

# Cícero: obra e recepção

**Isabella Tardin Cardoso,  
Marcos Martinho (coords.)**

# DA ELOQUÊNCIA À FILOSOFIA: A EVOLUÇÃO SEMÂNTICA DE *FIDES* (From eloquence to philosophy: the semantic evolution of *fides*)<sup>1</sup>

CARLOS LÉVY (carlos.levy49@gmail.com)  
Université Paris-Sorbonne

**RESUMO:** O estudo pretende mostrar como evolui o conceito de *fides* nas obras de Cícero. Em alguns discursos oratórios, Cícero combina os valores de *fides* da tradição cultural dos romanos com os de *pístis* das escolas filosóficas dos gregos. Já no diálogo *Dos deveres*, Cícero distingue duas noções de *fides*: uma variável, segundo a qual a *fides* pode mudar conforme as circunstâncias, e a outra rígida, segundo a qual aquela deve ser mantida em qualquer circunstância. Assim, Cícero concilia as duas noções, propondo que *fides* signifique fidelidade, não às palavras, mas aos sentimentos.

**PALAVRAS-CHAVE:** *fides* e *pístis*; costumes romanos e filosofia grega.

**ABSTRACT:** The paper aims to show how the concept of *fides* evolves in Cicero's works. In some of his speeches, Cicero combines the traditional Roman values of *fides* with the philosophical Greek concepts of *pístis*. In the dialogue *De officiis*, however, he distinguishes between two notions: the one flexible, so that *fides* can change according to the circumstances, and the other one rigid, so that it must keep being the same whatever the circumstances are. This way, by harmonizing two different notions, Cicero conceives of *fides* as fidelity to feelings, not words.

**KEYWORDS:** *fides* and *pístis*; Roman custom and Greek philosophy.

*Fides* pertence, como *uoluntas*, àqueles termos latinos que estabeleceram noções em fronteiras imprecisas, utilizadas pela sociedade romana como evidências ora individuais ora coletivas, antes que a chegada dos filósofos, a partir do século II a.C., marcasse o início de um questionamento que chegará, com Cícero, à primeira tentativa de formalização, tendendo a transformar, assim, a noção em conceito<sup>2</sup>. Inicialmente, fomos tentados a delimitar o assunto e a manter-nos fiéis ao seu resultado, restringindo-nos ao *De officiis*. Pareceu-nos, rapidamente, que só aparentemente essa escolha era mais simples, e que seria, em suma, preferível lidar com o problema diacronicamente, sem nenhuma pretensão à exaustividade, mas esforçando-nos para colocar em evidência os momentos mais importantes dessa evolução. Do ponto de vista metodológico, introduzimos uma inovação, que foi a de não nos termos contentado com estudar as ocorrências da *fides*, mas de termo-nos interessado, também, por suas ausências, procurando compreender o porquê delas. Em função disso tudo, definimos três orientações, destinadas a

---

<sup>1</sup> A tradução contou com a revisão técnica do Prof. Dr. Matheus Trevizam (UFMG).

<sup>2</sup> Sobre o conjunto de sentidos para *fides*, ver Freyburger (1986).

permitir-nos analisar as condições de constituição de um metaconhecimento axiológico no meio romano:

- a *fides* do orador e do político, “oceano” no qual não nos aventuraremos a não ser com prudência, na medida em que as implicações culturais, ideológicas, antropológicas e religiosas excedem em muito o contexto deste estudo;
- o tempo das questões, que recobre as primeiras obras filosóficas ciceronianas, escritas depois da guerra civil;
- enfim, o *De officiis*, como resultado não artificial seja de uma experiência, seja de um questionamento.

### 1. A FIDES DO ORADOR E DO POLÍTICO

Parece-nos que, na prática retórica e política de Cícero, a *fides* caracteriza-se por uma tensão. Ela é uma virtude, ou seja, um elemento do processo de perfeição do indivíduo, no contexto de uma tradição ancestral, aquela do *mos maiorum*, certamente em condição real precária, por causa da crise da *res publica*, mas que ainda seria uma referência obrigatória dentro da eloquência política. Isso era verdadeiro mesmo para aqueles que tinham compreendido que era preciso passar a outra coisa, como o confirma, entre outros, o discurso de César na *Conjuração de Catilina* de Salústio. A *fides* seria, sob a forma de uma abstração divinizada, um dos elementos mais antigos da religião cívica<sup>3</sup>. Política e socialmente, a *fides* consolida a *res publica*. Mas a *fides* é também, para o orador, o sentimento de confiança que ele deve fazer nascer no público de um processo e entre os juizes; ela aparece como o material que se deve infatigavelmente trabalhar. Na mesma proporção que a *fides* do *mos maiorum* quer ser, ao menos no nível das representações, o cimento das relações sociais, um valor imutável, distinguindo o romano dos outros povos e, no interior mesmo da *res publica*, o bom cidadão dos demais, ela, almejada pelo orador, presta-se à manipulação e não pode pretender ir além do *probabile*, quer dizer, de algo relativamente razoável. Tentemos, pois, analisar mais acuradamente esses dois aspectos.

A *fides* é, portanto, uma virtude altamente reivindicada pelos romanos, uma virtude com forte conotação identitária, que, pressupõe-se, diferencia-os de todos os outros povos. No entanto, a *pístis* exerce um papel relativamente modesto no interior do sistema das virtudes das doutrinas helenísticas, dentro do qual ela não teve, nunca, a posição de uma virtude cardinal. Seu campo semântico, muito rico em Platão e Aristóteles, parece estar consideravelmente retraído nos novos sistemas, sem que se possa muito bem compreender o porquê disso. Em particular, ela é, para os estoicos, uma modalidade da *katálepsis*, ou seja, do

---

<sup>3</sup> Ver DH *Ant.* II 75; Liu. I 21, 4; Plut. *Num.* 16.

assentimento dado a uma representação “cataléptica”; ela confere estabilidade àquilo que se compreendeu (*SVF* III 548). Em Epicuro, de maneira significativa, a *pístis* está presente nas cartas a Heródoto e a Pítocles, mas ausente daquela a Meneceu e, então, da apresentação da ética. Na verdade, ela parece sobretudo ter sido para essa doutrina uma característica epistemológica da convicção, sem que as consequências éticas pareçam exploradas em profundidade. No máximo, diz-se na *Sentença Vaticana* 7 que, para aquele que comete uma falta, é difícil permanecer impune, mas é impossível conseguir a *pístis* de permanecer impune.

