas todas classificadas a partir de quatro gêneros.” (Cícero 1, Livro III, §24 e §25. Página 254).

Em seguida, Cícero apresenta a célebre definição geral de paixão que foi legada por Zenão. Não trataremos dela aqui, pois ela será tratada no contexto do livro IV. Após o princípio etiológico ser aceito, à patologia cabe investigar em cada paixão singular qual é a opinião singular que lhe engendra.

Qual é a causa eficiente do sofrimento?

“Parece claro o seguinte: o sofrimento começa a existir quando algum grande mal parece nos afetar [*adesse*] ou se aproximar de nós.” (Cícero 1, Livro III, §28. Página 258).

A partir desta tese, Cícero distingue os epicuristas dos cirenaicos. Epicuro sustentou a opinião de que *todos* os males percebidos geram sofrimento, ao passo que os cirenaicos sustentaram que apenas *alguns* males, quais sejam, os inesperados, geram sofrimento.

(d) Epicurismo.

Os epicuristas sustentam que a causa do sofrimento é a dor [*dolor*]. Como remédio, sugerem o prazer [*voluptas*]. Propõem que o ânimo passe o seu tempo no deleite dos prazeres, sem se preocupar com imagens fantasmagóricas de males futuros, sem as ansiedades que animam as imagens pavorosas dos infortúnios.

“Julga que o alívio para os sofrimentos vem de duas coisas, quais sejam, desviar-se da contemplação da moléstia [*molestia*] e dirigir o ânimo para a contemplação dos prazeres [*voluptates*].” (Cícero 1, Livro III, §33. Página 266).

Para Cícero, os epicuristas deixam de lado os princípios da terapêutica do sofrimento que são a meditação sobre as causas dos males necessários da condição humana e a premeditação sobre os infortúnios que podem sobrevir, não para se entristecer com a contemplação dos males, mas para se exercer na filosofia.

“Quem pensa [*cogitat*] na natureza das coisas [*rerum natura*], nas variações da vida e nas fraquezas dos homens não sofre [*maeret*], enquanto pensa, mas exerce ao máximo a função da sabedoria.” (Cícero 1, Livro III, §34. Página 267 e 268).

Quem se dedica ao pensar também as dores e misérias da condição humana, segundo Cícero, cumpre o dever [*officio*] da filosofia e encontra os remédios que curam os sofrimentos do ânimo. Epicuro não os teria encontrado por se desviar destes problemas e se dedicar somente aos seus próprios prazeres. Desta maneira, Cícero se põe de acordo com os estoicos na recusa do epicurismo².

(e) Cirenaicos.

Os cineraicos também estabelecem, como os epicuristas do texto de Cícero, que o sumo bem e sumo mal se encontram restringidos aos movimentos instantâneos de prazer ou dor no corpo. Tais posições divergem da tese que é abraçada por Cícero e pelos senadores estoicos que são os destinatários de seu texto: o sumo bem deve ser encontrado na virtude e o sumo mal é a torpeza [*turpitude*].

Os cirenaicos, porém, acertaram quando buscaram os remédios para o sofrimento [*aegritudo*] na premeditação sobre os males: pequenas doses cotidianas de meditação sobre os males da condição humana são já dolorosas, mas vacinam o ânimo contra o impacto das dores violentas que geram sofrimento. A terapêutica cirenaica se desenvolveu a partir de uma divergência sobre a causa do sofrimento: como vimos, para os cirenaicos, diversamente do que sustentavam os epicuristas, nem todos os males sobrevivendo ao ânimo geram sofrimento. Quais os males particulares que devem ser considerados como causas eficientes do sofrimento? Os males que causam impactos violentos e dolorosos no ânimo, se o ânimo jamais premeditou ou se vacinou contra tais males.

“Resta a sentença dos Cirenaicos que sustentam que o sofrimento só passa a existir se algo inopinado [*necopinato*] acontecer.” (Cícero 1, Livro III, §55. Página 290).

Para evitar o mal de que não tínhamos opinião, o mal inopinado [*necopinado*], basta ocupar o ânimo com opiniões sobre os males possíveis da condição humana.

