

ANTROPOLOGIA FUNDAMENTO DA ÉTICA CICERONIANA

Edmar José da Silva*
Uéverson Cirqueira dos Santos**

Resumo: Este artigo oferece uma visão panorâmica da antropologia que fundamenta a ética de Cícero, enfatizando sua concepção integral da natureza humana. Cícero entende a alma como dividida entre apetites e paixões, que formam a parte irracional, e a razão, que dignifica o homem e lhe confere a capacidade de escolhas e ações livres. Ao explorar a dualidade da alma, o papel central da razão na conduta moral e a noção de liberdade, o estudo revela como Cícero vislumbra o homem em sua complexidade. A análise também aborda a ideia embrionária de pessoa, destacando a importância da razão no agir virtuoso e na construção da vida ética. Com isso, buscamos esclarecer como a visão ciceroniana da natureza humana impacta seus princípios éticos, conectando a antropologia à sua concepção de virtude e ao modo de agir correto, guiado pela racionalidade.

Palavras-chave: Cícero, antropologia, ética, alma, razão.

Abstract: This article offers a panoramic view of the anthropology that underpins Cicero's ethics, emphasizing his comprehensive conception of human nature. Cicero understands the soul as divided between appetites and passions, which form the irrational part, and reason, which dignifies man and grants him the capacity for free choices and actions. By exploring the duality of the soul, the central role of reason in moral conduct, and the notion of freedom, the study reveals how Cicero envisions man in his complexity. The analysis also addresses the embryonic idea of the person, highlighting the importance of reason in virtuous action and in the construction of an ethical life. In doing so, we seek to clarify how Cicero's view of human nature impacts his ethical principles, connecting anthropology to his conception of virtue and the right way of acting, guided by rationality.

Keywords: Cicero, anthropology, ethics, soul, reason.

INTRODUÇÃO

O Arpinate, Marco Túlio Cícero,¹ como um confesso seguidor de Sócrates, trilha um caminho semelhante ao dele, buscando um norte na máxima délfica do “conhece-te a ti mesmo”. Sendo

* Edmar José da Silva é bispo auxiliar da Arquidiocese de Belo Horizonte-MG. Pós-graduado em Metodologia do Ensino Superior e mestre em filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma/Itália. Foi professor de Filosofia e Diretor Geral da Faculdade Dom Luciano Mendes (FDLM) de Mariana-MG.

** Uéverson Cirqueira dos Santos é bacharel em Filosofia, pelo Ateneu Pontifício Regina Apostolorum de Roma/Itália, graduando em Teologia pelo Instituto Teológico São José, Mariana-MG.

¹ Cícero nasceu em 106 a.C. em Arpino. Aproximou-se desde jovem da filosofia, cultivando-a com interesse e constância. Todavia, o amor pela filosofia não absorveu por inteiro todas as energias e interesses de Cícero. Ele, com efeito, foi prioritariamente levado à vida pública, à vida forense e à vida política. Por isso, a sua escolha de fundo foi pela retórica, pela oratória. Sua carreira oratória começa já em 81 e em 76/75 inicia sua atividade política, com a eleição para questor. Daí em diante Cícero ligou amiúde o seu nome a clamorosos processos e a importantes acontecimentos políticos. Morreu em 43 a.C., assassinado pelos soldados de Antônio. Dos seus mestres de filosofia já falamos, e falaremos ainda no texto. As numerosas obras filosóficas de Cícero que nos chegaram foram escritas no último período da sua vida. Em 46 escreveu os *Paradoxa Stoicorum*, em 45 os *Academica* (dois diálogos intitulados a Catulo e a Lúculo, dos quais fez uma segunda edição, na qual apareciam como interlocutores Ático e Varrão: dos *Academica priora* restou-nos o livro II [Lucullus], dos *Academica posteriora* o livro I e fragmentos). De 45 é também o *De finibus bonorum et malorum*. Em 44 foram publicadas as *Tusculane disputationes* e o *De natura deorum*, e em 44 foi escrito o *De officiis*. A estas obras acrescentem-se: o *De fato*, o *De divinatione*, o *Cato*

assim, para agir bem moralmente, é necessário ter os conhecimentos da integralidade do nosso ser, pois é no perfeito acordo com a própria essência que o homem se torna bom, isto é, honesto.

De acordo com o que afirmamos, assim se expressa o orador romano:

Penetremos, portanto, a natureza das coisas, e busquemos no mais íntimo delas quais são as suas necessidades. De outra maneira jamais poderemos conhecer-nos a nós mesmos. E, como este preceito é demasiado alto para que pareça obra humana, foi atribuído a um deus. E, assim, Apolo Pítio manda-nos conhecer a nós mesmos. Consiste o conhecimento em entender as potências do nosso corpo e da nossa alma, e em seguir aquela vida que busca o harmonioso desenvolvimento destas faculdades (CÍCERO, 2020, p. 178).

1. ALMA

Inicialmente abordaremos os dois princípios que compõem o homem na perspectiva do Arpinate (2020, p. 128), a saber, a alma e o corpo. A alma era entendida pelos estoicos como um *pneuma*, isto é, um sopro divino, responsável pelos movimentos do corpo. Ao ver ciceroniano, a alma seria algo divino do qual o homem participa. Assim afirma ele: “o espírito humano, porém, separado da mente divina, não pode ser comparado com nenhuma outra coisa a não ser com o próprio deus, caso seja permitido se dizer isso”. (CÍCERO, 2014, p. 423).