Por outro lado, Cícero, seja porque sua cultura filosófica não seria aquela de uma escola, mas também pela preocupação de jamais negligenciar a ideologia nacional, ver-se-á levado a invocá-la entre as virtudes, sem jamais, contudo, proceder a uma integração sistemática. Eis aqui um exemplo disso, que me parece ser característico. No *Pro Murena* (30), mais precisamente em um discurso no qual a filosofia não está ausente, já que Catão, encarnação do estoicismo romano, figura entre os adversários do cliente de Cícero, esse evoca a questão dos *bíoi*, dos gêneros de vida, e, no interior mesmo dela, distingue as virtudes pessoais daquelas que permitem ter acesso às honras: sobre as primeiras, afirma que elas valem por si mesmas, *per se ualent*, e ele dá, assim, a lista seguinte: *iustitia, fides, pudor, temperantia*. No meio de um conjunto enquadrado por duas virtudes reconhecidas como canônicas, a justiça e a temperança, encontramos a *fides* e o *pudor*, virtudes das quais não se pode, evidentemente, dizer que não tenham equivalentes gregos, mas que não figuram sob essa forma nos textos filosóficos helênicos da época clássica. Por outro lado, essa *iunctura* está presente em Epicteto e em Marco Aurélio<sup>4</sup>. No entanto, é difícil dizer se, para eles, ela deriva de uma tradição romana ou de um modo de expressão no interior do estoicismo tardio, devido à distinção entre os dois não ser fácil de estabelecer-se. Qualquer que seja a resposta, não há necessariamente, na enumeração ciceroniana dessas quatro virtudes, substituição da *fides* e do *pudor* pela coragem e pela prudência, mas reformulação do quadro aretológico em função da causa a defender-se<sup>5</sup>.

O que merece, particularmente, assinalar-se, é que a *fides* é apresentada como uma virtude individual, independente de toda consideração de prestígio social, ao passo que sua função na ética social fora sublinhada bem antes de Cícero. Catão, o Censor, já não lamentava que a *fides* dos ancestrais tivesse desaparecido<sup>6</sup>? E Cícero, ele próprio, não cita, no *De officiis*, um verso do poeta nacional Ênio, que trata longamente sobre o respeito, de natureza religiosa e

<sup>4</sup> Ver Epict. I 3, 4; 4, 19-20; 28, 21; II 9, 11; M.-Aur. III 7; X 13.

<sup>5</sup> Cic. *Caec.* 104. Notar-se-á a importância que era dada ao *pudor* pelo poeta satírico Lucilius, cuja influência sobre Cícero foi grande. Ver Lucil. *Sat.* 30, 68 Charpin: *Sublatus pudor omnis, licentia fenus refertur*.

<sup>6</sup> Cat. frg. I, 58 Malcovati (*Oratorum Romanorum Fragmenta Liberae Rei Publicae*, Torino, 1953): *Vbi fides maiorum?*

social, atribuído à *Fides* nos primeiros séculos da República?<sup>7</sup>

Essa maneira de entremear as virtudes cardinais com aquelas percebidas como essenciais pelo povo romano, trate-se da *fides* ou da *grauitas*, é frequente em Cícero, e seu funcionamento aparece com uma claridade particular na segunda *Catilinária* (II 25). O cônsul de 63 a.C. começa por evocar, diante de seu público, as qualidades às quais o senado romano poderia ser mais imediatamente sensível: a *fides*, a *constantia*, a *honestas*, a *continentia*. É só depois, introduzida por um *denique*, que segue a lista das virtudes tradicionais na filosofia: *aequitas*, *temperantia*, *fortitudo* e *prudentia*. Qual é o sentido dessa justaposição? Cícero não poderia ignorar os liames existentes entre as duas listas. Ele não se dirige a dois públicos diferentes, mas atua sobre dois registros, aquele da cultura romana tradicional e aquele da cultura erudita, dois registros que, portanto, todo romano pertencente à classe dirigente traria consigo. Que a *fides* seja considerada como a essência daquilo que é romano, é o que vemos, em particular, no *Pro Flacco*, discurso em que, como se sabe, Cícero ataca não somente os gregos, mas também os judeus. Para os gregos, diz ele, não há nem *firmum consilium* nem *testimoni fides*<sup>8</sup>. Ao menos no nível das representações, a *fides* se inscreve em uma axiologia ciceroniana, com tons comumente xenófobos, que privilegia o que é fixo, sério, porque ela é inseparável da *grauitas*, considerada como a melhor proteção diante da passagem do tempo. Não há *fides* sem *grauitas*, nem há *grauitas* sem *fides*. No domínio político, bem como em sua filosofia consideravelmente marcada pelo platonismo, a palavra ciceroniana funciona segundo uma dupla polaridade, aquela da invariabilidade, seja da forma ou da “romanidade”, e aquela da ligeireza, da inconstância, comum a muitos povos, mas encarnada principalmente nos gregos. Nos *Paradoxos dos Estoicos* (2, 16), vemos como o herói por excelência aos olhos de Cícero, Régulo, aparece como a representação não somente da *fides*, mas, mais comumente, dessa invariabilidade ética que, em um contexto imanentista, representa a única resistência possível ao fluxo do tempo e à irrupção dos acontecimentos:

Porque não era sua grandeza de alma que era torturada pelos cartagineses, nem sua firmeza de caráter (*grauitas*), nem sua lealdade (*fides*), nem sua constância, nem nenhuma de suas virtudes, nem sua alma, enfim; protegido por tal barreira e por tal escolta de tantas virtudes, seu corpo era cativo, mas ele mesmo não pôde certamente ser.