Entretanto, Carnéades lançou uma tese contrária que põe em dúvida a eficácia da vacina cirenaica. Uma vez tenha o mal gerado o impacto doloroso no ânimo, a vacina serve para minimizar o sofrimento, mas não

permite curá-lo: a premeditação sobre os males pode ter mudado a relação do ânimo com a dor, mas isso não basta para superar a própria situação adversa que gera a dor e o sofrimento.

“Este discurso nada subtrai [*detrahit*] do próprio mal, mas apenas sugere que nada do que aconteceu escapava às opiniões do ânimo.” (Cícero 1, Livro III, §55. Página 290).

Trata-se do que poderíamos chamar de uma moral da resignação. No interior desta moral, no entanto, Cícero inicia a argumentação que a supera. Ele inicia, como veremos, modificando ligeiramente a etiologia. Acompanhemos a transição.

“Os eventos inopinados [*necopinata*] não têm tanta força assim para que todos os sofrimentos deles se originem; eles talvez nos deixem mais abalados [*sunt gravior*], mas não fazem que os acidentes nos pareçam males maiores [*maiora*]: eles nos parecem maiores por serem recentes e não por serem repentinos.” (Cícero 1, Livro III, §55. Página 290).

Os cirenaicos, assim, buscavam pensar na necessidade, na possibilidade ou na contingência do evento que serve para determinar a causa eficiente do sofrimento. Cícero argumenta que a causa eficiente deve ser buscada na proximidade ou na distância temporal.

(f) O remédio de Cícero contra o sofrimento.

A diferença na etiologia conduz à diferenciação na terapêutica. A causa do sofrimento, para Cícero, deve ser buscada numa opinião sobre a proximidade ou distância temporal de eventos dolorosos.

Quanto à terapêutica, ela também é parecida com uma vacina.

Cícero sustenta que o remédio, porém, em vez de ficar imaginando os males como os cirenaicos, consiste em concentrar suas forças no cultivo das virtudes para fortalecer o ânimo antes que sobrevenham os infortúnios.

“Com máxima atenção devemos perceber o seguinte: o tempo tem o poder de aplacar o sofrimento, mas a força da cura não está no passar do tempo e sim na meditação cotidiana [*cogitatione diuturna*]. Com efeito, se a coisa permanece a mesma e o homem permanece o mesmo, como pode se modificar algo na dor se nada muda no condoído ou na coisa dolorosa? A meditação cotidiana é que cura [*medetur*], não a cotidianidade.” (Cícero 1, Livro III, §74. Página 312).

Como é a terapêutica de Cícero? O ânimo dedica suas forças ao cultivo das virtudes. Elas frutificam e se tornam os remédios naturais contra os males. O ânimo se fortalece não por passar seu tempo nos prazeres fúteis, como na figura vulgar do epicurismo, ou por passar seu tempo imaginando males e catástrofes futuras, como na figura dos resignados cirenaicos, mas por dedicar suas forças ao cultivo das virtudes.

A retórica e a aplicação dos remédios para as paixões.

A questão que estrutura o livro IV é a seguinte: pode o sábio [*sapiens*] esvaziar [*vacare*] seu ânimo de toda paixão [*perturbatione*]? Como Ático já formula a questão para negá-la, Cícero lembra-o das conclusões do dia anterior: sendo o sofrimento [*aegrotatio*] uma espécie de paixão [*perturbatio*], pelo menos o sofrimento não entra no ânimo do sábio. Esta conclusão do terceiro dia serve ainda como premissa para concluir que o medo [*metus*] também não entra, já que o medo é inseparável do sofrimento. Resta examinar, conclui Cícero, se o ânimo do sábio pode se esvaziar das outras duas espécies de paixão [*perturbationes*]: a alegria

[*laetitia*] e a concupiscência [*libido*].

Este exame, porém, pode ser feito com duas estruturas discursivas diversas, quais sejam, a retórica que é encontrada nos textos peripatéticos e a dialética que é encontrada nos textos estoicos sobre as paixões.

“Crisipo e os estoicos, quando tratam das paixões do ânimo, na maior parte se ocupam com distinguir e definir, mas seu discurso carece da oratória que cura [*emendat*] os ânimos e lhes permite não padecer movimentos turbulentos; os Peripatéticos, porém, muito ajudam no aplacar os ânimos e deixam de lado as definições e divisões.” (Cícero 1, Livro IV, §9. Página 336).

