



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Educação e Humanidades
Instituto de Letras

Jorge Henrique Nunes Pinto

***Enkrateia e Parrhesía na epistolografia ciceroniana: uma análise
das cartas Ad Atticum, Ad Familiares e Ad Quintum Fratrem***

Rio de Janeiro

2018

Jorge Henrique Nunes Pinto

Enkrateia e Parrhesía na epistolografia ciceroniana: uma análise das cartas Ad Atticum, Ad Familiares e Ad Quintum Fratrem



Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Estudos de Literatura.

Orientador: Prof. Dr. Mario Bruno

Rio de Janeiro

2018

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/BIBLIOTECA CEH/B

C568 Pinto, Jorge Henrique Nunes.
Enkrateia e Parrhesía na epistolografia ciceroniana: uma análise das cartas Ad atticum, Ad familiares e Ad quintum fratrem / Jorge Henrique Nunes Pinto. - 2018.
161 f.: il.

Orientador: Mario Bruno.
Tese (doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Letras.

1. Cícero, Marco Túlio, 106-43 A.C. – Crítica e interpretação – Teses 2. Cartas latinas – História e crítica – Teses. 3. Literatura e filosofia – Teses. I. Bruno, Mário, 1959-. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Letras. III. Título.

CDU 871-95

Bibliotecária: Eliane de Almeida Prata. CRB7 4578/94

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Jorge Henrique Nunes Pinto

Enkrateia e Parrhesía na epistolografia ciceroniana: uma análise das cartas Ad Atticum, Ad Familiares e Ad Quintum Fratrem

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Letras, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Estudos de Literatura.

Aprovada em 24 de setembro de 2018.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Mario Bruno (Orientador)
Instituto de Letras - UERJ

Prof. Dr. Francisco de Assis Florêncio
Instituto de Letras - UERJ

Prof^a. Dra. Fernanda Lemos de Lima
Instituto de Letras - UERJ

Prof. Dr. Auterives Maciel Junior
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Leonardo Maia Bastos Machado
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro

2018

DEDICATÓRIA

A Ceres e Carlos, o melhor lado de mim, como sempre, dedico e devo tudo aquilo que faço de bom e de nem tão bom - os outros lados de mim.

A minha mãe, que vibrará mais pelo fim desta etapa que o próprio autor da tese.

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, pela paciência e compreensão ao longo do percurso.

Ao meu caro amigo e respeitado professor Francisco de Assis Florêncio e à minha muito querida professora Fernanda Lemos de Lima, pelo acompanhamento desde a minha alfabetização nas letras clássicas (ele no latim; ela no grego) até o fim desta etapa.

Aos membros da banca de qualificação e da banca de defesa, pelo debate.

Ao meu pai, meu procurador, que em minhas longas ausências tanto ou mais fez por mim do que eu mesmo em magistral persecução e atendimento à burocracia institucional, por vezes infinitamente mais desafiadora e embaraçada que a própria e simples produção de textos.

Para cumprir protocolo de exigência contratual, à FAPERJ, que financiou com longos atrasos esta pesquisa igualmente atrasada.

A todos os (poucos) que se dedicam à prática da parresía e da coragem da verdade num momento em que a verdade, conquanto não mais mate, ainda sufoca.

RESUMO

PINTO, Jorge Henrique Nunes. ***Enkrateia e Parrhesía na epistolografia ciceroniana***: uma análise das cartas Ad Atticum, Ad Familiares e Ad Quintum Fratrem. 2018. 161 f. Tese (Doutorado em Letras) - Instituto de Letras, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

Evidencia-se a necessidade de recair sobre o processo de construção de si contido nas Cartas de Cícero, objetivando de tal forma alcançar entendimentos acerca dos limites de Cícero-autor, Cícero-personagem e do Cícero idealizado pela própria natureza retórica e especialmente ornamentada de seu discurso. O interesse central da condução deste estudo consiste em promover uma análise sobre parte das cartas de Cícero sob a ótica dos entendimentos de Foucault acerca da parresía, buscando especialmente interrelacionar as cartas de forma que se coloquem como um exercício filosófico de autoelevação, autoanálise, busca de conhecimentos e engrandecimento. Coloca-se ainda como uma verdadeira prática de dizer a verdade e de buscar conselhos. Para o alcance de tais atribuições, recorrer-se-á metodologicamente à revisão bibliográfica para a promoção de um estudo exploratório e qualitativo, teórico e descritivo. Divide-se a presente tese em dois capítulos principais: o primeiro tratando das teorias foucaultianas e filosóficas em geral acerca da verdade e da parresía; o segundo tratando da literatura romana, do estilo ciceroniano e da análise das cartas.

Palavras-chave: Cícero. Cartas. Foucault. Parresía. Autoelevação.

ABSTRACT

PINTO, Jorge Henrique Nunes. **Enkrateia and Parrhesia in Ciceronian epistolography**: an analysis of the letters Ad Atticum, Ad Familiares and Ad Quintum Fratrem. 2018. 161 f. Tese (Doutorado em Letras) - Instituto de Letras, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

It is evident the need to fall back on the process of self-construction contained in Ciceronian letters, in order to reach an understanding about the limits of Cicero-author, Cicero-character and Cicero idealized by the very rhetorical and especially ornamented nature of his speech. The central interest of this study is to promote an analysis of part of the letters considering the perspective of Foucault's understandings about parrhesia, particularly seeking to unify the letters in such a way that they become a philosophical exercise of self-effacement, self-analysis, search for knowledge and still stand as a true practice of telling the truth and seeking advice. To reach such intentions, a bibliographic review will be used methodologically to promote an exploratory, theoretical, descriptive and qualitative study. The present thesis is organized in two main chapters: the first one about Foucaultian theories and thoughts on truth and parrhesia; the second one on roman literature and Ciceronian style and finally an analysis of the letters.

Keywords: Cicero. Letters. Foucault. Parrhesia. Autoelevation.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	9
1	OBJETIVOS	10
1.1	Geral	10
1.2	Específicos	10
1.3	Metodologia	10
1.4	Justificativa	12
2	MARCO TEÓRICO	16
2.1	Verdade	16
2.2	Parresía e a coragem da verdade	24
2.2.1	<u>Conceito de Parresía e Parresía Política</u>	25
2.2.2	<u>Parresía judiciária, moral e socrática</u>	36
2.2.3	<u>Análise do Laques e da parresía socrática</u>	40
2.2.4	<u>Parresía filosófica</u>	52
2.3	Prática epistolar	57
2.3.1	<u>Prática epistolar como exercício de parresía</u>	66
3	CÍCERO: APONTAMENTOS BIOBIBLIOGRÁFICOS E SEU LUGAR NA LATINIDADE	73
4	ANÁLISE E TRADUÇÃO DE TRECHOS DAS CARTAS DE CÍCERO	97
4.1	Contexto	97
4.2	Proposta de análise e tradução das cartas	105
4.2.1	<u>Ad Quintum Fratrem</u>	110
4.2.1.1	Parresía filosófica: <i>psykhé</i>	110
4.2.1.2	Parresía filosófica: <i>bios</i>	115

4.2.2	<u>Ad Atticum</u>	116
4.2.2.1	Parresía filosófica: <i>psykhé</i>	117
4.2.2.2	Parresía filosófica: <i>bios</i>	123
4.2.2.3	Parresía judiciária	124
4.2.3	<u>Ad Familiares</u>	132
4.2.3.1	Parresía filosófica: <i>psykhé</i>	132
4.2.3.2	Parresía filosófica: <i>bios</i>	138
4.2.3.3	Parresía judiciária	141
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	150
	REFERÊNCIAS	155

INTRODUÇÃO

O objetivo desta tese é promover um estudo da construção ética e da expressão da identidade na obra epistolar de Cícero, político e filósofo da Roma republicana. As *Epistulae ad Quintum fratrem* (presumidamente 59-54 a.C.) são cartas escritas para seu irmão, Quinto, durante e após o seu exílio, tratando-se de um documento de grande relevância para o entendimento interpretativo de seu pensamento filosófico.

Sabendo-se que os desdobramentos exegéticos do gênero epistolar transcendem a mera funcionalidade comunicativa direta entre as partes (destinatário e remetente), vislumbra-se a possibilidade de empreender uma leitura sob ótica pós-moderna do texto clássico ciceroniano.