Em comparação a essa *fides*-virtude romana, a *fides* que o orador busca

<sup>7</sup> Cic. *Off.* III 104: *Nam praeclare Ennius: “O Fides alma apta pinnis et ius iurandum Iouis” Qui ius igitur iurandum uiolat, is fidem uiolat, quam in Capitolio uicinam Iouis optimi maximi, ut in Catonis oratione est, maiores nostri esse uoluerunt.*

<sup>8</sup> Cic. *Flac.* 36: *Das enim mihi quod haec causa maxime postulat, nullam grauitatem, nullam constantiam, nullum firmum in Graecis hominibus consilium, nullam denique esse testimoni fidem.*

focalizar sobre sua pessoa, criando uma ligação privilegiada com seu público, encontra-se, como o dissemos, em relação com o *probabile*, quer dizer, com aquilo que, verdadeiro ou não, é suscetível de levar à adesão<sup>9</sup>. Desse ponto de vista, a aproximação mais significativa apresenta-se nas *Partições oratórias* (5), em que o argumento é assim definido: *Probabile inuentum ad faciendam fidem*<sup>10</sup>.

Eu iria mais longe a respeito da relação de *fides* com os termos pelos quais Cícero traduz o vocabulário acadêmico-estoico da persuasão no domínio da gnosiológica<sup>11</sup>. Sobre isso, no entanto, convém não ir além daquilo que a retórica pôde fornecer a Cícero como campo de reflexão em relação à *fides*. Vemos que, no *De inuentione*<sup>12</sup>, a *fidencia*, que designa essa forma particular de *fides*, que é a confiança em si mesmo, encontra-se integrada, do mesmo modo que a grandeza de alma, a confiança em si, a resistência e a tenacidade, às formas da coragem, em uma junção que não deixa de lembrar a subdivisão estoica das virtudes que nos é dada por Diógenes Laércio. *Fidencia* é, provavelmente, um termo que Cícero forjou para adequar o grego *thárros*, integrando ao próprio sujeito a relação de confiança que o autor não irá retomar, como veremos adiante, a não ser quarenta anos mais tarde, nas *Tusculanas*. De resto, o *De oratore*, que prolonga o emprego da *fides* no interior de um conjunto de virtudes, através da associação as axiologias grega e romana<sup>13</sup>, permite, todavia, um aprofundamento da ideia: de um lado, colocando em evidência suas competências por meio da célebre tríade de inspiração aristotélica, ao associar o *probare*, o *conciliare* e o *mouere* e, de outro lado, aprofundando seu estatuto de virtude. Sobre o primeiro ponto, convém remetermo-nos à passagem do livro III, em que Cícero considera que os três

<sup>9</sup> A definição mais completa do *probabile* que se encontra em Cícero é aquela que é fornecida em *Inu.* I 46. *Probabile autem est id, quod fere solet fieri aut quod in opinione positum est aut quod habet in se ad haec quandam similitudinem, siue id falsum est siue uerum.*

<sup>10</sup> Cic. *Part.* 5: *Quid est argumentum? Probabile inuentum ad faciendam fidem.*

<sup>11</sup> Ver *infra*. Do ponto de vista filosófico, a passagem mais explícita estabelecendo uma relação entre o *probabile* e a *fides* se encontra em *Luc.* 35-36: *Quod est igitur istuc uestrum probabile? nam si quod cuique occurrit et primo quasi aspectu probabile uideatur id confirmatur, quid eo leuius; sin ex circumspectione aliqua et accurata consideratione quod uisum sit id se dicent sequi, tamen exitum non habebunt, primum quia is uisis inter quae nihil interest aequaliter omnibus abrogatur fides. deinde, cum dicant posse accidere sapienti ut cum omnia fecerit diligentissimeque circumspererit existat aliquid quod et ueri simile uideatur et absit longissime 'a' uero, 'ne' si magnam partem quidem, ut solent dicere, ad uerum ipsum aut quam proxime accedant confidere sibi.*

<sup>12</sup> Cic. *Inu.* II 163: *Fortitudo est considerata periculorum susceptio et laborum perpessio. eius partes magnificentia, fiducia, patientia, perseuerantia.* Cf. DL VII, 92, em que, após a enumeração das quatro virtudes cardinais, lemos: *en eidei de touton megalopsykhian enkrateian, karterian, ankhinoian, euboulían.* A definição para *fidencia* é esta aqui: *Fidencia est, per quam magnis et honestis in rebus multum ipse animus in se fiduciae certa cum spe conlocauit.* É plausível que a *fiducia* seja aqui o *thárros*, a propósito do qual se deve ver Stob. *Ecl.* v. II, p. 71, 15 W = *SVF* III, 106.

<sup>13</sup> Ver Cic. *De or.* II 67: *Vt de rebus bonis aut malis, expetendis aut fugiendis, honestis aut turpibus, utilibus aut inutilibus, de uirtute, de iustitia, de continentia, de prudentia, de magnitudine animi, de liberalitate, de pietate, de amicitia, de officio, de fide, de ceteris uirtutibus contrariisque uitiis dicendum oratori putemus;*

registros, a explicação, a conciliação e a emoção são meios de introduzir a *fides* no discurso<sup>14</sup>. A respeito do segundo, retomando uma distinção de Aristóteles em sua *Retórica*, Cícero distingue as virtudes intelectuais daquelas que são consideradas políticas e sociais, em meio das quais figuram a clemência, a justiça, a generosidade, a lealdade e a coragem<sup>15</sup>. Pode-se, pois, afirmar que, antes de 24 a.C., data de publicação do *De republica*, Cícero, grande utilizador, ao menos retórico, do conceito de *fides*, tem a respeito dela uma noção bastante confusa, fundada muito menos na pesquisa de seu sentido preciso que na da eficácia de seu uso. De todas as definições, a mais precisa é aquela que encontramos nas *Partições Oratórias*<sup>16</sup>, em que *fides* é apresentada como *firma opinio*, o que, de um ponto de vista filosófico, constitui uma contradição entre os termos, já que, se tomarmos em particular a definição estoica de *dóxa*, essa seria ou a concordância com uma proposição falsa, ou a concordância pouco convicta com uma proposição verdadeira<sup>17</sup>. No primeiro caso, a *fides* é, epistemologicamente e axiologicamente, desvalorizada; no segundo, ela não pode ser *firma*, apesar da verdade objetiva de seu conteúdo. Até aí, pois, há essencialmente uma pragmática da *fides*, acompanhada de uma base teórica das mais confusas, mas que tem, por finalidade, explorar, no âmbito de um processo, as fraquezas racionais e emotivas do ouvinte, de modo a incutir nele a tese que se quer que triunfe.

