

O ESTOICISMO MORAL DE CÍCERO: VIRTUDES E DEVERES PARA HOMENS COMUNS

Alberto Ribeiro G. de Barros*

RESUMO

O artigo analisa o pensamento moral de Cícero, à luz de sua obra *De officiis*. Dedicada a seu filho, a obra constitui uma das principais fontes para o estudo do pensamento moral antigo. Trata-se de obra de extraordinária relevância para a história da filosofia, pois cria e consagra um vocabulário latino para as questões éticas tratadas pelos gregos, expõe e sintetiza doutrinas de autores cujas obras desapareceram completa ou parcialmente, reflete o ideário moral de um período fundamental na constituição da cultura ocidental e torna-se uma referência paradigmática na reflexão moral, pelo menos até a modernidade.

Palavras-chave: Estoicismo, ética das virtudes, filosofia moral, História da Filosofia Antiga.

ABSTRACT

*This paper analyses the moral thinking of Cicero, at the light of his work **De officiis**. Dedicated to his son, the work is one of the main sources for the study of ancient moral thinking. It constitutes a work of extraordinary relevance for the history of philosophy, since it creates a latin glossary for ethical issues as seen by Greek authors, expose and make a synthesis of doctrines of writers*

* Professor de Ética e Filosofia Política do Departamento de Filosofia da FFLCH da USP.

whose works have almost completely disappeared. It reflects also the moral context of a period which is fundamental for the constitution of West culture and becomes a paradigmatic reference in the field of moral reflection, until Modernity at least.

Key-words: *Stoicism, virtue ethics, moral philosophy, History of Ancient Philosophy.*

Depois de uma intensa participação política e de uma vasta produção literária e filosófica, Cícero (106-43 a.C.) dedica-se ao bem mais precioso que julga poder transmitir ao seu filho: os ensinamentos morais. O resultado é uma obra de extraordinária relevância para a história da filosofia, pois cria e consagra um vocabulário latino para as questões éticas tratadas pelos gregos, expõe e sintetiza doutrinas de autores cujas obras desapareceram completa ou parcialmente, reflete o ideário moral de um período fundamental na constituição da cultura ocidental e torna-se uma referência paradigmática na reflexão moral, pelo menos até a modernidade.

Escrita em meados de 44 a.C., em meio aos tumultos e dissensões civis que se seguiram ao assassinato de César e colocaram em risco a vida do próprio autor, é inspirada na obra *Peri tou kathékontos* (140 a.C.), do filósofo estoíco Panécio de Rhodes (180-109 a.C.). Coloca-se assim sob a influência do médio estoicismo, que marcou o pensamento de várias gerações de políticos romanos: Cipião, Lúlio etc.

Cícero dispõe-se também a seguir os ensinamentos dos estoícos sem, entretanto, como é seu procedimento usual, aceitar integralmente todo sistema. Apropria-se de algumas idéias, abandona outras, corrige aquelas que considera necessário, produzindo uma reflexão própria e singular. Pretende recorrer à doutrina estoíca, não como um simples comentador, repetindo-a integralmente, mas como um crítico que a utiliza seletivamente, reinterpretando-a de acordo com seu juízo.

Nesse empreendimento, abandona o procedimento dialógico dos tratados anteriores e escolhe a forma literária inaugurada por Catão do discurso ao mais jovem. Formulado a partir da autoridade paterna, tem uma clara intenção pedagógica: instruir não apenas o seu filho, Marco, mas os jovens romanos nos valores e nos códigos de conduta exigidos pela vida republicana.