Cícero e Ático decidem trabalhar com ambos os discursos, mas iniciam com o discurso dialético, ou seja, com o exame da moral dos estoicos. Não iremos aqui seguir no detalhe as dezenas de definições que são recolhidas e sistematizadas por Cícero a partir dos escritos estoicos. Façamos, no entanto, um inventário das definições dos gêneros que condicionam todas as espécies, antes de perguntar o que os antigos estoicos entendiam por definir uma paixão.

(a) Os estoicos e a dialética aplicada nas paixões.

A aplicação da dialética à moral, no discurso estoico, está condicionada a uma tese acerca da natureza do ânimo, atribuída por Cícero a Pitágoras e Platão³, qual seja, a tese de que o ânimo é cindido em duas partes, uma participante da razão, onde a tranquilidade deve ser posta, outra que não participa da razão e nesta parte é que devem ser postos como predicados os movimentos perturbatórios [*motos turbidos*], tais como a concupiscência [*libido*] e a ira.

Desta divisão segue que da parte irracional devem ser predicados

todas as paixões [*perturbationes*] do ânimo que se agrupam como espécies e subespécies de quatro gêneros principais: o sofrimento [*aegritudo*], o medo [*metus*], a alegria [*laetitia*] e a concupiscência [*libido*].

“A definição de Zenão é a seguinte: a paixão [*perturbatio*], que ele nomeia *pathos* na língua grega, não é senão uma comoção do ânimo [*comotio*] que é avessa à reta razão e contrária à natureza. Alguns mais resumidamente dizem que a paixão é uma apetência muito veemente, querendo com isso dizer que arrasta para longe da constância da natureza. Quanto às espécies [*partes*] de paixões, querem que sejam nascidas [*nasci*] das opiniões acerca de dois bens e das opiniões acerca de dois males, de tal maneira que sejam quatro: das opiniões sobre bens nascem a concupiscência [*libidinem*] e a alegria [*laetitia*], esta sendo opinião sobre bens presentes e aquela sobre bens futuros; das opiniões sobre males julgam nascer o medo [*metus*] e o sofrimento [*aegritudine*], este de opiniões sobre males presentes e aquele de opiniões sobre males futuros.” (Cícero 1, Livro IV, §11. Página 340).

Observamos, pelas definições, que os estoicos estruturavam sua moral a partir da aceitação da tese de que a causa de toda paixão é a opinião. Esta, aliás, parece ser uma tese aceita por todas as escolas de moral da antiguidade, ao menos tais como aparecem nas *Tusculanas*. O próprio Cícero, apesar de transitar mesmo entre os discursos opostos das diversas escolas de moral, jamais opõe qualquer antinomia a esta tese: ela parece cair como uma luva para a escrita que se faz, qual a retórica de Aristóteles, como arte de transitar entre as opiniões contrárias e examinar como persuadem ou geram assentimento nos ânimos.

Com base nesta tese, com efeito, Cícero distinguiu a dialética estoica da retórica aristotélica pelos seus efeitos no ânimo. A retórica, sobretudo

no estudo do gênero judiciário, estuda como as diversas opiniões suscitam as paixões dos jurados e juízes pelos diversos exemplos e entimemas: por isto a retórica pode ser tanto veneno como remédio. A dialética estoica, porém, erguida nas definições, não se dirige às paixões do ânimo, pois só dialoga com aquela parte do ânimo que se comunica com a razão cósmica⁴ e que é purificada de toda paixão [*recta ratio*]: por isso a dialética não pode ser remédio para as paixões, por ser discurso que não dialoga com a parte passional do ânimo.

As definições, se hauridas da dialética socrática, devem conduzir ao conhecimento da essência⁵ ou forma de cada paixão definida. Ora, este conhecimento estoico das definições das paixões é só formal e não tem efeito afetivo ou ético algum sobre as paixões: apenas um outro discurso, o retórico, já não estruturado em definições da razão mas em opiniões aceitas e lugares comuns da tradição, poderá permitir a elaboração de remédios para as paixões. A moral dos estoicos, assim, servirá de etiologia, mas a terapêutica será elaborada a partir da retórica de Aristóteles.

O exame das dezenas de definições que são deduzidas dos quatro gêneros principais de paixões resulta na resposta negativa à questão proposta por Ático no início do diálogo: o ânimo do sábio jamais contrai qualquer paixão [*perturbatio*].