Entre inúmeras outras contribuições à filosofia, à política e à história, Michel Foucault debruçou-se também sobre o gênero epistolar na antiguidade greco-romana e sua relação com a evolução interna do sujeito. Desenvolvendo um trabalho teórico particularmente focado em Sêneca, entendemos como pertinente a atribuição dos mesmos preceitos teóricos à leitura de outras cartas (estas um pouco mais distantes temporalmente, pois Cícero viveu na era republicana, e Sêneca, no período imperial), para que seja possível realizar, assim, uma leitura foucaultiana das cartas de Cícero.

Importante o dimensionamento de que na Antiguidade Greco-romana, o “eu”, segundo determina Foucault (1992), aportava-se enquanto a forma existente para estabelecer a “escrita de si” proporcionando contribuições, especificamente, frente a formação individual, dimensionando-se no que diz respeito ao cuidar-se de si, e, assim, no que se refere ao treinamento de si em meio ao andamento do exercício da escrita, de modo geral, desempenhou um papel caracteristicamente fundamental.

Releva-se ainda que uma característica essencialmente marcante e própria deste período foi a prática de escrita das cartas, onde a capacidade do “eu” epistolar (quem escreve) se tornava presente e/ou ausente para o seu interlocutor (quem lê), impulsionando e caracterizando um movimento racionalizado, recortado e interessado (VERONEZ, 2015).

1 OBJETIVOS

1.1 Geral

Analisar parte das cartas de Cícero sob a ótica dos entendimentos de Foucault acerca da parresía, buscando especialmente interrelacionar as cartas de forma que se possa entender como um exercício filosófico de autoelevação, autoanálise, busca de conhecimentos, engrandecimento, colocando-se ainda como uma verdadeira prática de dizer a verdade e de buscar conselhos.

1.2 Específicos

- Desenvolver referencial teórico sobre Foucault acerca dos pressupostos da parresía e, também, do dizer a verdade e da prática epistolar como um exercício filosófico;
- Realizar um apanhado teórico geral sobre Cícero, destacando sua vida e obra, estilo, gêneros literários, tratados políticos, filosóficos etc.; a literatura romana pré-império: características, estilo; contexto histórico geral da Roma (cesariana), dentre outras especificidades;
- Conduzir a análise de algumas das cartas de Cícero partindo do viés obtido através do trabalho de Foucault.

1.3 Metodologia

Devido à natureza da proposta que ora se apresenta, recorrer-se-á metodologicamente à revisão bibliográfica para a promoção de um estudo

exploratório e qualitativo fundamentado em artigos científicos e demais produções científico-acadêmicas que se mostrem úteis e pertinentes à pesquisa em tela.

A respeito da pesquisa de cunho exploratório, Gil (2007) determina que este tipo específico de pesquisa possui como objetivo central o sentido de proporcionar ao investigador/pesquisador uma maior familiaridade para com o problema ou o objetivo geral do estudo, intencionado, necessariamente, torná-lo mais explícito ou auxiliar em meio ao processo de construção de novas hipóteses.

Seguindo as determinações de Goldenberg (1997), há o entendimento de que a pesquisa qualitativa não objetiva preocupações para com a representatividade numérica, mas, na verdade, volta-se ao aprofundamento da compreensão de determinado grupo social, organização, fato clínico, epidemiológico, etc.

Por outro lado, partindo das determinações evidenciadas por Minayo (2001), há o entendimento de que a pesquisa qualitativa responde a questões muito particulares, preocupando-se, especificamente nas ciências sociais, com um nível de realidade que não pode ser quantificado. Ou seja, a pesquisa qualitativa:

(...) trabalha com o universo de significados, motivos, aspirações, crenças, valores e atitudes, o que corresponde a um espaço mais profundo das relações, dos processos e dos fenômenos que não podem ser reduzidos à operacionalização de variáveis (MINAYO, 2001, p. 22).

A respeito do procedimento metodológico utilizado para viabilizar a composição e estruturação desta pesquisa, onde foi utilizada a revisão bibliográfica. Destaca-se, em conformidade com Santos (1999), que esta se comporta como o processo de busca, seguido de análise e descrição de um conjunto de conhecimentos consagrados na literatura científica que são retomados em meio à procura de respostas a uma pergunta específica.

A pesquisa aqui desenvolvida também segue a abordagem dedutiva, mais especificamente, acredita nos pressupostos do método científico dedutivo que, tal como ressaltam os autores Gerhardt e Silveira (2009), foi apresentado por René Descartes (1596-1650) e parte, essencialmente, da matemática e de suas regras de evidência, análise, síntese e enumeração; ademais, uma das características mais prementes deste método é que com ele parte-se de acepções gerais para chegar a um conhecimento particular e profundamente mais refinado.

Ademais, a condução desta pesquisa consiste basicamente de três passos:

- 1) levantamento bibliográfico teórico-crítico para posterior revisão, subdividido em obras específicas sobre a cultura e a literatura latinas e obras de teoria literária e filosóficas;
- 2) seleção das edições das obras de Cícero componentes do *corpus* tanto traduzidas para o português ou outra língua moderna quanto nos originais em latim;
- 3) resumo, análise e comparação das obras propostas como *corpus*, conforme a natureza de pesquisa que já se explicou anteriormente, tendo como ponto de partida a leitura paralela das obras crítico-teóricas, interrelacionando-as e propondo novas interpretações.

1.4 Justificativa

Devido ao grande vão que academicamente separa as Letras Clássicas dos avanços em teoria da literatura, filosofia e outras áreas afins do conhecimento, especialmente no Brasil, nosso projeto de doutorado busca inserir-se como um dos possíveis caminhos para transpor esta barreira, uma vez que seu objeto é um *corpus* de literatura antiga, mas não com uma fundamentação teórica do que aqui chamamos de tradição crítica desta literatura¹.

Assim é que nossa proposta não se coaduna a nenhum programa de pós-graduação em Letras Clássicas existente no Brasil, pelo viés teórico adotado, parecendo-nos estar mais adequado a um programa que tenha em consideração os autores, propostas e diretrizes como foram dispostos.

A comparação entre literaturas, justificando a opção pela habilitação do Doutorado em Literatura Comparada, se dá no plano mais evidente da questão: mais de uma obra compõe nosso *corpus*, todas do mesmo autor, compondo o grupo

1 Por exemplo, os trabalhos de Paratore (*op. cit.*), Grimal (1988), Dimsdale (*op. cit.*), Mackail (*op. cit.*), que, embora nos sirvam como ponto de partida panorâmico, têm a tendência de partir do pressuposto da verdade por trás das obras da Antiguidade, conforme já discutimos.

de cartas de Cícero, escritas e publicadas em diferentes momentos, com destinatários e intencionalidades diferentes.

Aliado a este ponto, e não menos importante, está o fato de que no próprio cruzamento das leituras de Foucault, que empreenderemos como base teórica para o estudo interpretativo das cartas de Cícero, reside também uma forma de comparação de literaturas, tendo em vista que já não se restringe mais a conceituação de literatura ao plano ficcional, podendo estender-se inclusive a obras filosóficas.

Ademais, julgamos residir a importância de nosso projeto em dois pontos principais:

i) aspecto literário: desconhecemos a existência, no Brasil, de trabalhos que vinculem a obra de Cícero às leituras filosóficas contemporâneas como proposto, tendo em vista a produção de uma nova ótica de análise à obra e ao conjunto das obras.

Esta relação entre filosofia e literatura antiga, quando estudada com mais atenção, é, por um viés de discussão, conceituação e relações entre os gêneros² ou, na melhor das hipóteses, da questão da representação do *ethos*³, que se caracterizaria mais honestamente como estudo descritivo com um pano de fundo filosófico do que propriamente filosófico em si mesmo.