O título escolhido, *De officiis*¹, indica que Cícero não deseja tratar da obrigação moral indiferente a seu conteúdo. Se *officium* traz o sentido de tarefa, função, ofício e reenvia ao princípio interior de onde provém a obrigação, o seu plural, *officiis*, remete aos objetos determinados que convêm a essa obrigação. Assim, pode ser aplicado tanto ao honesto, regra suprema da moralidade, no sentido mais amplo de um dever moral interior, quanto às obrigações corriqueiras do cotidiano, num sentido mais específico do ofício a ser cumprido, que se impõe à nossa adesão moral e a determina. Parece ter sido esta a intenção de Cícero ao utilizar *officiis* para traduzir *kathékón* – o que é conveniente, adequado e conforme, vindo a designar os deveres morais – que se encontra no título da obra de Panécio. Essa escolha denota uma concepção de moralidade como um conjunto de funções ou de deveres, que a natureza impõe ao homem, seja com respeito a si próprio, seja com relação aos outros homens.

No início da obra, ao tentar definir o que é o dever, Cícero reconhece que se trata de uma dupla investigação: a primeira envolve a distinção entre o fim dos bens e os preceitos pelos quais se orienta a ação; a segunda, a diferença entre o dever médio e o dever perfeito².

A primeira investigação aponta a separação entre questões teóricas sobre o soberano bem a partir do qual se determina o dever e questões práticas sobre como escolher e cumprir os deveres. Se o *De finibus bonorum et malorum* trata do dever em si e da questão mais especulativa relativa ao bem supremo³, o *De officiis* aborda questões mais práticas, do âmbito da regulação da vida ordinária, investigando os preceitos que determinam uma certa arte de viver. Sua intenção é tratar do dever concreto, da tarefa imediata, do ofício que a vida impõe e que deve assumido e desempenhado num dos domínios – político, social, familiar – da atividade humana.

A segunda investigação remete à antiga oposição estóica entre dever perfeito e dever médio, estabelecida a partir da maneira como é avaliado o fim último das ações morais. Para os estóicos, esse fim não está no prazer, nem no viver honestamente, gozando das coisas para as

⁽¹⁾ A edição de referência será: Cícero, M. T. *Dos deveres* (tradução de Angélica Chiapeta). São Paulo: Martins Fontes, 1999.

⁽²⁾ Cf. Cícero. *Dos deveres* I, 7-8.

⁽³⁾ Cf. Cícero, M. T. *Do sumo bem e do sumo mal* (tradução de Carlos Ancêde Nougé). São Paulo: Martins Fontes, 2005.

quais a natureza inclinou os homens, nem no bem estar produzido pela atividade virtuosa da alma, mas na própria virtude. A ação virtuosa não se define por qualquer fim exterior à própria atividade, por algo que a transcenda, mas pela própria atividade enquanto racional, na sua retidão e honestidade. Por isso, o fim último visado por todas as ações morais define-se pela exigência de agir como se deve, em conformidade com o *logos* universal que tudo penetra.

A natureza para os estóicos, como atividade do próprio *logos*, fixa em toda criatura viva sua finalidade, tornando-se legisladora suprema e universal. Adaptar-se a si mesmo, para se tornar o que a natureza determina, é a lei que se impõe a todo ser vivo. Se o específico do homem é a racionalidade, então o fim do homem só pode ser viver de acordo com a razão, concluíam os estóicos. A retidão da ação estaria nessa adesão consciente e ativa à necessidade racional da própria natureza que opera no agente. Assim, o sujeito plenamente moral é aquele que decide agir conforme o princípio estabelecido pela natureza.

Para os estóicos, apenas o sábio é capaz de harmonizar-se plenamente com o *logos* e de determinar sua vontade de forma perfeita, impedindo que a representação dos objetos para os quais se inclina prevaleça sobre as regras ditadas pela natureza. Já o homem comum é incapaz de apreender por si mesmo as exigências da natureza que nele opera, precisando do socorro do filósofo, que constrói um sistema de deveres correspondentes às situações da vida ordinária. Com esse sistema de preceitos, o homem comum pode alcançar, ainda que de maneira imperfeita, uma certa autonomia moral.