É, pois, no *De republica*, primeiro tratado de inspiração filosófica, que a interrogação sobre a origem e os aspectos dessa virtude começa a aparecer. Significativa é a questão que se encontra já nas primeiras linhas do tratado: *Vnde iustitia, fides, aequitas?* Não se trata mais de invocar as virtudes do *mos maiorum*, mas de pesquisar-lhes o fundamento, de chegar a uma metaprática. Essa postura passa também por uma aproximação etimológica. É, de fato, no *De republica* (IV 7) que encontramos, pela primeira vez, a célebre etimologia que liga a *fides* à efetividade do discurso: *Fides enim nomen ipsum mihi uidetur habere, cum fit, quod*

<sup>14</sup> Cic. *De or.* III 104: *Id desideratur omnibus eis in locis, quos ad fidem orationis faciendam adhiberi dixit Antonius, uel cum explanamus aliquid uel cum conciliamus animos uel cum concitamus, sed in hoc, quod postremum dixi, amplificatio potest plurimum, eaque una laus oratoris est [et] propria maxime.*

<sup>15</sup> Cic. *De or.* II 343: *Virtus autem, quae est per se ipsa laudabilis et sine qua nihil laudari potest, tamen habet plures partis, quarum alia est 'alia' ad laudationem aptior; sunt enim aliae uirtutes, quae uidentur in moribus hominum et quadam comitate ac beneficentia positae; aliae, quae in ingeni aliqua facultate aut animi magnitudine ac robore; nam clementia, iustitia, benignitas, fides, fortitudo in periculis communibus iucunda est auditu in laudationibus; omnes enim hae uirtutes non tam ipsis, qui eas habent, quam generi hominum fructuosae putantur.* Sobre esse ponto, ver Wisse (1989, p. 118-121).

<sup>16</sup> Cic. *Part.* 9, 8: *Quoniam fides est firma opinio, motus autem animi incitatio aut ad uoluptatem aut ad molestiam aut ad metum aut ad cupiditatem (tot enim sunt motus genera, partes plures generum singulorum), omnem collocationem ad finem accommodo quaestionis.*

<sup>17</sup> Ver a exposição da doutrina de Zenão em *Ac.* I 41: *Quod autem erat sensu comprehensum id ipsum sensum appellabat, et si ita erat comprehensum ut conuelli ratione non posset scientiam, sin aliter inscientiam nominabat; ex qua existebat etiam opinio, quae esset imbecilla et cum falso incognitoque communis.* A respeito dessa questão, ver Lévy (1993).

*dicitur*. Essa definição que, pode-se dizer, é de tipo varroniano, será retomada por Cícero no primeiro livro do *De officiis*, sob uma forma um pouco diferente, e com uma referência estoica, dessa vez, claramente afirmada<sup>18</sup>. Longe de ter o valor de um simples jogo de palavras, a utilização dessa etimologia exprime o desejo de uma fundação naturalista da *fides*. Uma vez que, de um ponto de vista estoico, a linguagem tem um fundamento natural, a *fides* se encontra, assim, enraizada em uma primeira correspondência entre as palavras e as coisas. Apesar do estado lacunar do *De republica*, e em particular de seu terceiro livro, podemos adivinhar como se apresentava nele a problemática da *fides*. Na antilogia que supostamente reproduz os dois discursos romanos de Carnéades, por ocasião da embaixada dos filósofos em 155 a.C., o justo, que Filo, esforçando-se por mostrar o absurdo da própria ideia de justiça, vai mostrar não ter nenhum lugar no mundo tal como ele é, é qualificado de *uir aequissimus, summa iustitia, singulari fide* (Cic. *Rsp.* III 27)<sup>19</sup>. Ele sofrerá suplícios, mil mortes, enquanto o injusto será coberto de honras e viverá no conforto que seus malfeitos lhe proporcionarão. A grande questão que se coloca, portanto, é esta: se, como parece indicar a linguagem, ou, em todo caso, a interpretação que Cícero lhe dá, a *fides* tem uma origem natural, como ela pode revelar-se tão deslocada com relação às práticas do mundo? Que significa, pois, a natureza?

Cícero encontra-se, pois, obrigado, de algum modo, a entrar na exploração desse conceito, ou seja, a interrogar sobre a naturalidade da *fides*, o que ele fará, dez anos depois do *De republica*, através das três partes da filosofia helenística.

## 2. A FIDES NOS TRATADOS ANTERIORES AO *DE OFFICIIS*

Em primeiro lugar, a teoria do conhecimento. Não é o menor dos elementos de interesse comportados pelos *Acadêmicos* a verificação do lugar da *fides* como conceito gnoseológico. Em *Ac.* I, 41, um elemento mostra a renovação do conteúdo semântico da *fides* no pensamento de Cícero. Descrevendo o processo da representação cataléptica, caracterizado pela evidência, e conduzindo o sujeito ao consentimento como se o puxasse pelos cabelos – para retomar a célebre metáfora de Crisipo<sup>20</sup> –, Cícero diz de Zenão que ele não acreditava em todas as representações, mas somente naquelas que representavam, com uma clareza singular, os objetos submetidos à visão. Embora o termo *fides* pudesse ter sido

<sup>18</sup> Cic. *Off.* I 23: *Ex quo, quamquam hoc uidebitur fortasse cuiuspiam durius, tamen audeamus imitari Stoicos, qui studiose exquirunt, unde uerba sint ducta, credamusque, quia fiat, quod dictum est appellatam fidem.* A expressão *imitari Stoicos* permite pensar que Cícero utiliza, aqui, em língua latina, um método que não tinha nunca sido experimentado a respeito da *fides*.