Dessa forma, Cícero atribui à alma humana um elemento proveniente da ideia do *logos* estoico e o funde com a transcendência platônica. Isso é algo inaugural, mas depois esta perspectiva será retomada e melhor desenvolvida pelos Padres da igreja que irão usar dessa nova concepção para fundamentar a sacralidade e a dignidade da pessoa humana, que é imagem e semelhança de Deus. Na compreensão de Cícero, a alma não é tripartida assim como é no entendimento platônico, porém:

Dividida em duas partes tal é a sua natureza! - é efetivamente duplo: uma parte, que é constituída pela *hormé* grega, reside nos desejos que arrastam o homem ora por aqui ora por acolá; a outra reside na razão, que ensina a explicar aquilo que deveria ser feito bem como aquilo que se deveria evitar fazer. (CÍCERO, 2017, p. 54).

Marco Túlio apresenta uma visão dual da alma, destacando a importância da razão e da mente como guias para a conduta moral e a busca pela virtude, ao mesmo tempo em que reconhece a presença dos impulsos e desejos que podem interferir nesse processo.

Sobre as partes da alma, Cícero utiliza um mecanismo semelhante ao de Platão para explicar suas funcionalidades: divide-a em duas partes, uma é partícipe da razão e a

maior de senectute e o Laelius de amicitia. Recordemos ainda as obras políticas *De republica* e *De legibus*. Do *De re publica* chegaram-nos os dois primeiros livros, não completos, fragmentos do III, do IV. do V e grande parte do livro VI, que já na antiguidade teve vida autônoma com o título *Somnium Scipionis* (REALE, *História da filosofia grega e romana v. 6*. São Paulo: Edições Loyola, 2015. p. 198).

outra desprovida de razão. A parte que participa da razão é provida de mente, que Cícero entende como uma força cognitiva e juíza da verdade. A outra parte, desprovida de razão, é uma força contrária e se identifica com o corpo, produzindo, assim, todos os tipos de desordens e deturpações na alma, sendo capaz de embotar a mente, mas não de alterar sua condição primordial: a indestrutibilidade (NOGUEIRA BORGES, 2016, p. 65).

Essa divisão da alma proposta pelo Arpinate requer uma explanação que aborde a dinâmica dos apetites, desejos e impulsos e sua interação com a razão. Nesse sentido, também será explorado como essas forças atuam na alma e como podem afetar a busca pela virtude e pela conduta ética.

1.1. Apetites, desejos e impulsos (Hormé)

A primeira parte da *psique*, a *hormé*, equivale aos desejos, impulsos e apetites. É a *hormé*, conforme a doutrina psicológica dos estoicos, que apresenta uma representação de determinado objeto, de maneira que dependerá de um assentimento do *logos*, que poderá gerar uma apreensão adequada ou inadequada sobre algum objeto, assim dando origem à opinião, *doxa*. A apreensão inadequada acontece quando o *logos* está vacilante, gerando dessa forma um juízo errôneo, que é causa de todas as desmedidas e desregramentos (VALENTE, 1984, p. 229-230).

Diogo da Luz nos aclara essa psicologia estóica nos seguintes termos:

As opiniões, passionais ou não, efetuam-se por meio de assentimentos (*συγκατάθεσις*) às representações. Entender que a morte é um mal, por exemplo, é assentir à representação “a morte é um mal”. Nesse sentido, todo aquele que tem essa opinião sobre a morte, em uma ocasião de perigo de vida, não conseguirá encarar a situação de forma sensata, mostrando-se perturbado. Por outro lado, se ele perceber que a morte é algo natural à condição humana, que naturalmente ninguém vive para sempre, então conseguirá encarar a situação de perigo de forma equilibrada, da mesma forma como um sábio faria. Para assentir de forma correta é preciso entender a natureza e alinhar as opiniões àquilo que é natural (LUZ, 2019, p. 117).

O entendimento da natureza do *páthos*, ou seja, da paixão, para os estoicos é puramente intelectualista. Cícero diz nas *Discussões tuscianas* (2014, p. 223) que os filósofos da *stoá* seguiram essa concepção do socratismo, que afirmava que a doença e o sofrimento da alma eram resultado apenas da ignorância, ou ainda, dos juízos equivocados. A esse estado da alma humana, Cícero dá o nome de perturbação, *perturbatio*, atribuição terminológica que apriori demonstra o distanciamento considerável da noção intelectualista presente na filosofia do pórtico, porque, para Marco Túlio a paixão será “uma ruptura de equilíbrio na sociedade hierárquica das faculdades” (VALENTE, 1984, p. 236). Em outras palavras, a paixão será um mal ordenamento interno da alma, no qual a parte racional está submetida à parte instintiva, o que deveria ser o contrário, porque o próprio Arpinate nos diz: “é necessário que procedamos de modo a que os apetites se submetam à razão” (CÍCERO, 2017, p. 54).