O discurso estoico que conduz a esta conclusão, através do sistema constituído pelas diversas definições de paixões, opera, como na dialética platônica em que se inspirou, com a regra das oposições absolutas. Em primeiro lugar é a própria bipartição do ânimo, tese que fundamenta toda a moral estoica, exemplar destas oposições: de um lado a parte racional do ânimo, de outro a parte passional do ânimo; de um lado a razão, de outro a paixão. As categorias morais, no decurso das argumentações dialéticas, deverão se enquadrar nas mesmas divisões rígidas para que permaneçam obedecendo à regra do jogo discursivo. Assim, a virtude [*virtus*] e o vício [*vitiositas*], pares de contrários, serão dispostos segundo a divisão inicial:

todas as virtudes devem ser predicados da parte racional do ânimo e todos os vícios só podem ser predicados da parte irracional. O mesmo é dizer, agora com proposições negativas: nenhuma paixão do ânimo pode encontrar-se como um predicado daquela parte chamada razão e, reciprocamente, nenhuma virtude pode ser encontrada naquela parte passional do ânimo.

Cícero termina o exame do estoicismo passando das paixões para o cultivo das virtudes. Ele reúne, novamente, as virtudes sob a frugalidade [*frugalitas*]: o homem frugal é moderado [*moderatum*], modesto [*modestum*], temperante [*temperantem*], constante [*constantem*].

“O homem sábio, seja ele quem for, não é senão aquele que com moderação [*moderatione*] e constância [*constantia*] tem o ânimo em paz [*placatus*] consigo mesmo, de tal maneira que não se deixa abater por sofrimentos, nem se deixa cair em temores, nem arder com ânsias na expectativa de concupiscências ou comprazer-se com a fruição de futilidades. Este é o sábio que procuramos, ou seja, o feliz [*beatus*], que nada encontra nas coisas humanas [*rerum humanarum*] que seja intolerável e digno de desprezo ou que seja tão adorável que valha a pena ali se perder. Com efeito, o que poderia haver de tão grandioso nas coisas humanas que seja maior que notar a eternidade de todo o universo?” (Cícero 1, Livro IV, §37. Página 336).

Na dialética dos estoicos, aparece como contrassenso e falsidade buscar, no interior das paixões, dialetizar a virtude e o vício.

“Quando o ânimo está vazio [*vacuus*] de paixões [*perturbationes*], torna-se perfeita e absolutamente feliz, ao passo que quando é afastado e abstraído da razão perde não apenas a constância, mas deveras também a sanidade [*sanitas*]” (Cícero 1, Livro IV, §38. Página 369).

Como todas as paixões são doenças e vícios, torna-se indizível e impensável, seguindo as regras deste discurso moral, partir das definições das paixões e buscar, numa dialética ascendente, a conciliação entre algumas paixões alegres e as virtudes. Igualmente ilógico apareceria partir das definições das virtudes para deduzir, com um movimento descendente da dialética, quais paixões poderiam com elas se conciliar.

(b) Os peripatéticos e a aplicação da retórica nas paixões.

Quando Cícero parte para o exame da retórica das paixões dos peripatéticos, parece não abandonar este dogmatismo estoico. A teoria peripatética é refutada e ridicularizada desde o início precisamente a partir da virtude e do vício.

“Quão molengas e fracos devem ser julgados tanto o discurso [*oratio*] como a maneira de pensar [*ratio*] dos Peripatéticos, que dizem ser necessário que os ânimos sejam apaixonados [*perturbari*], contanto que tenham alguma moderação [*modum*] para além da qual não seja oportuno progredir na paixão! Tu, então, queres que os vícios moderem a si mesmos ou julgas que não há vício algum em não obedecer [*parere*] à razão?” (Cícero 1, Livro IV, §38. Página 369).

A parte irracional do ânimo é lugar onde só habitam vícios e estes não podem moderar a si mesmos. Se a razão pudesse entrar nestes domínios (ela não pode, pela tese da bipartição do ânimo que inaugura a dialética estoica das paixões), ela cairia num precipício sem fundo.