Promoveremos, a seguir, uma série de categorizações em que pensamos que se inclui a imensa maioria dos estudos clássicos realizados no Brasil e, em parte, em outros países⁴. De modo geral, focam numa das seguintes:

a) tradução inédita para o vernáculo⁵,

2 Cf. p.ex., Paulo Martins (2009a).

3 Cf., p.ex., as pesquisas já mencionadas pelo programa de pós-graduação da USP em Letras Clássicas.

4 Faremos acompanhar as categorias de exemplos com um trabalho de pós-graduação ou artigo. A razão pela qual faremos a indicação bibliográfica completa na nota de rodapé é porque o trabalho mencionado não se insere na nossa bibliografia específica para o projeto, sendo apenas referido para exemplificação. Todas as dissertações e teses mencionadas estão disponíveis nos bancos de dados online da UFRJ (<http://www.letas.ufrj.br/pgclassicas/teses.php>) e da USP (<http://www.teses.usp.br>).

5 Cf., p. ex., Ribeiro, M. *Epigramas de Henrique Caiado: estudo e tradução dos livros I e II*. Tese de Doutorado em Letras – USP, 2011.

b) tradução comentada de obra já traduzida⁶,

c) estudo estilístico de obra, a partir do original, acompanhado de tradução completa ou fragmentada;

d) estudo gramatical de um determinado aspecto recorrente em uma certa obra ou autor⁷;

e) estudo comparativo entre obras com vistas à discussão dos aspectos de *imitatio*, *aemulatio* ou *contaminatio*, e portanto sendo um estudo essencialmente enquadrado em uma perspectiva arcaica sem nenhuma necessidade de recorrer o pesquisador às contribuições da modernidade⁸;

f) estudo de um determinado aspecto literário da obra, em comparação ou não com outras obras ou autores⁹;

g) estudo da herança cultural de dada obra ou autor pela modernidade, geralmente de caráter descritivo e sem vinculação a uma linha filosófica determinada¹⁰.

Nosso intento não se limita a nenhuma destas categorizações, muito embora não estejamos, com isto, pretendendo excluir nenhum dos inestimáveis benefícios que esses estudos e correntes possam nos vir a trazer. O que pretendemos, entretanto, é simultaneamente englobar e transcender estas categorias, quando couber, promovendo uma leitura que, é claro, terá que considerar aspectos relativos à tradução¹¹, à estilística, aos aspectos emulativos e imitativos, aos aspectos temáticos principais sobre os quais, necessária e eventualmente, teremos de nos

6 Cf., p. ex., Gonçalves, M. *Odisseia, 7: tradução e comentários*. Dissertação de Mestrado em Letras Clássicas, UFRJ, 2010.

7 Cf., como exemplo às categorias iii e iv, Botelho, J. *O comportamento estilístico-sintático das formas verbo-nominais em odes horácianas*. Dissertação de Mestrado em Letras – UFRJ, 2007.

8 Cf., p.ex., Gahan, J., "Imitatio and aemulatio in Seneca's Phaedra". In: *Societe d'Etudes Latines de Bruxelles*, T. 46, fasc. 2 (avril-juin 1987), p. 380-7. Disponível em: www.jstor.org. Acesso em: 21/3/2013.

9 Cf., p.ex., Faria, G. *Imagens de Afrodite: variações sobre a deusa na mélica grega arcaica*. Tese de Doutorado em Letras Clássicas, USP, 2008.

10 Cf., p.ex., Lima, R. *A presença clássica na poesia neolatina do humanista português Antônio de Gouveia*. Tese de Doutorado em Letras Clássicas, USP, 2007.

11 Para as *Tusculanae Disputationes*, obra que não conta com tradução completa para o vernáculo, utilizaremos nossa própria tradução, que está em processo de elaboração como monografia de conclusão de curso de pós-graduação *lato sensu* em língua latina na UERJ, com previsão de conclusão para fevereiro de 2014.

debruçar, mas que também terá que transcendê-las de alguma forma, promovendo uma leitura aplicada dos conceitos que já foram delineados com vistas a obter um novo viés interpretativo para nosso estudo comparado.

ii) Aspecto filosófico: a segunda possibilidade de interesse de nosso trabalho será, seguindo os passos de Foucault, como já foi comentado, promover uma contribuição ao estudo filosófico que tenha como ponto de partida a literatura latina e, por conseguinte, a grega, *corpora* que não raro ficam em segundo plano dadas as estimulantes novas produções que as eras seguintes nos legaram.

Estes dois aspectos são, em verdade, um só, porém, quando enfatizamos o estudo filosófico, temos evidenciado o aspecto diferenciado de trabalharmos com exemplos de literatura antigos, e, quando enfatizamos o estudo literário antigo, o que se evidencia é a utilização de fundamentação teórica de filosofia contemporânea.

2 MARCO TEÓRICO

2.1 Verdade

Inicialmente, é imprescindível partir do pressuposto de que nosso projeto se baseia em algumas noções filosóficas fundamentais, como verdade, sujeito e identidade. Para tais matérias, vastíssima é a bibliografia disponível, sendo que destacaremos, em nossa fundamentação teórica, não apenas aqueles autores cujas obras apoiam-se de maneira evidente sobre os assuntos dispostos, mas também outros, como Paul Veyne (1982) que, muito embora se dedique à filosofia da história, se coaduna a nossos intentos de modo singularmente fundamental.

Mormente no segundo e terceiro capítulos deste livro, em que os próprios títulos das seções revelam a razão de nos serem tão caras às pesquisas, encontramos algumas noções que nortearão nossos trabalhos: a natureza lacunar e não-factual da história, sua incoerência e a impossibilidade de dimensionar um fato de modo absoluto.

Neste sentido, trazemos uma citação fundamental do autor que, à parte ao fato de o exemplo convenientemente ater-se ao período histórico-literário do qual tratamos, nos interessa independentemente deste fato: “um livro de história não é, na realidade, o que aparenta ser, assim, ele não trata do Império Romano, mas daquilo que ainda podemos saber sobre esse império” (VEYNE, *op. cit.*, p. 18).

A organização dos registros históricos obtidos segue uma fórmula que, pouco mais adiante o autor revela, lhe parece ser facilmente apreendida: “o número de páginas concedidas pelo autor aos diferentes momentos e aos diversos aspectos do passado é uma média entre a importância que estes aspectos têm a seus olhos e a abundância da documentação” (VEYNE, *op. cit.*, p. 18).

Deste modo, acrescentamos a estas considerações algumas noções fundamentais acerca da sociedade greco-romana: partindo-se do princípio de que, a rigor, não havia diferenciação metódica entre história e literatura, não apenas as disposições factuais dos tratados historiográficos da época devem ser relativizados

(com maior ênfase do que os produzidos até a atualidade), como a fórmula de Veyne deve ser, na medida do possível, utilizada para entender as motivações que levaram o autor a descrever dada situação de dada maneira. Assim, o entrecruzamento entre Verdade, Literatura e Ficção torna, em última análise, a busca pelo Absoluto utópica.

Cícero, como já dissemos, dedicou-se a diversas naturezas textuais, excetuando-se a poesia e a historiografia. Apesar disto, a questão da Verdade é deveras importante em seu texto devido ao fato de, indiretamente, ligar-se não apenas à verdade de si mesmo (como na poesia) ou à verdade de um dado contexto reproduzido por um autor em seu trabalho (como em qualquer texto ficcional), mas à verdade histórica por trás do narrado, uma vez que, embora não se configure como historiografia, parte de sua obra se liga diretamente aos fatos históricos, muitos dos quais inclusive foram trabalhados por historiadores em suas obras.

O mais tradicional exemplo prático desta assertiva reside na questão de Catilina: temos os discursos ciceronianos aliados ao trabalho historiográfico *De Coniuratione Catilinae*, do contemporâneo de Cícero, Salústio¹²; sobre o período imperial, temos toda a gama de poetas e prosadores da era de ouro da literatura latina trabalhando em aparente obediência servil ao grande patrono das artes, o imperador Augusto, aliada ao testemunho menos deferente de historiadores posteriores como Suetônio e Tácito, até mesmo de um mais precoce, por ainda ser imperial, de fôlego – Tito Lívio).