Esse desarranjo psíquico, conforme o filósofo latino, provocaria a falta de domínio de si, ou em termos gregos pode se dizer ἀκρασία (akrasía). Para o Arpinate, o indivíduo que é autárquico, o contrário do *akrático*, consegue manter a harmonia interior, e não padece da perturbação, isto só é possível se o homem dispor a razão como “senhora e rainha de tudo, que, indulgente por si mesma e mais avançada, se torna a virtude perfeita. Assim que essa dê uma ordem àquela parte do espírito que deve obedecer” (CÍCERO, 2014, p. 193). A concepção de Cícero impõe ao homem o dever de saber ordenar as duas partes da alma, de maneira que cada uma dessas partes se relacione justamente com a outra.

Ao vermos como o Arpinate entende a alma, é notável a grande semelhança de suas ideias com a do seu grande mestre Platão que na sua obra *Fedro* (246 a) nos expõe sua doutrina sobre a tripartição da alma, que alegoricamente é tida como uma biga que tem dois cavalos de naturezas distintas: um é manso, dócil, nobre e puxa a alma para as coisas elevadas (parte irascível); o outro é bravo, indócil e arrasta a alma para as coisas baixas (parte concupiscível). Ambos são conduzidos pelo cocheiro, que tenta dar a medida justa a cada uma das partes (parte racional). Em Cícero, o condutor seria a razão, senhora e rainha da alma. Rachel Gazolla corrobora com o que foi afirmado:

Somos um lugar de forças contrárias por natureza — afirmação jamais negada por qualquer filósofo grego anterior, e é um trabalho de Hércules, o herói dos estóicos, que temos de exercer para buscar a tranqüilidade da vida (ou *eudaimonía*) enquanto equilíbrio dessas forças, sem retirar nenhuma delas, pois estaríamos mutilando, se assim fosse, nossa própria natureza (GOZOLLA, 2006, p. 193).

O magno filósofo romano, assim como os estóicos, enfatiza que buscar a tranquilidade da vida, ou a eudaimonia, implica encontrar um equilíbrio entre essas forças contraditórias. Não se trata de eliminar ou reprimir nenhuma delas, pois isso resultaria em uma mutilação de nossa própria natureza. Em vez disso, é necessário exercer um verdadeiro trabalho de Hércules, um esforço hercúleo, para encontrar esse equilíbrio.

Esse equilíbrio não significa que todas as forças em nós sejam igualmente valorizadas, mas sim que elas sejam harmonizadas de maneira adequada, com a razão exercendo um papel importante nesse processo. O próximo tema a ser abordado, sobre o *logos* ou a razão, nos permitirá compreender como esta pode ser um guia fundamental para alcançar esse equilíbrio e encontrar a tranquilidade da vida.

1.2. Razão (*Logos*)

Ao discorrer sobre uma parte da alma, a *hormé*, somos necessariamente instigados a tratar também da outra parte, a razão, mas o que é a razão como parte da alma? Qual é a sua função além de rainha e condutora da *hormé*? Qual é a sua importância na antropologia ciceroniana? De início deve se ter em mente, que a razão é indispensável na valoração de um ato moral (VALENTE, 1984, p. 232), porque, como afirmamos acima, um ato é moral na mesma medida em que for racional, portanto, a razão em Cícero toma uma posição de destaque. O Arpinate é um seguidor dos estóicos no tocante à compreensão do *logos*, isto é, da razão. No entanto, o filósofo, em certos momentos, diverge dos estóicos. Na perspectiva ciceroniana, assim como para qualquer estóico, o mundo é governado por um *Logos* imanente, que dá uma lei infalível e necessária a cada coisa. Conforme a metafísica dos estoicos, a alma humana é racional “na medida em que dele participa” (VALENTE, 1984, p. 53). Sendo assim, o *logos* para os estóicos é primeiramente uma força cósmica que garante uma ordem universal.

Com o filósofo romano, a ideia de razão tem vários matizes, visto que a razão, que se encontra na alma humana, é transcendente e não apenas uma parte do todo, ao qual ela deve se submeter. A *homologia* estóica é abandonada em parte por Cícero, pois esta torna a virtude humana sem mérito humano, tira a autonomia do indivíduo. De acordo com o estoicismo tradicional, a razão que está no homem não é dele, ou seja, não é individual, mas sim, parte do *logos* universal, ao qual ele deve se conformar.

1.2.1. Razão e dignidade humana

Cícero se afasta da ortodoxia do pórtico, visto que para ele há uma distinção entre o *Logos* universal do mundo e o *logos* individual da alma humana. Sendo assim, a razão pertencente ao homem transcende a razão que está nas coisas à sua volta. A concepção do Arpinate rompe com o *logos* imante e instaura uma transcendência humana que aproxima ainda mais a natureza humana da natureza divina. Constata-se essa inovação quando ele afirma:

E como pela natureza foi dado algo diferente a outro superior, que cada um mantém como seu, nem desiste dele, assim ao homem foi dado algo mais eminente. Embora eminentes devam ser consideradas aquelas coisas que admitem alguma comparação, o espírito humano, porém, separado da mente divina, não pode ser comparado com nenhuma outra coisa a não ser com o próprio deus, caso seja permitido se dizer isso (CÍCERO, 2014, p. 423).