<sup>19</sup> Sobre o discurso de Filo, ver Ferrary (1977).

<sup>20</sup> Cic. *Ac.* I 41: *Visis non omnibus adiungebat fidem sed is solum quae propriam quandam haberent declarationem earum rerum quae uiderentur.* Ver Sext. *M VII* 257: *haúte gàr enargès oúsa kai plektikè mónon oukhè tòn trikhòn, phasí, lambánetai, kataspôsa hemàs eis synkatáthesin.*

reservado como equivalente do *pithanón* – era sua função no domínio da retórica –, designando uma representação que desse o sentimento da verdade, mas que não seria, no entanto, verdadeira, Cícero atribui-lhe um sentido muito forte, estabelecendo o perfeito sinônimo de *adsensio* ou de *adsensus*. O fundamento dessa adesão à representação cataléptica está explicado logo após: a *fides* do sujeito relativa a essas representações se explica pelo fato de que a natureza depositou nelas “como uma norma de ciência e seu próprio princípio”<sup>21</sup>. A *fides* é, dessa forma, no nível do conhecimento, o equivalente daquilo que são a *conciliatio* e a *commendatio*, traduções latinas para *oikeiosis*, no mundo da ética<sup>22</sup>. Tal como o indivíduo que nasce é confiado à sua natureza, a qual lhe indica imediatamente sua identidade específica bem como os gestos necessários para que se mantenha em vida e para que a preserve, a representação cataléptica é o espaço onde se estabelece uma relação de confiança entre o sujeito e a natureza, relação que condiciona todo o funcionamento da razão. Se a representação cataléptica não existisse, que confiança poderia merecer uma demonstração que convencesse (Cic. *Luc.* 27)? Tal como a busca do *télos*, especificamente humana, não tem sentido no estoicismo a não ser por comparação à *oikeiosis* inicial que o homem, único ser racional, divide com todos os seres animados, toda argumentação lógica remete, pois, à relação primeira de *fides*, que o sujeito mantém com suas representações. Sob tal perspectiva, não é o conhecimento apenas que está ameaçado pela ausência dela, mas a ação e todos os valores morais. Retirar das representações a *fides* que lhes dá a evidência natural seria, sob a perspectiva dogmática e naturalista defendida por Luculo, simplesmente destruir a vida. Ora, não nos parece ter sido notado que, se o termo *fides* é empregado um grande número de vezes por Luculo (Cic. *Luc.* 19, 23, 24, 27, 29, 36, 43, 58), ele só aparece uma única vez no discurso de Cícero, e ainda em um contexto literário que lhe subtrai todo o valor filosófico<sup>23</sup>. Se forem considerados os discursos de Luculo e o de Cícero como uma *disputatio in utramque partem*, o essencial seria saber se a relação primeira de *fides* entre o ser humano e o mundo na representação é necessária à vida ou não. O Cícero do diálogo pensa que se pode muito bem viver sem ela; o da correspondência diz que os argumentos de Antíoco eram mais persuasivos que os seus, encerrados no arsenal dialético neo-acadêmico<sup>24</sup>.

É necessário que nos debrucemos alguns instantes sobre uma das passagens

<sup>21</sup> Cic. *Ac.* I 42: *E quo sensibus etiam fidem tribuebat, quod ut supra dixi comprehensio facta sensibus et uera esse illi et fidelis uidebatur, non quod omnia quae essent in re comprehenderet, sed quia nihil quod cadere in eam posset relinqueret, quodque natura quasi normam scientiae et principium sui dedisset unde postea notiones rerum in animis imprimerentur.*

<sup>22</sup> A respeito desses termos, ver Lévy (1992, p. 386-7).

<sup>23</sup> Cic. *Luc.* 89. Trata-se de uma passagem do *Alcmeon* de Ênio, em que o personagem que dá seu nome à peça implora a lealdade da moça.

<sup>24</sup> Cic. *Att.* XIII 19, 5: *Sunt enim uehementer pithanà Antiochia; quae diligenter a me expressa acumen habent Antiochi, nitorem orationis nostrum, si modo is est aliquis in nobis.*

do *Lucullus* em que se evidencia melhor a complexidade do emprego ciceroniano da *fides*, uma vez que ele decidiu fazer uso do termo em um contexto filosófico. Luculo não rejeita que haja momentos em que não nos encontramos em face de uma representação imediatamente aceitável. Contudo, ele não aceita fazer disso um argumento cético, estabelecendo-se que o sujeito tem a possibilidade de efetuar um trabalho sobre essa representação. É assim que, quando vemos um objeto na penumbra e não estamos seguros a respeito de sua identificação, multiplicamos as tentativas, até que “a própria visão obtenha nossa confiança em seu julgamento”, segundo a tradução de J. Kany Turpin<sup>25</sup>. O que significa essa proposição? Uma passagem de Sexto Empírico permite entender melhor a especificidade do uso ciceroniano. O que diz o filósofo neopirroniano é que aqueles que praticam esses ajustes fazem como se a *pístis katalépsios* (credibilidade da apreensão) repousasse sobre a qualidade da representação<sup>26</sup>. É incontestável que o retrato daquele que tenta identificar o que não consegue ver constituiu um tema maior da polêmica entre, de início, os estoicos e os neo-acadêmicos, e, depois, os neopirronianos. Mas isso não deve ocultar as diferenças entre Cícero e Sexto. *Fidem facere* é a expressão que é utilizada no processo para significar *ganhar a adesão*, acepção técnica que atesta a *Retórica a Herênio*<sup>27</sup>. *Iudicium*, utilizado quando o grego emprega *katálepsis*, confirma aqui o caráter romano da metáfora. Assim como, ao traduzir *oikeiosis* por *conciliatio* e *commendatio*, Cícero expressara o naturalismo estoico em termos de práticas sociais romanas, aqui a relação natural do sujeito do conhecimento com o objeto se encontra formulada na metáfora do processo. É a imagem que se torna o advogado do *lektón*, o qual traz em si mesma, ou, dito de outra forma, a identificação que ela sugere ao sujeito da percepção. Em tal metáfora, que podemos julgar pouco apropriada, seria, de algum modo, a *oikeiosis* de Cícero à sua *persona* de orador filósofo que está em jogo também.