O *De officiis* procura oferecer ao homem comum esse sistema de preceitos como prática diretiva das ações. Não visa o dever perfeito, mas o médio, praticado tanto pelo sábio quanto pelo homem comum, cuja legitimidade não é absoluta e se afirma por uma razão apenas provável. Sua intenção é orientar a conduta de homens comuns que encontram em sua vida social meios e ocasiões de satisfazer e fortalecer as inclinações com que a natureza os dotou.

A primeira parte do tratado é dedicada aos deveres provenientes do honesto. O ponto de partida é a observação das inclinações ou tendências impressas no homem pela natureza, para depois buscar as condições e disposições que permitem realizá-las de modo apropriado, ou seja, determinar as virtudes que lhe são correlatas.

Cícero reconhece no homem quatro inclinações a partir das quais demarca o campo das virtudes e especifica os deveres que se associam a cada uma delas. A primeira tendência predispõe o homem para o conhecimento (*cognitio*) e a busca da verdade. A essa tendência correspondem as virtudes da sabedoria (*sapientia*) e da prudência (*prudentia*), que se explicitam no bom discernimento e no engenho, empregados na busca da ciência e na realização do bem viver. Ambas são tratadas de maneira sucinta, uma vez que as virtudes intelectuais não são as mais relevantes para o homem comum, cuja regra de vida é o negócio (*negotium*), ou seja, a negação do ócio necessário ao estudo e à contemplação das coisas divinas e naturais⁴

A segunda tendência é a conservação da existência que conduz o homem para a vida em sociedade. Por meio da linguagem, o ser humano toma consciência de sua racionalidade, que o arranca do isolamento e o impele para o outro, levando-o a transformar os vínculos instintivos em laços afetivos. O sentimento de afeição que nasce da comunhão do sangue e estende-se a toda a humanidade, a comunidade (*communitas*), impõe a formação da sociedade (*societas*). Na verdade, entre a comunidade e a sociedade há um dever ser, tal como existe entre a natureza racional do homem e a sua conduta racional. Na convivência com seus semelhantes, o homem descobre então valores capazes de manter a sociedade: a justiça (*iustitia*) e a liberalidade (*liberalitas*)⁵. Cada uma dessas virtudes traz um conjunto de deveres. A justiça, por exemplo, uma das mais importantes para a conservação da sociedade, impõe duas regras: não prejudicar a ninguém, a não ser quando provocado por um ato injusto; usar os bens comuns, aqueles que não se acham ocupados por ninguém, como comuns e os particulares, adquiridos pela ocupação, conquista, contrato, sorteio etc., como próprios. Como a natureza não determina os bens próprios de cada homem, a propriedade privada repousa sobre compromissos sociais entre os homens, mantidos pela fé (*fides*), isto é, pela palavra dada, pela lealdade ao compromisso assumido e pela confiança que resulta do cumprimento da promessa⁶.

A terceira tendência conduz o homem ao desejo de proeminência sobre os semelhantes e de não querer submeter-se a ninguém. Ao reconhecer na ordem social o lugar onde ele pode realizar-

⁴ Cf. Cícero. *Dos deveres* I, 18-19.

⁵ Cf. *idem* I, 20-50.

⁶ Cf. *idem* I, 20-41.

se plenamente, experimenta o desejo de elevar-se acima de seus concidadãos, a fim de ser reconhecido por eles. Essa inclinação remete à virtude da magnanimidade (*animi magnitudo*), entendida como: grandeza e força de ânimo⁷. À semelhança dos estóicos, Cícero atribui a essa virtude um ideal de tranqüilidade e indiferença, que eleva a alma acima das perturbações internas ou externas. O domínio privilegiado para seu exercício é assim o serviço público, pois nada exige mais grandeza de alma do que a consagração à coisa pública: quem se dedica ao serviço público demonstra pouco apreço pelo prazer, pelas riquezas e até mesmo pela própria vida.