O que se nota facilmente ao esmiuçar a compreensão de Cícero sobre a razão humana, é que ela é uma das fontes da dignidade do homem e o fundamento da moral. A reflexão emanada da

racionalidade do homem faz com que ele tenha consciência e descubra “o lugar em que ocupa na escala dos seres, sua posição no cosmo, o papel que lhe é dado e que ele deve desempenhar” (FERNANDES TAVARES, 2012, p. 82). Isto posto, entende-se que a razão faculta no homem uma obrigação “uma posição a manter, eis a ‘função’ do homem, o seu ‘dever’”(VALENTE, 1984, p. 135).

A partir daqui se pode perceber a importância da precedência da investigação da natureza do homem, sobre a perspectiva ética, tendo em vista que só é possível compreender as ações verdadeiramente morais do ser humano a partir da sua condição essencialmente humana. Assim, a antropologia antecede a moral que lhe dá fundamento.

Cícero tem a racionalidade como uma potencialidade da alma humana, a qual posiciona o homem em um nível mais elevado do que os outros animais. A parte racional do homem para o Arpinate, diz Andrea é “il tratto peculiare della dignità umana, la capacità di trasformare l’animalità in umanità” (RACCA, 2020, p.13)². A faculdade da razão, se assim podemos dizer, possibilita o ser humano operar determinadas ações que estão para além do mundo animal, ou seja, o elemento racional é a delimitação entre a besta e o ser humano.

A diferença mais marcante entre o homem e os animais é a seguinte: o animal, porque é comandado pelos sentidos e possui uma percepção do passado e do futuro muito pequena, só é capaz de se adaptar, ele mesmo, àquilo que é do domínio do presente, do momento; enquanto o homem, porque é dotado de razão, pela qual compreende a relação de causa e consequência e pode estabelecer analogias, ligando e associando o presente ao futuro, compreende facilmente o curso de toda a vida, fazendo os preparativos necessários para a sua conduta. (CÍCERO, 2017, p. 17)

Dessa forma, a capacidade de raciocínio do homem o coloca em uma posição única em relação aos animais, permitindo-lhe desenvolver uma compreensão mais profunda da vida e tomar decisões com base em princípios racionais, além de buscar um prazer mais refinado e duradouro na busca do conhecimento e da virtude.

E, contudo, essencial, em toda a investigação relativa ao dever, ter sempre presente o facto de ser o homem naturalmente superior em relação aos animais domésticos e restantes feras; eles não têm sentimento algum a não ser a voluptuosidade, para a qual são totalmente impelidos pelo instinto. A mente humana, porém, é alimentada pela atividade de aprender e de pensar, sempre investigando ou qualquer coisa realizando pelo prazer de ver ou de ouvir (CÍCERO, 2017, p. 55).

² Tradução: “o traço peculiar da dignidade humana, a capacidade de transformar a animalidade em humanidade” (RACCA, 2020, tradução nossa).

Em consonância com o que foi apresentado até o momento, a razão do homem é transcendente de forma que, ao colocar-se a refletir e a raciocinar, pode ir além do tempo, e do espaço; já os animais estão imersos nessa realidade do imediato de tal forma que se torna impossível que eles rechacem um objeto proposto pelos seus instintos, pois estão acorrentados à necessidade (VALENTE, 1984, p. 136). Por sua vez, o homem não está sujeito a esses grilhões da necessidade, porque entre o estímulo e a escolha está a razão, a qual compete deliberar, que é um dos papéis do *logos*.

1.2.2. Razão e suas funções

Por fim, além de expor a razão como parte da alma, se faz oportuno ademais, apresentar as funções da razão que estão desenvolvidas no tratado de Cícero *Sobre os deveres*. De acordo com o estudioso Bruno D'Ambros no seu artigo, oito são estas funções: *Intelectual, econômica comunicativa, social, estética, domesticadora, terapêutica e veridictiva*. (D'AMBROS, 2019, p. 274- 281). Faremos uma breve explicação apenas das quatro últimas funções, considerando que elas estabelecem relações íntimas com a moral ciceroniana.

A primeira, a função estética da razão, corresponde à quarta virtude que compõe o honesto segundo o Arpinate, o *decorum*. Ao ver do filósofo romano, o homem tem uma sensibilidade: aquilo que é belo e formoso, a razão (*ratio*) potencializa e faz com que o ser humano capte a ordem (*ordo*) a conveniência (*decus*) e o modo (*modus*), de tal forma que é possível naturalmente sentirmos a beleza moral das ações e das palavras, fator que dá a capacidade ao homem de agir de modo harmonioso e formoso:

Na verdade, não é simples manifestação da natureza e da razão que o homem seja o único animal a sentir o seguinte: o que é a ordem e que espécie de coisa é aquilo que é conveniente, tanto nos atos como nas palavras. Portanto, é ele este único animal a possuir um sentido de beleza, de elegância ou de conveniência do mundo visível, da natureza e da razão, alargando a analogia do mundo dos sentidos ao mundo do espírito, considerando que a beleza, a consistência e a ordem devem ser ainda muito mais preservadas, quer através das nossas próprias decisões quer pelas nossas ações. (CÍCERO, 2017, p. 18).