Passemos agora aos tratados filosóficos que se seguiram aos *Academica* e precederam o *De officiis*; mais particularmente, ao *De finibus*. A diferença, em comparação aos *Academica*, parece ser a seguinte. No primeiro diálogo, o debate opõe Luculo, que proclama a pertinência do modelo da *oikeiosis*, tanto no domínio do conhecimento quanto naquele da ação, “pois assim como, diz ele, é impossível ao ser animado não pender para o que parece apropriado a sua própria natureza, assim também não aprovar o que se apresenta com evidência é impossível” (Cic. *Luc.* 39) a alguém que, no domínio do conhecimento pelo

<sup>25</sup> Cic. *Luc.* 19: *Dum aspectus ipse fidem faciat sui iudicii.*

<sup>26</sup> Sext. *M VII* 258: *enteinei gàr tèn ópsin kai súnnengys érkhetai tòu horoménuou hos téleon mè planásthai, paratríbei te tòus ophthalmòus kai kathólou pánta poiéi, mèkhris àn tranèn kai plektikèn spásei tòu krinoménuou phantásian, hos en taútei keiménen theoròn tèn tés katalépsios pístin.*

<sup>27</sup> *Ret. Her.* I 16: *Si uera res erit, nibilominus haec omnia narrando conseruanda sunt; nam saepe ueritas, nisi haec seruata sint, fidem non potest facere: sin erunt ficta, eo magis erunt conseruanda.*

menos, rejeita esse modelo. De um lado, como se viu, um pensamento da *fides* em relação ao mundo e, de outro, um questionamento permanente de sua existência. A situação é diferente no *De finibus*, já que os três livros dogmáticos estão fundamentados sobre a afirmação de uma adaptação inicial à natureza, a *oikeiosis*. O problema que se coloca é menos, desse modo, aquele da existência de um liame natural inicial, mas principalmente o de sua interpretação. Que se torna a *fides*, na medida em que a *oikeiosis* é epicurista, estoica ou acadêmico-peripatética? E nós nem entraremos aqui na questão de saber se a similitude estrutural entre os três livros se destaca de um esquema doxográfico comum ou das próprias doutrinas. A primeira observação é a ausência da *fides* no livro III, para a qual admito não ter uma explicação plenamente satisfatória. É possível afirmar, no máximo, que a problemática do *télos*, tal como desenvolvida por Catão, estritamente calcada na terminologia estoica e apoiada na adesão, sob várias formas na natureza, deixava um lugar mínimo a uma problemática da *fides*, tal como a especificidade da linguagem estoica, rica em neologismos, poderia tornar caduca uma linguagem mais tradicional. Observar-se-á igualmente que nas *Tusculanas*, em que Cícero segue um itinerário pessoal de luta contra as paixões e de interrogação sobre o futuro da alma depois da morte, não há mais ocorrência de *fides*, uma vez que essa é convertida em *fidencia* – termo que, convém lembrar, não fora usado desde o *De inuentione* –, isto é, na expressão de uma razão que tem confiança em si mesma<sup>28</sup>. Qualquer que tenha sido o motivo, Cícero não aproveitou nas *Tusculanas* a ocasião que lhe seria propiciada para desvincular a *fides* do naturalismo e ligá-la, ao menos ocasionalmente, a um pensamento de transcendência. Por outro lado, a *fides* está bastante presente no debate que o opõe ao epicurista Torquato nos dois primeiros livros do *De finibus*. Para Torquato, a confiança nos sentidos que, diferentemente da relação estoica com a sensação, não conhece exceção e não coloca o sujeito em relação com o *lógos* universal, funda a *uera ratio*, a respeito da qual ele afirma<sup>29</sup> que ela convida os homens que são sádios de espírito à *iustitia*, *aequitas*, *fides*. Na medida em que essa virtude é preservada, Cícero poderia considerar-se satisfeito, mas não é esse o caso. Ao contrário, várias passagens do segundo livro são consagradas a demonstrar que, não mais que os outros valores, a *fides* não pode ser construída sobre o interesse. Para ele, afirmar que ela tem uma origem natural significa que não se trata de um produto derivado do interesse e do prazer. Assim, o fato de, como ele mesmo reconhece, os epicuristas serem seres *fideles* (Cic. *Fin.* II 81) não muda nada em sua recusa de considerar a *fides*

<sup>28</sup> Cic. *Tusc.* IV 80: *Et si fidencia, id est firma animi confisio, scientia quaedam est et opinio grauis non temere adsentientis, metus quoque est diffidencia expectati et impendentis mali, et si spes est expectatio boni, mali expectationem esse necesse est metum.*

<sup>29</sup> Cic. *Fin.* I 52: *Inuitat igitur uera ratio bene sanos ad iustitiam, aequitatem, fidem, neque homini infanti aut inpotenti iniuste facta conducunt.*

como resultante de certo número de forças, todas de caráter hedonista. O fato de a filosofia poder associar estreitamente dois termos de tal modo antagônicos no *mos maiorum*, como eram *fides* e *uoluptas*, colocava-lhe um problema maior, que era o de não criar em si ruptura entre a reflexão filosófica e sua identidade de cônsul romano; daí o jogo do diálogo com vários personagens, o que lhe permitia tanto exprimir pensamentos pouco de acordo com a tradição como manter uma distância ao menos literária em relação a eles.