“Quem busca moderação [*modum*] nos vícios, portanto, faz algo semelhante a um homem que se joga do penhasco de

Leucata julgando poder, em meio à queda, suspender-se de volta ao cimo.” (Cícero 1, Livro IV, §41. Página 370).

A refutação da moral aristotélica pressupõe a dialética dos estoicos, pois o seu núcleo é a oposição entre virtude e vício que, por sua vez, estão ligadas no discurso estoico à tese da bipartição do ânimo: razão é idêntica à virtude e paixão idêntica a vício.

Cícero examinará como os peripatéticos argumentam para provar, no caso de cada paixão particular, a sua utilidade natural, ou seja, a sua finalidade natural para a vida moral dos homens. Não cabe aqui senão indicar que, por todo o exame, Cícero refuta os peripatéticos e os acusa de defender uma filosofia moral que exalta os vícios, ou seja, as paixões. Quando termina o exame do aristotelismo, reproduz o mesmo argumento com as metáforas agrícolas que tecem a *agricultura animi* do estoicismo.

“Todas (as paixões) são originadas dos erros cujas raízes devem ser arrancadas e extraídas, não apenas aparadas e podadas.” (Cícero 1, Livro IV, §57. Página 392).

Mas é logo após tais sentenças sisudas que o discurso ciceroniano se esquiva habilmente do estoicismo. De fato, como falar em medicina do ânimo fundada pela filosofia se, no quadro rígido do estoicismo, a razão não tem nada de comum com a paixão?⁶ Como poderá o ânimo doente tornar-se médico de si mesmo se o seu ânimo repleto de paixões não é também movido por virtudes? A tese de que as sementes das virtudes são por natureza inatas em todos os ânimos, tese apresentada no preâmbulo do livro III, não contradiz a tese estoica da rígida cisão do ânimo? Com efeito, se o ânimo do sábio é vazio de paixões, o ânimo do homem passional não deverá também ser dito vazio de virtudes?

Cícero contorna o problema atribuindo ao seu interlocutor, o

epicurista Ático, o desejo de conhecer os remédios para as paixões. A arte médica de cura das paixões é apresentada como útil para um epicurista que convivesse com as paixões e não para um estoico que quisesse um ânimo evacuado de toda e qualquer paixão.

“Dirigirei meu discurso para ti, Ático, que simulas querer saber do sábio [*de sapiente*] querendo talvez saber de si mesmo” (Cícero 1, Livro IV, §61. Página 394).

Ora, esta estratégia não indica precisamente uma certa dialetização da virtude e do vício? As sementes da virtude, com efeito, devem ser encontráveis também nos ânimos dos que não renunciam às paixões. Talvez indique, ainda, um certo tratamento dialético do que seria irresolúvel oposição entre epicurismo e estoicismo, sob a aparente opção exclusiva pela moral estoica.

(c) A terapêutica retórica.

A terapêutica está fundamentada no princípio etiológico: toda paixão é causada pela opinião. Embora nas definições estoicas, pela definição geral de paixão atribuída a Zenão, elas apareçam como movimentos do ânimo, a causa destes movimentos está restrita ao campo das opiniões.

“Conhecemos a causa das paixões: todas elas nascem das opiniões em juízos e no assentimento das volições às opiniões”. (Cícero 1, Livro IV, §82. Página 420).

Encontrada a opinião que persuadiu o ânimo a padecer na paixão particular em consideração, a terapêutica consistirá em contrapor a opinião contrária (quicá pelo método da antinomia céptica que conduzirá, no limite, a suspender o juízo para não assentir sobre paixão alguma) que poderá

persuadir (pelo uso retórico da linguagem) o ânimo a expelir a paixão e cultivar as virtudes.

“Tanto para o sofrimento [*aegritudo*] como para todas as outras doenças do ânimo [*animi morborum*], há um só remédio que é mostrar como são opiniões que contraímos por aceitá-las voluntariamente. Esta aceitação errônea das opiniões é como se fosse a raiz de todos os males e a filosofia mostra como a raiz deve ser extraída. Nos entreguemos ao cultivo da filosofia para que nos curemos a nós mesmos.” (Cícero 1, Livro IV, §84. Página 422).