A segunda função da razão é a domesticadora, já mencionada acima. Em suma, ela é a primazia da razão sobre os movimentos irracionais da alma. Isto consiste em “A razão comandar e o apetite obedecer” (CÍCERO, 2017, p. 54). Além disso, a esta função compete refrear e domar os sentimentos de tamanha confiança e exaltação que provêm dos homens prósperos, que devem ser submetidos a uma educação e adestramento da razão, como “os cavalos que, devido às repetidas escaramuças e aos combates, exultam de ferocidade a fim de poderem mais

facilmente ser lidados” (CÍCERO, 2017, p. 50) e no caso dos homens para “poderem descortinar a fragilidade das coisas humanas e a inconstância da fortuna” (CÍCERO, 2017, p. 50).

Em terceiro lugar, a função terapêutica que acalma as perturbações da volúpia e das paixões que sem a razão tornam-se descomedidas, conturbadas e imoderadas. Desse modo, precisando do auxílio da *ratio*, que irá tranquilizar esses movimentos impetuosos que afligem a alma do homem, pode-se notar uma correspondência desta função com a virtude da temperança.

Por último, temos a função veridictiva à qual concerne o papel de orientar o homem sempre para a verdade das intenções e dos atos (CÍCERO, 2017, p. 51), isto é, a razão deve sempre levar o homem à veracidade de suas ações, seja nos interesses da esfera privada ou pública. Compete à razão, nessa função, desvelar o mal que está camuflado de bem, sendo assim, função veridictiva opõe-se fortemente à malícia, que é uma maldade com roupagem de bondade (CÍCERO, 2017, p. 154). Dessa forma, o Arpinate contraria todos aqueles que pensam que a inteligência da razão é sinônimo de astúcia. Segundo Cícero, a astúcia é um desvio da razão que almeja somente vantagens utilitárias avessas à honestidade. Tendo isso em mente, o filósofo romano diz que:

As leis tratam a astúcia de uma certa maneira, enquanto os filósofos, de outra - as leis, porque podem garantir um forte controlo, os filósofos, na medida em que recorrem à razão e à inteligência. Na verdade, a razão requer que nada se faça com espírito de insídia, falsidade ou intento malicioso (CÍCERO, 2017, p. 150).

Assim, é importante reconhecer que o uso da astúcia, se exercido de maneira ética e justa, pode ser uma habilidade valiosa para lidar com situações complexas, mas deve estar sempre alinhado com os princípios da razão e da retidão moral. O verdadeiro filósofo busca a verdade, a sabedoria e a virtude, utilizando sua inteligência de forma íntegra e benéfica para a sociedade.

A escolha livre é outra questão fundamental pois a razão pode ser utilizada de modo errôneo, com uma astúcia que prejudica as pessoas ou ser usada com decoro e sagacidade, edificando a comunidade humana. Isso depende apenas do ser humano. Somente ele pode decidir entre duas possibilidades, graças à sua liberdade humana.

2. LIBERDADE HUMANA, ATRIBUTO ANÍMICO

Antes de tratar da compreensão de corpo, que é a segunda parte que resta explicar acerca da antropologia ciceroniana, é pertinente abordar a propriedade essencial que emana da natureza da alma, a liberdade. Sem a liberdade humana não poderíamos falar de moralidade, porque não

poderíamos responsabilizar o homem pelos seus atos. Tendo Embaadados nesta afirmação, é preciso explicar onde se origina essa liberdade humana.

O homem tem a capacidade de aceitar ou rechaçar algo, pois ele não está submetido aos instintos como os animais, isso graças à vontade (*voluntas*), conceito filosófico que segundo Jacqueline (1958) pertence a Cícero. Segundo esta comentadora, Cícero teve o mérito de ter sido o a consagrar em prosa latina o valor filosófico deste termo, que equivale ao termo grego *βούλευσις*, (deliberação). No entanto, em Cícero, a vontade ainda não é uma faculdade da alma humana, como é para Santo Agostinho e São Tomás de Aquino. Nele, a noção de vontade se aproximaria talvez dos estóicos, os quais diziam que a “vontade é a que deseja algo com a razão” (CÍCERO, 2014, p. 313).

Nos escritos do Arpinate, implicitamente se entende que a vontade tem o papel de deliberar (*consilium*), ou seja, escolher o bem e fugir do contrário, porque por natureza todos os homens buscam aquilo que parece um bem e evitam o mal (CÍCERO, 2014, p. 313). Deste modo, nota-se que em Cícero, assim como para os gregos, o exercício da vontade não difere do ato intelectual, mas em vez disso, é um trabalho da própria *ratio*, o qual se assemelha a um cálculo que é seguido de um desejo em vista de um agir prático. Sobre este tema, afirma Pohlenz:

O heleno não conhece a vontade como uma função mental especial, mas apenas como o esforço que resulta do conhecimento ou concepção de um bem ou objetivo pelo qual vale a pena lutar. O querer espontâneo é chamado βούλεσθαι, βουλή e é assim caracterizado como o resultado da consideração intelectual que contém o impulso para agir. O ponto de partida para ações não puramente impulsivas é, portanto, um ato intelectual, e o querer é apenas a consequência desse processo mental, o efeito prático que ele desencadeia na alma (POHLENZ, 1947, p. 304 apud VALENTE, 1984, p. 167).