É o que aparece com bastante clareza no *De natura deorum*, em que a *fides* é considerada como uma abstração divinizada, como era já o caso no *De legibus*, realidade na qual o estoico Balbo podia ver a percepção popular de um aspecto do deus *lógos*, do enraizamento, pois, da *fides* na natureza, e da capacidade do povo romano de perceber intuitivamente o que seria a realidade das coisas. Contudo, o acadêmico Cota, de quem Cícero deveria sentir-se próximo, mas de quem ele parece manter uma distância ao fim do diálogo, utiliza todo o arsenal de sua dialética para demonstrar que, a partir do momento em que se entra nesse processo de divinização, não há razão para parar e que, dessa forma, chegar-se-á a divinizar mesmo os objetos mais vulgares (Couissin: 1941, p. 43-57).

### 3. A FIDES NO DE OFFICIIS

Quando Cícero termina seu programa de reflexão tripartida sobre a filosofia, ele pode extrair as seguintes conclusões:

- a *fides* pode ser considerada como natural, mas essa origem não escapa às críticas dos céticos;
- supondo-se que ela seja natural, o que é preciso entender por “natureza”, e como fazê-la escapar da reconstrução de toda axiologia feita pelos epicuristas a partir da sensação e da *uoluptas*?

Acrescentamos que a guerra civil, última forma de ruína do liame social, exigia, ainda mais urgentemente, que se revisitasse e se reconstruísse um conceito que, na violência das lutas armadas desde a ditadura de César, poderia aparecer como definitivamente obsoleto. Do estado de espírito que poderia ser o seu diante de tais desastres, eu daria apenas um único exemplo, extraído de uma carta a Sulpício, de abril de 49 a.C., anterior, pois, à eclosão da guerra: *Res uides quo modo se habeat: orbem terrarum imperiis distributis ardere bello, urbem sine legibus, sine iudiciis, sine iure, sine fide relictam direptioni et incendiis* (Cic. *Fam.* IV 1, 2). Os ambiciosos dividiram o mundo, que entregaram ao fogo da guerra; a cidade está sem direito e sem *fides*. Cabe então ao filósofo, na falta de poder assumir um poder com o qual continuava sem dúvida a sonhar, cuidar de algum modo da reconstrução conceitual. Não é por acaso, pois, se, de maneira quase obsessiva, a *fides* está presente em cada página de um tratado a respeito do qual

convém lembrar que tem apenas a pretensão de ser uma ética de quem está em progresso, fundado na maior verossimilhança possível, ainda que mantenha ligações muito estreitas com a reflexão teleológica. O primeiro avanço que eu assinalaria é, desta vez, o lugar da *fides* na organização das virtudes encontrar-se claramente definido. Uma das contribuições de Panécio, em quem Cícero se inspira nos dois primeiros livros de seu tratado, foi reformular a classificação dividida em quatro partes das virtudes (Alesse: 1994). Se a *pístis* figurava entre elas, não temos meio de saber, já que o tratado de Panécio não chegou a nós. Aquilo que podemos dizer, entretanto, é que, desde o início de sua obra, Cícero procede a essa reestruturação, apresentando as seguintes virtudes fundamentais (Cic. *Off.* I 15):

- a relação com a verdade, a *perspicientia ueri sollertiaque*, que corresponde à *phrónesis*;

- a virtude social que substitui a justiça. Ela consiste na proteção da sociedade, na proporcionalidade da distribuição e no respeito aos acordos firmados (*aut in hominum societate tuenda tribuendoque suum cuique et rerum contractarum fide*);

- a coragem é redefinida pela grandeza da alma: *in animi excelsi atque inuicti magnitudine ac robore*;

- a *sophrosýne* transforma-se no *decorum*, definido como a medida, a temperança, a instauração de uma ordem tanto ética quanto estética: *in omnium, quae fiunt quaeque dicuntur ordine et modo, in quo inest modestia et temperantia*.

A *fides* não é mais uma virtude mais ou menos errante, variando ao gosto das enumerações ciceronianas. Ela aparece não somente como uma virtude canônica, mas como o fundamento mesmo da justiça. É o que se afirma no parágrafo 23 do livro I do *De officiis*: *Fundamentum autem est iustitiae fides, id est dictorum conuentorumque constantia et ueritas*. Contrariamente àquilo que afirmou A. Dyck em uma fórmula particularmente infeliz, não se trata, da parte de Cícero, de “*an ad hoc inuention*”, mas, bem ao contrário, do resultado de uma reflexão aprofundada (Dyck: 1996, p. 115). O fato de a mesma expressão ser utilizada no parágrafo 42, a propósito da distribuição proporcional, não induz a nenhuma contradição. Ela é, ao contrário, a confirmação de que a justiça foi apresentada como uma superestrutura que repousa sobre estes três pilares: a manutenção da sociedade, a resposta distributiva e o respeito aos engajamentos. A partir disso, irá formar-se uma contradição que parece estar no coração do tratado.

De fato, dando-se esse estatuto inicial à *fides*, Cícero reconhece que ela não corresponde a uma obrigação fixa, afirmando que “tudo isso muda com as

circunstâncias, mas o dever muda também e não é sempre idêntico”<sup>30</sup>. Face ao risco de um relativismo induzido por tal afirmação, importa então encontrar uma norma que permita afrontar eticamente a mudança: “Não é preciso, assim, manter as promessas que podem ser nocivas a quem foram feitas, e também, se essas promessas fazem mais mal a você do que trazem proveito a quem foram feitas, não é contrário ao dever preferir um maior proveito ao menor”.

O bom uso da *fides*, conciliando seu enraizamento natural com a percepção da variabilidade das circunstâncias, em nome de uma concepção ética rigorosa e em se precisando bem que a *fides* é a fidelidade aos sentimentos e não às palavras, reforça o aspecto de ética provisória reivindicado no início do tratado. Mas, por outro lado, onipresente, a figura de Régulo, largamente reivindicada por Cícero, vem contradizer essa plasticidade da *fides* no interior mesmo do quadro ético. Régulo é exatamente aquele que recusou esse tipo de solução probabilista. Se tomarmos a regra: “Não é preciso, assim, que se mantenham as promessas que podem ser úteis a quem as fez”, é óbvio que ela não pode servir de justificativa para sua atitude, que é, ao contrário, a do absoluto da *fides*, segundo o qual a promessa deve ser cumprida qualquer que seja a circunstância.