Enfim, a quarta inclinação leva o homem a buscar a ordem e a medida. Para atingir a magnanimidade, ele precisa saber dominar-se, moderar suas paixões e suas ações; e isso é alcançado pelo senso de ordem e de medida. As virtudes correspondentes são a moderação; a temperança, a constância, a contenção, o pudor e o decoro. De fato, sua forma privilegiada é o decoro (*decorum*), a disposição das coisas em seus lugares apropriados e convenientes, cuja afinidade de forma com o que é belo e conveniente (*honestas*), torna-o a sua expressão mais sensível⁸. Cícero descreve inicialmente o decoro em termos estéticos: assim como sentimos que uma coisa é bela, quando lhe apreendemos a proporção das medidas, a concordância das partes e a harmonia das linhas, também sentimos a beleza moral de uma ação, quando a racionalidade transparece na conduta. Depois, ele o descreve em termos de ordem, constância e moderação, salientando mais o aspecto racional do que estético⁹. O decoro aparece como o assentimento interior resultante de uma decisão conforme a razão, quando visto de dentro do homem, e o reflexo da razão numa conduta submetida às suas leis, visto de fora. Trata-se de uma visão clara do que se deve fazer; e depois, a satisfação do dever cumprido. Os deveres correspondentes a essa virtude estão de acordo com os papéis que são atribuídos a cada um pela natureza, pelas disposições particulares, pelas circunstâncias e pela escolha voluntária¹⁰.

Cada uma dessas virtudes arrasta consigo as outras, em razão do vínculo entre elas e delas com a natureza. Elas se comunicam e mantêm uma estreita conexão, pois têm o fundamento comum da ordem

(7) Cf. *idem* I, 61-92.

(8) Cf. *idem* I, 93-151.

(9) Cf. *idem* I, 93-96.

(10) Cf. *idem* I, 101-125

racional da natureza. Aplicadas a cada situação particular, mantêm uma unidade, na medida em que são aspectos diversos da mesma honestidade. O dever irá assim proceder tanto de uma tendência particular quanto de toda a natureza, produzindo não só a integridade do honesto, como de qualquer uma de suas expressões.

A segunda parte do tratado é dedicada às prescrições concernentes ao útil. Cícero continua a seguir a doutrina estoica nessa investigação: a virtude está na conformidade com o *logos* e, conseqüentemente, na tendência do vivente em acomodar-se à natureza; isso deve ser considerado útil; assim, tudo o que é moral é útil.

Para combater os peripatéticos que dividiam a moralidade numa série decrescente de bens, os antigos estoicos estabeleceram a virtude como o único bem. Tudo aquilo que não estiver de acordo com o *logos* é considerado indiferente, nem bem nem mal, nem bom nem mau. Essas coisas que constituem a trama da vida ordinária – saúde, fama, riquezas – eram excluídas da moralidade. Elas não deveriam ser procuradas por si mesmas, mas apenas por serem convenientes, pois provinham de impulsos de uma natureza orgânica. Seu valor não lhes advinha de uma escolha ponderada do ser humano, mas de seus conteúdos, que refletiam uma certa conformidade com a natureza, sendo então justificadas diante da razão. Elas constituíam uma vasta zona de ações chamadas médias, ações indiferentes, que se colocavam ao lado da moralidade perfeita.

Como o *De officiis* dirige-se ao homem comum, na sua prática dos deveres médios, a questão é saber como progredir na virtude, exercitando essas ações indiferentes. Cícero parece considerar essa forma inferior de moralidade como o início para uma forma superior ou, pelo menos, como uma forma autêntica de viver virtuosamente que pode conduzir o homem ao bem moral. O bem supremo pode ser assim atingido por degraus: inicialmente, deixando-se conduzir na sua direção por móveis orgânicos; depois, ao descobrir a natureza como guia, exercendo a escolha das coisas que estão de acordo com a natureza e rejeitando as contrárias; e, finalmente, fazendo dessa escolha a lei constante da ação. Em várias partes do texto, Cícero aponta sua preferência por uma moralidade, mesmo sendo média, que se pratica e cresce com a ação concreta, ao invés de virtudes abstratas¹¹.