A adesão é o ato da vontade que sucede ao ato deliberativo (HATINGUAIS, 1958, p.64). Este dá poder ao homem de consentir com algo exterior que lhe confronta, ou assentir a uma escolha da deliberação. Estes dois atos volitivos só são possíveis porque o movimento voluntário da alma não tem causas antecedente nem externas. Isso significa que alma tem sua causa em si mesma, e não fora de si. Pode-se dizer então que a alma tem o princípio de movimento nela mesma e com este argumento, além de defender a liberdade do homem, Cícero defende a imortalidade da alma.

Graças ao auto movimento da alma humana (CÍCERO, 2014, p. 69-71), o homem pode escolher, pode determinr-se e aderir a algo. Se não possuíssemos esse auto movimento anímico, o homem seria impotente no exercícios do querer. Cícero no *De fato* cita o exemplo do estóico

Crísipo, o qual se utiliza da imagem de um cilindro, exemplo que corrobora com a conclusão ciceroniana do auto movimento anímico.

“Portanto” - diz ele- “como aquele que empurrou o cilindro lhe deu princípio de movimento porém não lhe deu rotação, assim aquela representação apresentada imprimirá certamente e mais ou menos gravará sua imagem em nossa alma, mas nosso assentimento estará em nosso poder, e, do mesmo modo que se disse do cilindro, impulsionado de fora, ele se moverá quanto ao resto por sua própria força e natureza” (CÍCERO, 2001, p. 31).

Cícero conclui então que:

Não se deve procurar uma causa externa para os movimentos voluntários das almas, pois o próprio movimento voluntário contém em si aquela natureza, de tal forma que esteja em nosso poder e nos obedeça, e isso não sem causa, pois desse fato a causa é a própria natureza (CÍCERO, 2001, p. 22).

A liberdade na concepção estoíca era tida apenas como uma conformação com o Logos universal, com o destino, em outras palavras. A consequência lógica dessa antropologia incorre em aporia ética, pois, a partir da premissa fundante do estoicismo, não era possível responsabilizar o homem por seu ato, já que ele foi induzido e determinado pela racionalidade providencial. Tocante a isso, Andityas Soares afirma que:

Uma das maiores dificuldades da filosofia estoica consistiu em encontrar o lugar da liberdade na sua tessitura determinista e assim conceber o homem como ser moral ao qual podemos premiar ou censurar pelos seus próprios atos e não em razão do imodificável plano do universo. Mas como coadunar a liberdade essencial do homem, base da Ética estoica, com o fatalismo de um destino planejado desde sempre? (SOARES, 2013, p. 8).

O Arpinate reivindica uma liberdade diferente para o gênero humano quando afirma que os movimentos voluntários da alma não possuem causas externas, pois a própria natureza da alma é a sua causa. A liberdade proposta por Cícero é transcendente, interior e acima de tudo, transforma o homem em um sujeito ético e autor de atos voluntários (AUVRAY-ASSAYAS, 2018, p. 104), sobre os quais deve agora responder por suas consequências.

Nota-se após essa descontinuidade empreendida por Cícero, uma mudança de paradigma na ética, pois agora não é apenas o *logos* o parâmetro de valoração do agir humano e da moralidade, mas também “a intencionalidade que faz do ato humano um ato moral” (VALENTE, 1984, p. 57). O mesmo vale para vontade, porque segundo Cícero “uma ação intrinsecamente correta é apenas justa enquanto voluntária” (CÍCERO, 2017, p. 24). O mesmo cabe para o ato injusto: ele só é injusto na medida em que “é produto de uma deliberação premeditada” (CÍCERO, 2017, p. 23). Sendo assim, toda ação moral deve ser acompanhada do elemento racional e volitivo do homem. Logo, de acordo com Milton (1984, p. 76), o orador e

filósofo romano obteve por meio dessas formulações originais um verdadeiro progresso na reflexão moral.

3. CORPO

Depois de aprofundarmos as partes e os desdobramentos da alma, ainda nos resta investigar sobre o segundo elemento que compõe a natureza humana segundo Cícero, o corpo. Diferente da alma, o corpo, segundo o Arpinate, é inanimado, material, composto e perecível. Percebe-se que o corpo, pelos seus atributos, possui uma natureza contrária da alma. Na antropologia ciceroniana há um nítido seguimento da dualidade platônica, pois para o Arpinate, assim como para Platão, o corpo é uma substância e a alma outra substância. Se nota essa dualidade na seguinte passagem:

Pois de certo o corpo é como que um recipiente ou algum receptáculo do espírito; o que quer que é feito por teu espírito, é feito por ti. Em consequência, se esse conhecer não fosse divino, esse preceito de todo espírito penetrante não seria atribuído a um deus (CÍCERO, 2014, p. 69).

O mesmo é afirmado noutra passagem:

Tu na verdade esforça-te e assim tem que tu não és mortal, mas este corpo; de fato nem tu és isso que essa forma declara, mas a mente de cada um é esse cada um, não essa figura que se pode mostrar com o dedo. Por tanto, que tu és deus fica sabendo, visto que deus é que vive, que sente, que lembra, que provê, que tanto rege e modera e move esse corpo a que foi preposto, quanto aquele principal deus, este mundo; e, como o próprio deus eterno move o mundo mortal a partir de alguma parte, assim a alma sempiterna move o frágil corpo. (ALVES, 2011, p. 254-255)

No campo ético, Cícero irá temperar superar a dualidade antropológica, integrando corpo e alma. Isso ocorre de tal forma que chega até contrapor o Arpinate à concepção dos estóicos que reduziam o homem à sua dimensão racional, e aos epicuristas que não relacionavam adequadamente a razão do homem com sua corporeidade. No projeto educativo do Arpinate, não se busca cultivar apenas o espírito, mas também “o corpo se educa e se aperfeiçoa a fim de contribuir para a plena realização do homem” (AUVRAY-ASSAYAS, 2018, p. 116). Conforme o filósofo romano, a formação do corpo é como a modelagem de uma escultura: exige-se constantemente o contato entre o escultor e a matéria. A nível antropológico, dá-se uma conformação simultânea entre corpo e alma (AUVRAY-ASSAYAS, 2018, p. 118).