12 Acerca da relação entre Salústio e Cícero, Broughton (1936, p. 34) resume assim a tradição histórica do início do século XX, fundamentada no aparente desprestígio e ausência de reverberação dos trabalhos de Cícero nos posteriores de Salústio, problematizando-a: “As recently as 1925 it could safely be said that the interpretation of the *Catilinae* of Sallust built up by John, Wirz and Schwarz was still the dominant one (...) Schwarz and his followers, among whom Funaioli deserves special mention, held that Sallust, as a former member of the popular party, follower of Caesar and enemy of Cicero, wrote his *Catiline* in answer to Cicero’s posthumous *De Consiliis Suis* with the deliberate intention of belittling Cicero and whitewashing Caesar”. A seguir (*ibidem*, p.35), o autor enumera algumas das novas tendências críticas incompatíveis com a visão anterior e que causam cisão, inclusive, entre os seus novos partidários especialistas da época: Baehrens afirmou que Salústio não tinha más intenções particulares contra Cícero, porém ainda estava acobertando César; Werner Schur, por outro lado, admitia que Salústio em nada estava influenciado por seu partidarismo político à época da escrita da obra, portanto, nem sendo injusto com Cícero nem super-protegendo César; o próprio Broughton assume, então, sua posição a respeito, trazendo à luz uma advertência feita por Salústio em outra obra (A guerra de Jugurta), que ele, aparentemente, toma como ponto de partida para analisar a Conjuração de Catilina: “With the extreme view that he was completely objective I cannot agree – Sallust himself warns us that the Jugurthine War was written from a partizan point of view – but the general tendency of recent studies seems to me right and salutary.”

Assim é que muito nos interessa a visão de Cícero acerca de seus contemporâneos de grande renome como César, Marco Antônio e todos aqueles que por ele foram elogiados, defendidos ou vituperados em suas correspondências, ou ainda aqueles a quem se fez referência, às vezes como personagens. Estas figuras, em todas as redes situacionais de que tomam parte, na esteira de Veyne, não mais se podem definir com perfeição como agentes do real, ou como personagens.

Há a observação de que todos os tipos de escritas de si existentes, sejam elas promovidas por intermédio da utilização de cartas, discursos memorialísticos, diários etc., sempre tiveram autores e leitores específicos e, assim, embora tais práticas já não sejam pressupostos tão recentes e atuais, poucos estudiosos acadêmicos tiveram a iniciativa de tratar essas escritas enquanto objetos sistemáticos, passíveis do desenvolvimento de estudos e teses (VERONEZ, 2015).

Porém, é ainda de importância destacar e evidenciar o dizer da professora Walnice Nogueira Galvão em conjunto com Nádia Batella Gotilb (2000), que destacam, por exemplo que “propõe-se a analisar a escrita epistolar [...] particularmente sob o olhar literário” (GALVÃO, GOTILB, 2000, p. 5).

Ademais, em conformidade com as acepções desenvolvidas por Foucault (1992), estabelece-se o entendimento de que foi entre os séculos I e II d.C. que as escritas de si passaram a se apresentar de duas formas especialmente relevantes e específicas, a saber: os hypomnêmata e a correspondência.

A respeito da primeira tipologia, entende-se que se impunham enquanto espécies de cadernetas individuais nas quais eram anotadas citações, reflexões e pensamentos ouvidos por outros, ou lidos em determinado lugar, como é o caso da utilização de livros ou ainda de ditados orais e locais, seguindo as evidências destacadas por Klinger (2007).

Por outro lado, importa destacar sobre o pressuposto da correspondência que:

A correspondência, por sua vez, possui um caráter específico e típico de escrita de si, percebido ao longo de sua construção histórica, pois consegue operar com uma reflexão pessoal destinando-a ao outro. Quer dizer, há um remetente e um destinatário estabelecidos que, no momento próprio da

ação de cada um, seja na escrita e/ou leitura da missiva, estarão lendo e escrevendo, numa espécie de treino autorreflexivo, de e sobre si (VERONEZ, 2015, p. 202).

E assim, apesar de possuir alguns pontos em comum, observa-se que a correspondência não deve e nem deve ser encarada como sendo um novo prolongamento da prática dos hypomnemata, pois a primeira seria algo mais do que “um adestramento de si próprio pela escrita, por intermédio dos conselhos e opiniões que se dão ao outro: ela constitui também uma certa maneira de cada um se manifestar a si próprio e aos outros” (FOUCAULT, 1992, p. 149).

Ainda difundindo entendimentos específicos sobre a correspondência, é de importância evidenciar o pressuposto de que:

A reciprocidade que a correspondência estabelece não se restringe ao simples conselho ou ajuda; é ela a do olhar e do exame. A carta que, na sua qualidade de exercício, labora no sentido da subjetivação do discurso verdadeiro, da sua assimilação e da sua elaboração como ‘bem próprio’, constitui também e ao mesmo tempo uma objetivação da alma (FOUCAULT, 1992, p. 151).

Tal essência teórica já seria referida novamente por Veyne em outro momento (1987, p. 74) quanto caracteriza a poesia latina elegíaca como “pseudo-autobiográfica”, justificável justamente pelo caráter intencionalmente “verdadeiro” ou “verossímil” a partir do qual tais poesias eram construídas. A intencionalidade discursiva (o papel dos receptores) por trás da confecção demonstra claramente que, embora possível, não é necessariamente correspondente à verdade tudo o que era descrito numa literatura feita para parecer verdadeira.

Esta aproximação também podemos trazer aos trabalhos ciceronianos, especialmente baseados na expectativa de como as mudanças históricas da vida do autor atuavam em seus textos. Como exemplo, citamos suas cartas, que são o objeto de análise desta tese, pois já apresentam inúmeras distinções críticas de percepção em relação a personagens: Cícero revela, por exemplo, sentir-se traído, esquecido, entre outros afetos que envolvem necessariamente uma alteração de perspectiva em relação a personagens que, em outros trabalhos, são analisados de maneira distinta.

Nem sempre há, contudo, dado histórico factual que nos permita crer veementemente que estas figuras gozavam de correspondente relação, no real, àquela conforme foi codificada para a posteridade por Cícero.

É neste sentido que retomamos o conceito de *ethos*, fundamental para o estudo de qualquer obra da Antiguidade. Numa das mais recentes publicações das letras clássicas a respeito, com a orientação do *corpus* literário consoante à nossa, temos que:

Destarte, o $\sigma\kappa\eta\sigma$ definitivamente deve ser entendido como um instrumento, um recurso poético e retórico que propicia ao construtor de um texto maior fidelidade mimética que engendra consequentemente efeito muito próximo de uma realidade de casos sempre prevista e programática. Assim, faz parte do processo compositivo e, ao mesmo tempo, determina a perspicácia do efeito, uma das *uirtutes elocutionis*. (MARTINS, 2009a, p. 46-47).

As atuais abordagens da crítica e da teoria literárias analisam os personagens e suas evoluções ao longo da narrativa de maneira metodologicamente fragmentada, admitindo a existência de um sujeito real, que seria aquele que existe no plano da realidade e que é irrepresentável em si mesmo, uma vez que todas as suas nuances e particularidades de ser não são passíveis de classificação absoluta, e de um sujeito-personagem, este representável como um recorte do seu ser-maior, aquele que é uma representação de uma espécie de fragmento do que seria o sujeito real, que não pode ser interpretado como uma representação fiel deste, mas como um simulacro que, apesar de elucidativo, pode ser enganoso.

Assim, o *ethos* assume um caráter quase de separação com relação ao seu originário, havendo muitas pesquisas atuais em pós-graduação que se baseiam, conforme seus próprios títulos revelam, unicamente neste sujeito ético¹³. Esta corrente aceita, indiretamente, a inviabilidade de se descrever o sujeito como ele é realmente, pois foram dadas as óbvias distâncias espaço-temporais e vê-se assim a impossibilidade da reconstrução biográfica perfeita de um sujeito.

13 Cf. sinopses e artigos oriundos das pesquisas do programa de pós-graduação em Letras Clássicas da USP, retratando as construções dos *ethe* de diversos personagens históricos em obras literárias que não devem ser assumidas como seguindo a metodologia científica que atualmente guia nossos preceitos básicos para se escrever um tratado de História, Geografia ou qualquer outra área do conhecimento: temos, por exemplo, estudos em sua maioria descritivos sobre os *ethe* de personagens como Lúvia Drusila, Júlia Augusta ou, entre os mais famosos, Aníbal, como foi distintamente tratado por Cornélio Nepos e Tito Lívio.