Também aqui não iremos reproduzir os exames da cada paixão singular, pois estão dispostas no texto de Cícero para consulta. Apenas indicamos, mais uma vez, que a terapêutica está restrita ao campo das opiniões: tudo se passa como se bastasse ao ânimo se dispor às trocas de opiniões, à contraposição entre opiniões contrárias que despertam paixões contrárias em seu ânimo. Não há, conjuntamente com este exame das relações entre as opiniões no discurso e as paixões no ânimo, um exame das relações entre os ânimos e suas condições materiais de existência, ou seja, não há abertura para pensar as relações entre os movimentos dos ânimos e os movimentos sociais e políticos. A inspiração na medicina hipocrática, não obstante, deveria sugerir tal ampliação do exame para o campo dos ventos, dos rios, da terra e dos lugares.

THE HISTORY OF THE DISCOURSES ABOUT PASSIONS IN CICERO'S *TUSCULAN DISPUTATION*

Abstract: How passion shows itself in Plato's dialectics? How in the texts of rhetoric? How in the Stoic's logic? Cicero makes a skeptical examination of many forms of speeches on passions and virtues, in the *Tusculan Disputation*, searching for grounds for moral philosophy. This examination, which seems to be a history of all ancient texts on the matter, puts in confrontation the great schools of the ancient materialism: Hippocratic medicine, Stoicism, Cyreaism and Epicureanism. The lecture of Cicero's *Tusculan* can let us apprehend the different modes of discourse on passions and actions that were developed in Antiquity.

Keywords: passions, reason, rethoric, logic, discourse, Antiquity.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. CICERO, M.T. *Tusculanae Disputationes*. With a english translation by E.J. King. Loeb Classical Library. Harvard University Press, 1971.
2. LEBRUN, G. O conceito de paixão. In: A filosofia e sua história. Organização de Carlos Alberto Ribeiro de Moura, Maria Lúcio M.O. Cacciola e Marta Kawano. Apresentação de Carlos Alberto de Moura. São Paulo, Cosacnayf, 2006.
3. _____. A neutralização do prazer. In: A filosofia e sua história. Organização de Carlos Alberto Ribeiro de Moura, Maria Lúcio M.O. Cacciola e Marta Kawano. Apresentação de Carlos Alberto de Moura. São Paulo, Cosacnayf, 2006.
4. MEYER, M. *Le philosophe et les passions*. Esquisse d'une histoire de la nature humaine. Librairie Générale Française, Paris, 1991.

NOTAS

1. Ablativo de [*frux*], substantivo que significa os frutos maduros que podem ser colhidos, os frutos que são ótimos para a fruição. Da mesma raiz, portanto, vem o verbo fruir [*fruor*].
2. Esta recusa, no entanto, funda-se numa interpretação enganosa dos textos de Epicuro: a fruição dos prazeres, com efeito, não é senão condição para a felicidade. "Essas são as linhas que devem ser compreendidas com muita *exatidão*: a satisfação

das necessidades naturais do corpo põe fim ao mal-estar que elas me faziam sentir, e é só então - 'quando elas estão realizadas' - que começa o prazer e que ele se afirma como um estado inteiramente positivo. O comentário de Victor Brochard põe em evidência a completa identidade da visão de Aristóteles e Epicuro quanto a esse ponto preciso, dissipando assim os contrassensos cometidos por Cícero e muitos outros. É verdade, escreve Brochard, que o prazer segundo Epicuro aparece quando desaparece a dor, mas não se reduz de maneira alguma a esse desaparecimento do negativo, que é apenas uma condição de sua ocorrência." (Lebrun 3, p.466).

3. "...*veterem illam equidem Pythagorae primum, dein Platonis descriptione sequar...*" (Cicero 1, Livro IV, §9. Página 338).

4. Para os estoicos, a razão é a natureza como um todo, não uma faculdade do indivíduo: há uma parte do ânimo individual que participa da razão se for exercitada.