A proposta ciceroniana lança novo olhar para o corpo, o qual tem valor ético, pois o homem através de seu corpo assimila e integra os valores morais captados pela razão, a fim de saber

lidar moderadamente com seus sentidos, com seus prazeres e com suas paixões, e assim poder alcançar a perfeição da natureza humana que é corpo e alma.

4. O GERME DO CONCEITO DE “PESSOA”

Por fim, está o conceito de *persona* que fecha as questões da antropologia ciceroniana. O termo latino *persona* (*per se unum*) é derivado do grego *πρόσωπον* (*prósôpon*), que quer dizer, rosto, cara, máscara. Essa palavra grega designava no teatro a máscara que correspondia ao estilo da personagem que deveria ser representada por um ator (ALOYSIO, 2009, p. 209-210).

Com *persona*, Cícero diferencia o ser do animal, que é acabado e estático, e o ser do homem, que consiste em “fazer a si mesmo, e de se fazer tal qual deve ser. A sua virtude está em se conquistar a si próprio, em desenvolver a sua natureza” (VALENTE, 1984, p. 136). Sendo assim, o Arpinate não rompe totalmente com o sentido do termo original, já que para ele, *persona* seria um “papal” que a natureza dá ao homem, fazendo dele um artista, e assim, a ética se transforma em estética, pois os atos bons são aqueles que são belos segundo o ponto de vista da dramatização da natureza individual (VALENTE, 1984, p. 107-113). Desse modo, Cícero fundamenta o *decorum* numa natureza dinâmica e singular:

É ainda necessário compreender termos nós sido criados pela natureza de certo modo dotados com duas personalidades, das quais uma a todos é comum-advindo do facto de sermos, todos nós, participantes na atividade racional, qualidade pela qual nos evidenciamos dos animais, dela provindo tudo aquilo que é honesto e conveniente, ao qual deve a razão o conhecimento do dever; a outra, por outro lado, foi a cada um concedida individualmente. Tal como entre os diversos corpos são grandes as diferenças que vemos: uns, por causa da sua rapidez, a correr, enquanto outros, bons para a luta devido à sua pujança física, o mesmo valendo em relação à aparência pessoal, existindo nuns a dignidade, enquanto noutros, a beleza; o mesmo se verifica com as almas: existem entre elas grandes e numerosas diferenças (CÍCERO, 2017, p. 56).

Noutra passagem também afirma:

Devemos agir deste modo de maneira a que não tenhamos de nos opor às leis universais da natureza e a que, preservada esta, sigamos a nossa própria índole e por este modo, embora se verifique existirem naturezas melhores do que outras, tenhamos, contudo, a oportunidade de orientar as nossas realizações segundo a nossa própria natureza; nem mesmo se conseguirá, com efeito, coisa alguma lutando contra a natureza ou perseguindo algo que não nos é possível alcançar. A partir disto melhor se vê qual seja aquilo que é conveniente visto nada poder ser conveniente quando se revela sendo contra ‘a vontade de Minerva’, como aliás se afirma, isto é, em contradição ou em oposição à natureza (CÍCERO, 2017, p. 57-58).

O conceito de *persona*, em certo sentido, é a síntese da antropologia de Cícero, porque ele contém a integralidade singular de cada homem. “Vê-se, assim, como *persona* permite a Cícero

construir o sujeito ético” (AUVRAY-ASSAYAS, 2018, p. 114) que é possuidor de um corpo e de uma alma que o distingue dos demais seres e que lhe faz livre, possibilitando determinar-se, fazer-se e moldar-se.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Chegando ao término deste artigo, trilhamos um caminho que, de certa maneira, nos torna aptos a compreender melhor as temáticas abordadas por Marco Túlio Cícero. Sua ética e política dependem de um fundamento remoto que as justifiquem, e este é a natureza humana, que oferece as explicações aos fenômenos humanos. Os temas propriamente antropológicos não são o foco do filosofar ciceroniano, pois sua filosofia está voltada para a práxis política. No entanto, é impensável empreender uma compreensão profunda da dinâmica política e suas implicações nos cidadãos sem antes entender a "política" que se encontra no interior do homem. O estabelecimento dos conceitos de honestidade no âmbito da ética ciceroniana só são possíveis graças ao modo como Cícero entende a natureza humana, que lhe oferece universalidade, objetividade e estabilidade para erigir uma moral pautada nos deveres inerentes a essa natureza comum a todos os homens.