Citamos como um dos teóricos desta corrente Oswald Ducrot (1984), que estabelece o par opostivo “sujeito enunciado” e “sujeito empírico”; aquele, representante do *ethos*, se relaciona mais ao locutor, ao personagem que está falando, do que ao sujeito real. Desta forma, não apenas há uma construção fictícia e em paralelo à vida real, mas uma conjunção de fatores externos à vida ali representada, como, por exemplo, as intenções daquele discurso, o contexto, a situação política em que ele foi proferido ou produzido etc.

Esta posição é retomada por Maingueneau (2005), quando traz o caráter sócio-discursivo da representação ética, pois o leitor/espectador, ao ser exposto à construção de um determinado *ethos*, está em verdade diante de uma intersecção representativa entre o sujeito originário e real, o sujeito que está escrevendo (que pode ou não ser o mesmo que está sendo objeto de representação) e toda a rede situacional em que aquele texto está política, cultural e socialmente inserido.

Entretanto, nossa proposta irá algo além desta simples distinção entre ficção e realidade aplicada aos sujeitos atores destes dois planos. O conceito de *ethos* pode ainda ser explorado sob a ótica foucaultiana com a idéia de função etopoiética do discurso, que consiste na “ação e efeito do *ethos*, a maneira de ser ou o modo de existência de um indivíduo. *Ethopoios* significa qualidade de transformar o modo de ser de um indivíduo, de transformar seu *ethos*”.

Vinculado à *enkratéia*, o domínio de si, base de todas as virtudes, podemos ler as produções da Antiguidade sob a ótica da dicotomia vício/virtude, que assume um caráter vário de acordo com a natureza da matéria abordada, a intencionalidade do texto e o contexto, entendendo, assim, a produção literária epistolar como simultaneamente representação de arte, de verdade aparente e de exercício filosófico.

Deleuze, através de Nietzsche, contribui para a compreensão da verdade:

Eu quero a verdade significa não quero enganar, e “não quero enganar compreende, como caso particular, não quero enganar a mim mesmo”. Se alguém quer a verdade, não é em nome do que o mundo é, mas em nome do que o mundo não é. Está claro que “a vida visa a desviar, a enganar, a dissimular, a ofuscar, a cegar”. Mas aquele que quer o verdadeiro quer integralmente depreciar esse elevado poder do falso: ele faz da vida um “erro”, faz desse mundo uma “aparência” (DELEUZE, 1976, p. 45).

Mais adiante explicita que “A verdade como conceito é totalmente indeterminada. Tudo depende do valor e do sentido do que pensamos. Temos sempre as verdades que merecemos em função do sentido daquilo que concebemos, do valor daquilo em que acreditamos” (DELEUZE, 1976, p. 49)

Os aspectos principais da discussão de Foucault de 'verdade' no contexto da parresía podem ser vistos se observarmos brevemente os contextos pragmáticos que guiam as referências à 'verdade' em sua obra. Parece que sua abordagem da parresía é governada por imperativos diferentes daqueles que governam os outros três principais contextos em que a verdade é discutida em seu trabalho.

Os contextos menos frequentes de referência são aqueles em que menciona as ciências físicas e biológicas. Aqui, embora haja uma concessão à concepção reguladora de verdade (especialmente no contexto de referências às ciências naturais), ela é qualificada e estruturada por uma abordagem historicista do conhecimento.

Há uma distinção importante a ser feita entre o exame de Foucault dos procedimentos de aceitação sobre qual conhecimento conta como verdade (onde conhecimento é considerado em relação ao binômio 'verdadeiro/falso') e a concepção normativa de uma verdade científica. Para nossos objetivos, a importância dessa distinção é que o interesse de Foucault nas condições da aceitação da verdade molda sua consideração de alegações da verdade como conteúdos específicos.

Além disso, esses conteúdos são verdades de um tipo específico, ou seja, exercem autoridade para a definição de campos científicos em relação a suas alegações da verdade: “é interessante e importante analisar, no que elas podem ter de específico, as estruturas próprias dos diferentes discursos que se propõem e são recebidos como verdadeiros”, conforme explicam o filósofo no livro “A coragem da verdade” (2014, p.4)

Os próximos dois contextos importantes podem ser considerados juntos. Como se pode ver n'A História da Sexualidade, ele explicitamente rejeita uma relação excludente entre verdade e poder:

[...] não os comportamentos, nem as idéias, não as sociedades, nem suas “ideologias”, mas as problematizações através das quais o ser se dá como podendo e devendo ser pensado, e as práticas a partir das quais essas problematizações se formam (FOUCAULT, 1984, p. 15).

Foucault identifica em sua abordagem o papel do corpo como um campo investido de relações de Poder, um materialismo com caráter duplo: ele abre o prospecto para uma nova análise de política que é capaz de contestar temas utópicos e antropológicos calcificados em teoria marxista e pós-marxista; isto porque fornece uma teoria alternativa de modernidade como a instituição e o aperfeiçoamento das disciplinas.

Há dois aspectos envolvidos na concepção da verdade desenvolvidos neste período, o que pode ser expresso a partir de dois ângulos diferentes do sujeito: em “Vigiar e Punir”, Foucault examina as maneiras em que os seres humanos são considerados objetos de conhecimento e cálculo; este ângulo é suplementado e também alterado em “A vontade de saber”, no qual Foucault examina como nos determinamos sujeitos e consideramos a expressão da verdade de nossa experiência como emancipatória.

Como sugerido acima, os fundamentos para esta investigação da verdade são especificamente ligados à investigação genealógica de práticas específicas que tomam forma na era moderna. Apesar do escopo da interrogação do valor anexado à verdade ser consideravelmente mais amplo que este, o importante é que, nesses trabalhos, 1) a verdade é conectada a um registro de conteúdos específicos à prática, 2) essas práticas são estimuladas por seu postulado de uma profundidade interior.

Embora o benefício do enunciador discutido em “A vontade de saber” seja originado da ideia de que falar contrariamente à repressão sexual é um ato de desafio, Foucault enfatiza que a ‘verdade’ falada é quimérica; o discurso constante é encorajado porque o ‘segredo’ a ser dito é construído como um produto de profundidade insondável do aparato da sexualidade. Falar a verdade neste contexto é falar uma verdade normalizante.

Similarmente, a verdade da alma no discurso da reforma prisional no âmbito do Direito Penal é uma construção que estimula a invenção de disciplinas capazes de moldar e governar o corpo através do expediente de intermediação “fictícia” da

alma. Em ambos os casos, essas ficções de profundidade possuem uma série produtiva de efeitos, que Foucault considera em termos de gerações de caminhos particulares de restrições que limitam os campos de experiência possível.

É neste contexto que chegamos à *Coragem da Verdade*, em que Foucault passa a buscar uma investigação filosófica pautada na antiguidade greco-romana. É verdade que este empreendimento já vinha sendo realizado antes, mas não foi esgotado na *Hermenêutica do Sujeito*.

Tanto a “*Coragem da Verdade*” quanto o “*Governo de si e dos outros*” são permeados com conceitos que dizem respeito às ações em geral, e mais especificamente à ação do filósofo. Trazendo análises inovadoras e originais, no que diz respeito à história das ideias, estendem seu interesse ao atual estado de coisas na sociedade pós-moderna.

A *parresía* é um tópico central em ambos os livros, consistindo numa técnica de dizer toda a verdade, exercitando a franqueza do discurso e trazendo inclusive perigo à vida do enunciador. No *Governo de Si e dos Outros*, o filósofo trabalha com a *parresía* no contexto das posições da identidade – o eu e o outro –, fomentando o retorno às fontes clássicas, entre as quais podemos citar Sócrates, Eurípides e Platão.

2.2 Parresía e a coragem da verdade

Buscar-se-á nesta seção estabelecer comentários interpretativos ao curso ministrado no Collège de France (1982-1983), publicado como “*Coragem da Verdade*”. Este compreende em sua estrutura o conteúdo e o esclarecimento trazido pelas aulas dadas por Foucault na referida instituição, onde lecionou por mais de uma década. O objetivo é compreender a temática da *parresía* (que pode ser resumidamente entendida como liberdade oratória) e da coragem de dizer a verdade.

2.2.1 Conceito de Parresía e Parresía Política

Foucault dedica em 1983 cinco discursos à exploração das questões que emergem na tragédia de Eurípides. Como assumir seu direito de falar é um ato parresiástico, descobrimos, essa prática se torna uma precondição quintessencial de liberdade.