O valor dado às virtudes médias, cujo papel regulador contribuem para uma vida virtuosa, demonstra sua importância no

⁽¹¹⁾ Cf. *idem* II, 10-18.

sistema ciceroniano. Elas deixam de ser meios para o bem supremo, instrumentos imperfeitos para a virtude perfeita. Como trazem em si a razão do fim, essas virtudes devem ser procuradas por elas mesmas. Deixam de ser ações indiferentes e úteis, para ser ações moralmente belas. Cícero faz com que elas participem da noção de fim último, uma vez que correspondem às inclinações naturais e às aspirações ideais da razão humana¹².

A sua concepção de bem moral não coincide, portanto, rigorosamente com aquela dos antigos estóicos de um bem em si. Parece julgar o bem supremo dos estóicos algo demasiadamente exigente, apanágio de alguns raros sábios, e de certa forma inepto, abstrato e fora da vida cotidiana e de seus deveres. Não pretende suprimir a diferença entre a moral perfeita e a média, nem as confundir, mas superar o fosso intransponível entre elas estabelecido pelo estoicismo. O resultado é uma doutrina em que o sábio é substituído pelo homem de bem e a virtude perde seu porte altaneiro, impessoal, e recebe um conteúdo determinado pelos vínculos sociais.

Na terceira e última parte, Cícero trata da relação entre o útil e o honesto. Adverte que se eles encontram-se separados, no texto de Panécio, é por uma necessidade didática e não porque são distintos¹³; e se alguns filósofos fizeram essa distinção com receio de contaminar a moral com a noção de utilidade, eles cometeram um grande equívoco: separar o útil do honesto é admitir que a honestidade e a utilidade podem não se encontrar no mesmo objeto ou, pior, podem estar em conflito¹⁴.

Partindo do princípio estóico da unicidade do fim moral, Cícero sustenta que a utilidade deve necessariamente estar contida na honestidade, senão o útil ficaria fora da moralidade, com terríveis conseqüências. Os argumentos que utiliza em favor dessa unidade são de dois gêneros. O primeiro sustenta-se no princípio estóico, segundo o qual tudo o que é honesto é útil e nada é útil, se não for honesto. O silogismo é bem conhecido: o que é honesto é necessariamente o sumo bem; ora, o que é bom é certamente útil; logo, tudo o que é honesto é útil¹⁵. Como a premissa maior era geralmente aceita, só a menor exigiria provas. A principal prova provém da alegação de que todas as coisas desonestas devem ser evitadas por si mesmas, ainda que se esteja

(12) Cf. *idem* II, 21-89.

(13) Cf. *idem* III, 7-11.

(14) Cf. *idem* III, 12-20.

(15) Cf. *idem* III, 35.

seguro da impunidade, pois atentam contra a consciência. Essa prova é realizada em duas etapas. A primeira é a exigência da natureza de que não se faça nada que seja contra ela. Como a natureza do homem é a racionalidade, que tende para a virtude, só a prática da virtude tranqüiliza a consciência. A segunda é o emprego adequado da palavra útil, que designa, na verdade, a exigência da natureza na sua própria essência. Qualquer outro emprego é superficial, aparente ou falso, já que a natureza é a medida soberana de toda a utilidade. A conclusão das duas etapas é a mesma: o que é bom moralmente é sempre útil, porque é conforme a natureza¹⁶. O segundo argumento consiste em mostrar que o imoral é sempre desvantajoso, porque é por si contrário à natureza, que quer sempre o honesto¹⁷. É necessário então passar de uma aparente utilidade a uma utilidade conveniente, e desta para a verdadeira utilidade moral que se confunde com o bem, tendo como intérprete a conformidade com a natureza.