5. Aqui uma questão sobre a apropriação da dialética pelos estoicos. A essência, na dialética platônica, sempre é imutável. As paixões do ânimo, no entanto, são movimentos. Como pode, portanto, uma paixão ter essência? Aqui é preciso um estudo da lógica estoica, sobretudo sua teoria sobre as definições e proposições. As categorias, na lógica estoica, jamais expressam gêneros ou espécies: elas só se referem a corpos singulares. Mas não só: elas não dizem algo imutável, como a essência na dialética platônica. Elas dizem o movimento de um corpo particular: trata-se de um discurso lógico talhado para pensar as relações entre os corpos na natureza. Os estoicos, por esta via, subvertem a dialética platônica e com esta nova teoria das proposições elaboram definições de paixões singulares. Isto significa que entendem as essências como particularidades em devir? Pois paixões do ânimo são movimentos e defini-las é oferecer o conhecimento de sua essência. Verifiquemos como Lebrun nos mostra a questão tal como é posta no interior da dialética de Platão. "*Em primeiro lugar*, se o prazer consiste numa gênese contínua, não poderia ser *télos*, não poderia ser o fim último do homem, já que é por princípio desprovido de estabilidade, de *ousia*. Neste sentido, o hedonismo de Aristipo se autodestruiria e Platão não deixa de assinalá-lo nesta passagem. Devemos agradecer, diz ele, a esses 'sábios' que consideram o prazer uma *gênesis* incessante e lhe negam assim a *ousia*, sem a qual não se pode falar em fim (*télos*). Se determinarmos o prazer à maneira de Aristipo, é absurdo transformá-lo no bem supremo (e isso é tudo o que deseja Platão). Mas há uma segunda consequência, esta mais incômoda para o platonismo. *Em segundo lugar*, com efeito, se todo prazer é *gênesis*, não haveria prazer que completasse uma deficiência, uma falta. E, por isso, a diferença entre prazeres puros e prazeres mistos, prazeres verdadeiros e falsos, se

encontra consideravelmente atenuada.” (Lebrun 3 p. 458-459).

6. Esta cisão entre razão e paixão, no entanto, não foi obra exclusiva do estoicismo, mas antes circulou por várias escolas antigas, fossem idealistas ou materialistas. Michey Meyer procura traçar sua gênese a partir da dialética de Platão que elabora um saber racional sobre o *pathos* para enfrentar as questões da ética e da política. “Para falar das paixões como Platão é preciso estar além, muito além do obstáculo que elas constituem. É na ordem da razão que podemos discorrer sobre a paixão. Mas uma questão de fundo surge imediatamente: a quem se aplica esta ideia da paixão, se uns nada sabem das paixões e outros estão muito além para delas falar? Não são ambos, os homens ordinários e os filósofos, estrangeiros na paixão, uns por tê-las sem pensar e outros, pelo contrário, por pensar e não tê-las mais? Não estão ambos mergulhados na mesma indiferença? Que sentido há em falar disso que uns não podem entender e outros não têm mais com que se preocupar?” (Meyer 4, p. 25).

O ELOGIO DA TOLERÂNCIA EM PIERRE BAYLE

Maria Cecília Almeida*

Resumo: A obra de Pierre Bayle colaborou decisivamente para a formação do discurso filosófico sobre o conceito de tolerância, noção central nas sociedades modernas. Os escritos de Bayle foram essenciais para a disseminação daquela idéia pelos *philosophes* no século XVIII. Uma das principais teses defendidas por Bayle é que a liberdade de consciência e de opinião deve ser garantida aos indivíduos. O Estado não deve perseguir por motivos religiosos e não deve haver violência quando se trate de opiniões que não geram perigo para a ordem pública. A liberdade de consciência tem por conseqüência uma tolerância irrestrita que deve se estender a todas as confissões religiosas e até mesmo aos ateus. O propósito deste texto é analisar alguns argumentos de Bayle na defesa da tolerância, sobretudo no *Commentaire Philosophique*, com a intenção de evidenciar a novidade do tratamento do autor, que por meio de metáforas e inversões, estabelece a tolerância como algo importante e benéfico para a sociedade política.

Palavras-chave: liberdade de consciência, lei, tolerância, religião.

Nos dias atuais, a tolerância é posta juridicamente como “sustentáculo” dos direitos humanos (e da democracia)¹. Se a sua presença em uma sociedade democrática não é mais questionada, e tida cada vez mais como desejável, permanece entretanto a dificuldade em esclarecer as articulações entre aquelas noções. Pode ser útil para esse propósito um estudo sobre a história do conceito de tolerância, tendo em vista a ligação entre tolerância e os direitos do homem e a prática de sua defesa em um

* Mestre em Filosofia pela Universidade de São Paulo; Doutoranda em Filosofia pelo Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, bolsista CAPES.