Essas duas posições parecem transferir ao interior mesmo do que é romano o debate que havia oposto, se acreditarmos em Cícero, Diógenes da Babilônia e Antípatro de Tarso – o primeiro, um partidário de uma ética da casuística, o segundo, alguém que professa uma espécie de imperativo categórico *avant la lettre* (Dyck: 1996, p. 556). No debate histórico-filosófico, Cícero escolheu indiscutivelmente Antípatro contra Diógenes, mas na economia de seu próprio livro ele concilia a exaltação da figura de Régulo, que se torna por si fundador da *fides* romana, e uma concepção, digamos, mais flexível dessas coisas. Há uma lógica para tudo isso? Parece-me ser este o caso, se aceitarmos situar-nos em uma temporalidade como a do estoicismo, também dita circular. Na carta 90, sobre os inícios da humanidade, Sêneca conta que, no começo, os homens eram sábios e felizes, mas de maneira não reflexiva, de modo a deixarem para aqueles que viriam depois deles o fardo de passar da virtude espontânea à verdadeira virtude, que passa pela reconstrução do eu depois da prova do real. A essa concepção geral, Cícero acrescenta algumas variações:

- na visão romana tradicional, a questão geral das origens não se colocava, contando somente a origem da cidade, como indica a fórmula *ab Urbe condita*. Lucrécio, o primeiro romano a pensar filosoficamente a respeito da origem da sociedade, quis desmitificá-la, reduzindo-a a um conjunto de fatores materiais. Já Cícero quis tornar ao mito das origens, investindo-o de preocupações pessoais, como aquela da relação entre a força da palavra e a exigência ética;

<sup>30</sup> Cic. *Off.* I 31: *Ea cum tempore commutantur, commutatur officium et non semper est idem.*

- Roma não é uma cidade como as outras, a seus olhos, mas uma espécie de povo eleito da imanência, já que sua legislação religiosa, ao menos, é identificada à lei natural (Cic. *Leg.* III 12). Nessas condições, os exemplos de Régulo e dos primeiros romanos que praticam uma *fides* sem falhas, longe de serem simples ilustrações, tornam-se fundamentais, na medida em que permitem escapar seja da dialética neo-acadêmica seja do pensamento do prazer. A perfeição é possível na virtude; a fidelidade de Régulo à palavra dada é um argumento concreto contra o qual os argumentos céticos e hedonistas vêm quebrar-se. A consciência da temporalidade circular e da especificidade de Roma torna-se, assim, o elemento que permite esquivar-se dos argumentos utilizados por uns e por outros. Ao mesmo tempo, o exemplo de Régulo não pode ser reproduzido reflexivamente a não ser pelo sábio. Mas, uma vez que a moral de Cícero no *De officiis* não é outra senão a de quem está em progresso, o *probabile* dessa *fides* repensada permite oferecer uma versão menos intransigente dela, salvaguardando o caráter não utópico da perfeição.

### CONCLUSÃO

A posição filosófica de Cícero apresenta um interesse particular, caso não se dê importância aos lugares comuns persistentemente desfavoráveis ao filósofo romano. Ele é a última testemunha ativa da fase aporética da Nova Academia, mas também o primeiro precursor do médio platonismo. Permanecendo fiel ao pensamento da *epoché*, ele faz um uso explícito dos textos menos aporéticos de Platão, por quem não disfarçou jamais uma imensa admiração. Todavia, ele se mantém sempre distante da religiosidade de matiz às vezes místico que faz parte das características do médio platonismo. É preciso reconhecer especialmente que, naquilo que concerne à *fides*, ele preservou, ao longo de uma vida que foi de fato longa, uma atitude marcada ora pela tradição ética romana, ora pelo naturalismo, mais particularmente pelo naturalismo estoico. Não há, em qualquer parte de seu pensamento sobre a *fides*, uma abertura direcionada a um diálogo pessoal com Deus, ou uma saída para a transcendência, o que teria preparado aquilo que não tardaria a chegar. Isso não significa, por isso, que seu papel tenha sido insignificante. Sua formalização retórica e filosófica da *fides* permitiu dar um conteúdo estruturado, aberto ao universal, a uma noção que era, antes de tudo, a marca de identidade de uma sociedade, o signo da superioridade ética que ela reivindicava. Se se deve reconhecer que a contribuição de Cícero a nosso conceito moderno de fé foi das mais modestas, o modo como ele transformou a noção romana de *fides* em conceito filosófico representa, não obstante, uma etapa importante da história do pensamento ocidental.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALESSE, F. *Panezio di Rodi e la tradizione stoica*. Napoli: 1994.
- COUISSIN, P. Le Stoïcisme de la Nouvelle Académie. *Revue d'histoire de la philosophie*. v. 3, p. 241-276, 1929.
- . Les sorites de Carnéade contre le polythéisme. *REG*. Paris, v. 54, p. 43-57, 1941.
- DYCK, A. R. *A Commentary on Cicero De officiis*. Ann Harbor: 1996.
- FERRARY, J.-L. Le discours de Philus (Cicéron, *De re publica*, III, 8-31) et la philosophie de Carnéade. *REL*. Paris, v. 55, p. 128-156, 1977.
- FREYBURGER, G. *Fides. Étude sémantique et religieuse depuis les origines jusqu'à l'époque augustéenne*. Paris: 1986.
- LÉVY, C. Lucrèce et Cicéron à propos du pouvoir de la parole. In : Balbo, A.; Bessone, F.; Malaspina, E. (ed.). *Tanti affetti in tal momento*. Alessandria: 2011. p. 511-524.
- . Le concept de *doxa* des Stoïciens à Philon d'Alexandrie, essai d'étude diachronique. In : Brunschwig, J. ; Nussbaum, M. C. (ed.). *Passions and Perceptions. Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*. Cambridge: 1993. p. 250-284.
- . *Cicero Academicus*. Roma: 1992.
- WISSE, J. *Ethos and Pathos from Aristotle to Cicero*. Amsterdam: 1989.

Tradução de  
Marcus Vinicius Benites  
Universidade do Estado de São Paulo