Recapitulemos concisamente os elementos antropológicos essenciais que fundamentam a ética e a política ciceroniana no presente artigo. Primeiramente, a dualidade entre corpo e alma, que enfatiza que o ser humano não é apenas um ente material, mas possui uma dimensão espiritual que deve ser cultivada. Dentro dessa dualidade, as potências da alma — a razão e as paixões — desempenham um papel crucial, pois a razão deve orientar e dominar os impulsos irracionais, permitindo ao indivíduo agir de forma ética e moralmente consciente. A primazia da razão, portanto, é vista como a força orientadora que possibilita a reflexão ética e a ação moral, sendo essencial para a busca da virtude e do bem comum, tanto na vida pessoal quanto na estrutura política.

Além disso, a liberdade é um componente central na filosofia de Cícero, pois permite ao indivíduo exercer suas potências da alma, fazer escolhas e assumir responsabilidade por suas ações. O conceito de “persona” complementa essa visão ao estabelecer que cada indivíduo, por meio de suas escolhas, desempenha um papel ativo na busca do bem coletivo, refletindo a responsabilidade ética que fundamenta a ação política. Portanto, Cícero não apenas elabora uma teoria política, mas também um entendimento profundo da natureza humana que sustenta a

moralidade e a prática política, reforçando a ideia de que a justiça e a ordem social são inextricavelmente ligadas à compreensão e à realização da essência humana.

REFERÊNCIAS

ALOYSIO ULLMANN, R. Indivíduo. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 39, n. 2, p. 205-213, maio/ago. 2009. Disponível em: <<https://revistaseletronicas.pucrs.br/teo/article/view/6834>>. Acesso em 08 dez. 2024.

ALVES MAIA JUNIOR, J. O Sonho de Cipião no “De Re Publica”, de Cícero. *Scientia Traductionis*. Florianópolis-SC, n. 10, p. 243-257, nov. 2011. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/scientia/article/view/1980-4237.2011n10p241>>. Acesso em 08 dez. 2024.

AUVRAY-ASSAYAS, C. *Cícero*. Trad. Jane Pessoa. São Paulo: Estação Liberdade, 2018.

CÍCERO. *De Fato*. São Paulo: Nova Alexandria, 2001.

_____. *Discussões Tusculanas*. Uberlândia: Edufu, 2014.

_____. *Dos deveres*. Lisboa: Edições 70, 2017.

D’AMBROS, B. R. As funções da razão no *de officiis* de M. T. Cícero. *Sapere aude*, Belo Horizonte, v. 10, n. 19, p. 274-281, Jan./Jun. 2019. Disponível em: <<https://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/view/18039>>. Acesso em 08 dez. 2024.

FERNANDES TAVARES, J. M. *A filosofia da justiça na obra de Marco Túlio Cícero*. Dissertação de Mestrado em Filosofia do Direito. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2012. Disponível em: <<https://repositorio.pucsp.br/jspui/handle/handle/6092>>. Acesso em 08 dez. 2024.

GONTIJO DIAS, E. Os termos ‘Ética’ e ‘Moral’. *Mental*. Barbacena, v.4 n.7, p. 127-135, nov. 2006. Disponível em: <https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1679-44272006000200008&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt>. Acesso em 08 dez. 2024.

GOZOLLA, R. Representação compreensiva: critério de verdade e virtude no Estoicismo Antigo. *Clássica*, São Paulo, v. 19, n. 2, p. 187-195, 2006. Disponível em: <<https://revista.classica.org.br/classica/article/view/114/104>>. Acesso em 08 dez. 2024.

HATINGUAIS, J. Sens et valeur de la volonté dans l'humanisme de Cicéron. In: Bulletin del'Association Guillaume Budé: *Lettres d'humanité*, n. 17, p. 50-69, décembre, 1958. Disponível em: <https://www.persee.fr/doc/bude_1247-6862_1958_num_17_4_4174>. Acesso em 08 dez. 2024.

LUZ, D. Os sofrimentos da alma: As paixões sob a perspectiva do estoicismo. *Princípios: Revista de Filosofia*, Natal, v. 26, n. 49, p. 109-132, jan./abr., 2019. Disponível em: <<https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/14235/11190>>. Acesso em 08 dez. 2024.

NOGUEIRA BORGES, L. *As provas da imortalidade da alma no livro I das discussões tusculanas de Cícero*. Dissertação de Mestrado em Filosofia – Universidade Federal de Uberlândia. Uberlândia, 2016. Disponível em:

<<https://repositorio.ufu.br/handle/123456789/15597> >. Acesso em 08 dez. 2024.

RACCA, A. Dignità umana: tra diritti e doveri. Riflesioni a partire dal de officiis Ciceroniano. *Cammino diritto*, Roma, n. 6 p. 1-25, 2020. Disponível em:

<https://rivista.camminodiritto.it/public/pdfarticoli/5512_6-2020.pdf >. Acesso em 08 dez. 2024.

REALE, G. *História da filosofia grega e romana v. 6*. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

SOARES, A. Destino e liberdade no pensamento estoico greco-romano. *Revista Filosófica de Coimbra. Coimbra*, v. 22, n. 43, p. 7-42, 2013. Disponível em:

<https://www.uc.pt/fluc/dfci/public_/publicacoes/destino_e_liberdade >. Acesso em 08 dez. 2024.

VALENTE, M. *A ética estoica em Cícero*. Porto Alegre: EDUCS, 1984.