Neste contexto analítico, há quatro temas essenciais constitutivos do ato parresiástico: o primeiro é falar a verdade; o segundo, ter coragem de falar a verdade em situações onde há risco ou perigo para o enunciador; o terceiro é a *parrhesia* como forma de criticismo, seja em relação a outro ou a si mesmo e ela deve sempre vir de baixo, dos desprovidos de poder (ou daqueles com menos poder, se queremos manter a noção de poder de Foucault) e finalmente a *parrhesia*, a revelação da verdade, é considerada um dever e é relacionada à liberdade. Como Foucault sumariza:

Parresía é um tipo de atividade verbal na qual aquele que fala tem uma relação específica com a verdade através da franqueza, uma certa relação com sua própria vida através do perigo, uma reta relação com ele mesmo e outras pessoas através da crítica (...), e uma relação específica com a lei moral através da liberdade e do dever. Mais precisamente, parresía é uma atividade verbal na qual aquele que fala expressa sua relação pessoal com a verdade, e arrisca sua própria vida pois ele reconhece dizer-a-verdade como um dever para melhorar ou ajudar outras pessoas (e a si mesmo). Na parresía, aquele que diz usa sua liberdade e escolhe a franqueza ao invés da persuasão, verdade ao invés da falsidade ou silêncio, o risco da morte ao invés da vida e da segurança, crítica ao invés da bajulação, e dever moral ao invés do interesse próprio e apatia moral (FOUCAULT, 2001, p. 19).

Ao estabelecer que dizer a verdade é tanto uma precondição da liberdade quanto um risco considerável para o enunciador, os gregos criaram espaço para a verdade ser dita pela introdução do que Foucault definiu como “o pacto parresiástico”.

Parrhesia é um ato concreto de divulgação que permite aos outros e a si mesmo a visão da verdade em forma nua. Esta leitura mais ativa, funcional, da *parrhesia* a coloca em contraste direto com a sofística, que se opõe regularmente à "conversa" e ao discurso verdadeiro nos diálogos de Platão – especialmente o Górgias e o Fedro.

Foucault fala frequentemente do "parresiasta" como aquele que possui uma enorme coragem: em decretar parrhesia, falar uma verdade que muitas vezes é contraditória com o presente estado de coisas e, portanto, potencialmente indesejável. O que é essencial é o envolvimento ativo com a verdade e sua fiel e talvez arriscada transmissão para os outros.

Diante do exposto, muitos comentaristas focaram-se nas dimensões políticas e epistêmicas da *parrhesia*. Em muitas leituras informadas, *parrhesia* é uma relação com a verdade que se concretiza através de verdadeiras interações com os outros. Lida contra escritos posteriores de Foucault sobre a "estética da existência", esta interpretação da função de *parrhesia* é um meio de envolver os outros no interesse de combater as forças de normalização e da opressão política. Ela também tem a consequência notável da promulgação da verdade no discurso, amarrando essa verdade à ética da existência dos "parresiastas".

Assim Foucault inicia seu curso, chamado por ele de "História do Pensamento" claramente evidenciando suas compreensões epistemológicas, pois cabe ressaltar que, entre as inúmeras contribuições foucaultianas, uma das mais consistentes foi destinada à área da epistemologia.

Distanciar-me primeiro do que se poderia chamar, do que se chama história das mentalidades e que seria, para caracterizá-la de forma totalmente esquemática, uma história que se situaria num eixo que vai da análise dos comportamentos efetivos às expressões que podem acompanhar esses comportamentos, seja por precedê-los, seja por sucedê-los, seja por traduzi-los, seja por prescrevê-los, seja por mascará-los, seja por justificá-los, etc. (FOUCAULT, 2014, p. 4).

A epistemologia foucaultiana ficou vastamente conhecida como arqueológica (pela busca do autor em procurar pela raiz ou o cerne da episteme, do saber) e possui esta característica marcante de ser esquemática e sistemática em função de buscar uma compreensão da construção de um sistema para as ciências humanas e trabalhar sobre dois pressupostos: a análise das funcionalidades representativas, e a análise dos valores representativos de um sistema de representações.

"O discurso tem de levar em conta sua atualidade para, [primeiro], encontrar nela seu lugar próprio; segundo, dizer o sentido dela; terceiro, designar e especificar o modo de ação, o modo de efetuação que ele realiza no interior dessa atualidade" (FOUCAULT, 2014, p. 15).

Este sentido, de encontrar o direcionamento do discurso, sobretudo o político, tal como pontua e salienta o filósofo, é de extrema importância para compreender a ação deste e sua efetivação em meio à sociedade, pois é sobre a realidade que tal tipologia discursiva irá se desenvolver e se efetivar.

Ou seja, em meio ao discurso político pode-se perceber a necessidade de observação de dois aspectos: entendimento e aproximação da realidade/atualidade social que se desenvolve e a elevação do autogovernar-se (que se efetiva por meio, principalmente, da capacidade não de persuasão, como pode ser pensado, mas sim de dizer-a-verdade e de possuir a coragem para tal realização).

A franqueza inerente à parresía opõe-se diametralmente à falsidade, à bajulação e quaisquer derivados. Do mesmo modo, difere-se de outros sentidos usuais de enunciação da verdade, como por exemplo: a demonstração (que consiste na análise da estrutura racional de um discurso); a persuasão (que nada mais é que uma estratégia retórica de convencimento); a docência (que é uma certa forma de persuadir ou convencer a plateia – alunos – de uma determinada verdade que não se pode avaliar objetivamente *a priori*); a discussão.

Igualmente, não se pode igualar o modo de vida daquele que pratica a parresía ao de outros que podem, eventualmente, ter algum compromisso com a prática, a difusão ou o conhecimento da verdade: profetas, videntes, cientistas e até mesmo filósofos.

[...] a propósito da parresía [...]. Parece-me que esse estudo permitiria ver, [...] o problema das relações entre governo de si e governo dos outros, ou até mesmo a gênese, a genealogia, se não do discurso político em geral, o qual tem essencialmente como objeto o governo pelo Príncipe, [...], o governo da alma do Príncipe pelo conselheiro, pelo filósofo, pelo pedagogo, que é encarregado de formar sua alma. Discurso verdadeiro, discurso de verdade endereçado ao Príncipe e à alma do Príncipe. (FOUCAULT, 2014, p. 8).

Como fica claro, Foucault principia um estudo aprofundado da parresía, que pode ser entendida como simplesmente o “dizer da verdade” ou a liberdade no desenvolvimento da oratória, como sendo esclarecedora acerca das problemáticas que se colocam em meio a atitudes e atividades de governança, ajudando até mesmo na compreensão do discurso político como um todo, sobretudo aquele que possui representatividade central na figura do Príncipe, o autoritário, comandante, determinador e influenciador de tudo e de todos.

Assim, Foucault parte do pressuposto de que a oralidade, a forma como esta se estabelece e seu poder compõem a alma de um governo. Isto se dá pelo fato de que a este discurso ou oratória é direcionado e configurado o pressuposto de discursividade da verdade.

“Nas sociedades que conhecemos, admite-se - é o que querem fazer crer os que governam, mas é o que creem também a covardia e a preguiça dos que são governados - que só pode haver obediência onde há ausência de raciocínio”. (FOUCAULT, 2014, p. 33-34).

O autor com esta afirmação e com o que estava sendo tratado em aula, acerca das dificuldades que se colocam sobre o sentido de emancipação de uma população, dispõe que o desafio que transcende o fracasso seria a superação dos estados de preguiça e covardia, sobretudo na oratória e no pensar.

Porém, tal como dispõe Foucault, este sentido é um desejo e uma “necessidade” para os governantes, pois é mais fácil governar aqueles que não possuem poder e autossuficiência para se autogovernar, e muito menos para desenvolver os meios para o alcance disto.

Em contrapartida, a parresía, o dizer a verdade sem medo e com liberdade seriam entraves para o governante (salientando, pontualmente, apenas a título de esclarecimento, que falar em liberdade em meio a uma sociedade capitalista é tido como impossível, podendo ser entendida como uma ilusão ou utopia).