A identidade entre o honesto e o útil só não é percebida quando a razão reflete sobre uma ação para lhe pesar as vantagens e desvantagens. Já quando se deixa levar pela inclinação natural à virtude, sente a plenitude que experimenta todo ser vivo ao seguir sua natureza, e não consegue mais distinguir o útil do honesto. Parece ser a aplicação mais uma vez do princípio estoíco de que o útil e o honesto apresentam uma unidade imediata, pois ambos são deduzidos da conformidade com a natureza. O valor do ato moral não reside na escolha em si, mas no dobrar-se a uma ordem estabelecida anteriormente: toda ação é boa se está de acordo com essa norma que lhe é decretada de forma imperativa pela razão. Quando o homem toma consciência de que carrega em si uma parcela do *logos*, reconhece sua dignidade e a obrigação de conservá-la: eis o seu dever, o que é honesto e conveniente. Cabe ao homem consentir na solicitação dessa regra que a natureza lhe prepara e lhe impõe.

Mas há uma mudança de registro na reflexão ciceroniana. A moralidade é ainda determinada pela conformidade à natureza. No entanto, essa conformidade não é mais a relação de uma razão particular com o *logos* universal, uma ordem anterior e exterior ao homem. Há um enfraquecimento da idéia de que o curso do universo fornece ao homem sua lei moral. No sistema moral ciceroniano, a razão humana passa a considerar a si mesma e não a ordem cósmica na ordenação de suas ações. O homem estabelece a lei moral a partir da inquirição interna do seu

⁽¹⁶⁾ Cf. *idem* III, 36-49.

⁽¹⁷⁾ Cf. *idem* III, 64.

ser, opondo-se muitas vezes às leis de outros seres naturais. É a sua escolha que faz a moralidade e não o mero adaptar-se a uma ordem externa.

Essa mudança é possível porque Cícero eleva a noção familiar aos estoicos de humanidade à categoria de princípio fundamental da moralidade. O problema e sua discussão eram bem conhecidos: um mercador, homem de bem, traz um carregamento de trigo para uma região, onde há uma grande fome; sabe que outros navios o seguem; deve ocultar o fato, para vender seu trigo mais caro, ou deve anunciá-lo?¹⁸. Cícero dedica-se a demonstrar que o interesse comum é sempre preferível ao particular, porque se trata de uma lei inscrita na natureza humana, identifica pela razão. Tal como é contrário à natureza preferir o prazer ao honesto, da mesma forma nada é mais contrário à natureza do que procurar o interesse particular em prejuízo do interesse comum¹⁹.

A obrigação moral prescreve ao homem o acomodar-se à vida comum e defendê-la; e isto é estar de acordo com a natureza, porque o homem é por natureza um ser social: ele é racional enquanto é social. Racionalidade e sociabilidade têm a mesma origem e extensão. Se a construção e a manutenção da sociedade é, em conformidade com a natureza, o fim moral do homem, a vida social aparece como a principal fonte das virtudes. A função própria do homem é dessa maneira trabalhar para o bem comum, eis o que é moral. Imoral é tudo o que se dirige contra a sociedade humana²⁰.

Portanto, no pensamento ciceroniano, a moral encontra sua finalidade na conservação da sociedade humana. O seu conteúdo é determinado pelo conjunto de princípios que edificam a vida social. Ela deixa de ser uma atitude filosófica e torna-se um conjunto de deveres para homens comuns que querem viver honestamente em sociedade.

Bibliografia

Cícero, M. T. **Dos deveres**. Tradução de Angélica Chiapeta. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **Do sumo bem e do sumo mal**. Tradução de Carlos Ancêde Nougé. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

Recebido em 15/09/2006

⁽¹⁸⁾ Cf. idem III, 50.

⁽¹⁹⁾ Cf. idem III, 21-22.

⁽²⁰⁾ Cf. idem III, 30-31.