Um dos significados originais da palavra grega parresía é o "dizer tudo", mas na verdade ela é traduzida, com muito mais frequência, por fala franca, liberdade de palavra, etc. Essa noção de parresía, que era importante nas práticas da direção de consciência, era [...] uma noção rica, ambígua, difícil, na medida em que, em particular, designava uma virtude, uma qualidade (há pessoas que têm a parresía e outras que não têm a parresía); é um dever também (é preciso, efetivamente, sobretudo em alguns casos e situações, poder dar prova de parresía); e enfim é uma técnica, é um procedimento: há pessoas que sabem se servir da parresía e outras que não sabem se servir da parresía. (FOUCAULT, 2014, p. 43-44).

Pode-se perceber desta tentativa eficaz de conceituação da parresía o sentido de que possibilita a elevação da consciência e o seu direcionamento correto, em que é preciso entender que existem certas pessoas que possuem o dom ou a qualidade de dizer-a-verdade e outras não.

O sentido de dar prova de que se é um *parresiasta* se coloca sobre aqueles que devem sempre, impreterivelmente, dizer a verdade, a depender de casos e situações muito pontuais e específicas.

Ademais, em conformidade com os entendimentos e noções trazidos e efetivados por Foucault, a parresía se coloca como uma técnica, porém não deve ser confundida, por exemplo, com a arte da retórica ou da discussão (que também são técnicas).

O autor ainda aponta que apenas algumas pessoas possuem a capacidade de se “servir” desta técnica, pelo fato de que esta não pode ser ensinada, mas pode ser aprendida, a depender das características do indivíduo.

Foucault define como aspectos indispensáveis ao discurso parresiástico: o aspecto público, o elemento do risco e a total liberdade discursiva. Estrutura ainda o que ele chama de retângulo constitutivo da parresía, que possui quatro elementos conforme os pontos da forma geométrica retangular: democracia (condição formal), jogos hierárquicos de poder numa sociedade antagonística (condição de fato), dizer a verdade (condição da verdade) e coragem (condição moral).

Isto é, a prática da parresía demanda a liberdade de discurso, o reconhecimento das relações de poder entre governantes e governados, a capacidade de distinguir a verdade da mentira e a existência ainda de sujeitos que estejam imbuídos de coragem suficiente (portanto virtuosos) para arriscar-se em nome da verdade.

As diferentes maneiras de dizer a verdade podem aparecer como formas, seja de uma estratégia da demonstração, seja de uma estratégia da persuasão, seja de uma estratégia do ensino, seja de uma estratégia da discussão. Faz a parresía parte de uma dessas estratégias [...]?
(FOUCAULT, 2014, p. 52).

Neste sentido, emerge a pergunta de qual seria o cenário de “estratégias” de que a parresía poderia efetivamente fazer parte. Para o autor ela não é forma de demonstrar, não são dadas por meio dela sustentações, apenas há o conteúdo em transpor opiniões; portanto, não é uma estratégia de demonstração.

Ela também não é entendida como sendo uma maneira direta de persuasão, isto porque neste sentido se eleva o pressuposto da retórica e, mesmo que parresía e retórica possam ser confundidas, são institutos inteiramente diferentes: a parresía

é o dizer-a-verdade e, por outro lado, a retórica seria a arte de dispor os elementos que compõem a oratória com a intenção direta de persuadir. Assim não há comprometimento com a verdade necessariamente no que tange à retórica.

Foucault também não entende a parresía como sendo uma técnica de ensino ou mesmo algo que possa ser ensinado, sendo algo a ser desenvolvido inerentemente pelo indivíduo e não há como ensinar alguém a dizer a verdade, ou seja, tal como o autor dispõe a parresía, ela pode ser entendida até mesmo como antipedagógica.

E a parresía, na perspectiva foucaultiana, também não deve ser compreendida enquanto uma estratégia de discussão, pois esta arte de discutir compreende o fazer triunfar daquilo que se entende como verdadeiro e não necessariamente compreende o dizer a verdade.

Desta forma, se efetiva o seguinte questionamento: qual é o âmbito ou espaço de estratégia no qual se coloca de forma efetiva a parresía? “A parresía deve ser procurada do lado do efeito que seu próprio dizer-a-verdade pode produzir no locutor, do efeito de retomo que o dizer-a-verdade pode produzir no locutor a partir do efeito que ele produz 'no interlocutor’” (FOUCAULT, 2014, p. 55).

A questão colocada no comentário anterior pode ser claramente respondida por meio desta citação transcrita acima, pois a parresía se coloca no âmbito da governança, do governar a si para que possa governar os outros e, assim, se coloca sobre a efetivação dos efeitos de interlocução que são engendrados pelo dizer-a-verdade e por ter a coragem para fazê-lo.

Afinal, tal como foi explicitado anteriormente, a preguiça e a covardia podem ser compreendidas como sendo alguns dos grandes males da sociedade e, também, como os elementos limitadores principais do sentido de autogovernar-se dos indivíduos que a compõem.

Assim, é por isso que quem se coloca e se desenvolve enquanto um *parresiasta* (que pode ser entendido como sendo aquele que tem a coragem e o poder do dizer-a-verdade) se diferencia dos demais e se torna eficazmente capaz de governar, sendo assim, a figura perfeita e almejada de Príncipe (governante).

Logo adiante Foucault esclarece:

[...] esse ritual solene do dizer-a-verdade em que o sujeito compromete o que ele pensa no que ele diz, em que atesta a verdade do que pensa na enunciação do que diz, é isso que é manifestado por essa cena, essa espécie de lição, esse desafio. Em outras palavras, creio que há, no interior do enunciado parresiástico, algo que poderíamos chamar de pacto: o pacto do sujeito que fala consigo mesmo. (FOUCAULT, 2014, p. 62).

Para explicar esta passagem, primeiramente é preciso entender que o filósofo compreende a figura do Príncipe parresiasta em meio a uma cena em que há o tirano (sendo este quem diz a verdade) e os cidadãos ou cortesãos (no caso do Príncipe) que serão aqueles que receberão e interpretarão a verdade.

Nesta situação, aquele que enaltece a verdade estabelece um pacto de fala consigo mesmo que pode ser compreendido como o momento em que a verdade (estabelecida subjetivamente no indivíduo parresiástico) se correlaciona à fala e ao enunciado que está sendo levado aos interlocutores da situação relacional estabelecida.

Porém, é preciso ter em mente que

[...] a parresía não se confunde com o exercício do poder. Porque o próprio poder, a soberania - uma soberania de tipo monárquico ou tirânico [...]. Não é, portanto, o exercício do próprio poder. Mas [...] também [...] não é tampouco o simples estatuto de cidadão. (FOUCAULT, 2014, p. 97).

No estudo inicial dos estatutos e pressupostos parresiásticos, tal confusão da parresía com o sentido de efetivação do poder pode ser muito comum e vastamente recorrente, pois, numa acepção primária, falar a verdade pode levar de forma direta ao exercício de maior poder por parte de um indivíduo, mas também pode referendar a situação contrária.

Ademais, a parresía não pode ser compreendida como efetivadora de poder. Foucault defende a parresía em sua composição democrática: de elevação da verdade para o bem comum da sociedade. A razão para a amplitude ser até a sociedade, em sua totalidade, é que a parresía também não pode ser compreendida simplesmente como sendo um estatuto dos cidadãos.

Além do mais a parresía não pode ser transmitida ou adquirida simplesmente. Assim, estabelece-se mais uma vez que o dizer-a-verdade não é apenas um poder a

ser repassado, tampouco um pressuposto inerente à cidadania que se desenvolve em sociedade.

Para complementar este entendimento, o filósofo continua explicando que

[...] parresía é de certo modo uma espécie de palavra mais alta, mais alta que o estatuto de cidadão, diferente do exercício puro e simples do poder. É uma palavra que exercerá o poder no âmbito da cidade, mas, é claro, em condições não tirânicas [...] (FOUCAULT, 2014, Primeira hora, p. 97).

Rechaça-se então o estatuto de parresía autocrática, autoritária e dissimuladora do pensar fraco e preguiçoso da sociedade, e eleva-se o entendimento sobre a necessidade de evidenciar o estabelecimento de uma parresía de cunho democrático e direcionado a todos de forma igualitária, direta e sem covardia por parte dos envolvidos nas situações de aplicabilidade do dizer-a-verdade.

Compreende-se então que a palavra tem poder mas não se configura como sendo o poder em si.

A imprecisão do fraco contra o forte, com o fraco reclamando justiça contra o forte que o oprime, será chamada mais tarde de parresía, assim como também será chamada de parresía essa abertura confiante do coração que faz que a pessoa confesse suas faltas àquele que é capaz de guiá-la. (FOUCAULT, 2014, p. 143).

Nesta passagem, Foucault traz entendimentos sobre outras circunstâncias que podem ser evidenciadas e nomeadas enquanto parresías, porém cabe ressaltar que o sentido trabalhado em todas as aulas ainda é aquele do falar franco, da veridicidade e assim permanecerá até o final do curso.

Em conformidade com a disposição trazida pode-se evidenciar que tudo aquilo que implica em verdades no entendimento da veridicidade é uma situação de imprecisão do fraco contra o forte.

Foucault explica ainda que

A parresía [compreende] portanto o enunciado da verdade; depois, acima desse enunciado, um elemento implícito que poderíamos chamar de pacto parresiástico do sujeito consigo mesmo, pelo qual ele se liga ao conteúdo do enunciado e ao próprio ato do enunciado: sou aquele que disse isso. (FOUCAULT, 2014, Segunda hora, p. 62).

Clarifica-se, assim, o pacto ressaltado anteriormente e a correlação entre a fala (verdade entendida pelo sujeito que desenvolve a parresía) e o enunciado

transposto e demonstrado às demais pessoas, como na situação de um governante ao falar a seus governados/cidadãos.

Depreende-se que a partir desta aula começa a se delinear o pressuposto central de entendimento que Foucault queria transmitir, que seria a parresía de cunho democrático que se coloca contra a parresía autocrática, que se estabelece por meio do discurso da verdade do Príncipe autoritário. O sentido de delineamento inicial da parresía democrática se torna ainda mais claro no sentido que a parresía deve compreender o enunciado da verdade.

Conceitua então, finalmente, que “A parresía [...] é, portanto, uma certa maneira de falar. Mais precisamente, é uma maneira de dizer a verdade” Ademais, consiste ainda numa maneira de dizer a verdade tal que abrimos para nós mesmos um risco pelo próprio fato de dizer a verdade” (FOUCAULT, 2014, segunda hora, p. 63).

Assim, a parresía consiste numa forma de trabalhar tal “risco vinculado ao dizer-a-verdade constituindo-nos de certo modo como parceiro de nós”. (FOUCAULT, 2014, segunda hora, p. 63). Este é momento em que finalmente Foucault esclarece o que para ele é a parresía, depois de trabalhar as concepções de diversos teóricos em suas aulas, de Platão a Kant, passando por vários estudiosos e filósofos da Antiguidade Clássica. O autor estabelece o que realmente se compreende enquanto parresía, não importando a sua aplicação, se democrática (defendida e enaltecida) ou autocrática (compreendida e respeitada, apenas).

Assim, a parresía é uma forma de falar, na qual a fala é a verdade e o parresiasta a enuncia como parte intrínseca de si: eis a verdade, assumindo assim os pressupostos da coragem e da ação. O primeiro tipo notável de parresía é a de categorização política, que envolve a relação bilateral de governantes e governados e as nuances implicadas nesta troca:

[...] no jogo da parresía [...] se separam, se distinguem e se amarram dois conjuntos de problemas. [Primeiro,] o conjunto dos problemas que podemos chamar de problemas de [da cidade]: da constituição, do marco que define o estatuto dos cidadãos, seus direitos, a maneira como eles tomam suas decisões, a maneira como escolhem seu chefe, etc. E, em segundo lugar, o conjunto dos problemas que poderíamos chamar de problemas do exercício do poder [...] (FOUCAULT, Michel. 2014, primeira hora, p. 147).

Nesta passagem o autor correlaciona a parresía política com os direcionamentos e as problemáticas sociais e políticas que se desenvolvem em meio a uma sociedade turbulenta. Em conformidade com os direcionamentos propostos, o dizer-a-verdade, neste caso situacional específico, se coloca traduzido em meio a uma clara, efetiva, verídica e totalmente franca análise que, do ponto de vista político, venha para produzir reflexões e esclarecimentos acerca do que realmente é a lei, sobre o que seria uma verdadeira organização de uma sociedade, sobre o que deve ser o Estado e quais suas atribuições pontuais e principais.

Todos estes aspectos, que objetivam resolver os problemas correlacionados à organização da cidade, dos poderes e do exercício de poder, foram pontuados como intrínsecos ao jogo político e podem ser solvidos, aparentemente, por meio da parresía.

A parresía é algo cujo lugar é definido e garantido pela [cidade]. Mas a parresía, o dizer-a-verdade do político é aquilo por que vai ser assegurado o jogo conveniente da política. É nesse ponto de articulação que se encontra, me parece, a importância da parresía (FOUCAULT, 2014, primeira hora, p. 149).

Claramente, nesta aula de 2 de fevereiro de 1983, foi deixado um pouco de lado o sentido de autogovernar-se que a parresía efetiva, dando lugar a uma atenção especial ao pressuposto proporcionado pela governabilidade de si, que seria o governo dos outros. Afinal, por estar em meio ao jogo político e guiando cidadãos neste sentido, Foucault aponta que tão importante é o sentido de enunciação quanto é o de articulação do dizer-a-verdade em meio aos enlaces e determinantes políticos.

Sobre este aspecto se coloca a importância do dizer-a-verdade em meio a governança dos outros, quando entrelaçado com os pontos e aspectos centrais da política. De modo mais geral, a parresía quando efetiva o governo dos outros só será eficaz se estabelecer formas articuladores de sobrevivência em meio às determinações e nuances que se colocam sobre o jogo político de forma cotidiana e cada vez mais recorrente.

A partir do momento em que não há parresía, os homens, os cidadãos, todo o mundo está fadado a [...] loucura do amo. E nesse momento nada é mais doloroso do que ser obrigado a ser louco com os loucos. A parresía vai ser, portanto a limitação da loucura do amo pelo dizer-a-verdade daquele que deve obedecer, mas que, diante da loucura do amo, se encontra legitimado a lhe opor a verdade. (FOUCAULT, 2014, primeira hora, p. 149).

Novamente colocando o pressuposto da importância da parresía em meio à ação política e governamental, Foucault compara a falta da fala franca em uma sociedade com o estabelecimento da loucura, sendo esta vinda diretamente do amo (que seria o governante e, neste caso específico, o Príncipe) e passando a vigorar sobre toda a sociedade.

Isto se dá pelo fato de que a não existência de parresía corrobora para a ação descaracterizada de todos os que estão envolvidos em sociedade. Ademais, ainda pontuando o quão importante é a elevação da veracidade para uma sociedade ou nação seria o fato de que a parresía limita a loucura, coloca “os pés dos governantes no chão”, mostrando-lhes a verdade, a realidade que se apresenta à sua frente e possibilitando, assim, que estes a encarem de outra forma e esqueçam vontades pessoais e caprichos. Tais aspectos mais viabilizam desenvolver a loucura em um governante e, por consequência, em seus governados.

É interessante o olhar que Foucault dá ao trabalho de Platão, que, para superar os empecilhos gerados pelas más práticas de parresía, propôs a outorga do poder à classe dos assim chamados filósofos-reis: trata-se de um sistema em que a hierarquia é pautada no mérito do conhecimento objetivo e ideal, ao qual Foucault apresenta suas reservas na "Hermenêutica do Sujeito", considerando justamente a elitização das castas.

Platão, porém, talvez já represente algum avanço – se nos é permitido falar assim – no sistema de pensamento, especialmente devido ao fato de priorizar o bom governo de si ao bom governo dos outros. Com isto, Platão colabora com a imperatividade de emancipação do cuidado de si e da prática da verdade da esfera política. Tal consideração oportunamente nos será de grande interesse, tendo em vista que temos como objeto da presente tese Cícero, um homem cuja vida se pauta justamente no limiar entre os assuntos filosóficos e os assuntos políticos.

A parresía é o discurso verdadeiro que alguém deve pronunciar na cidade para convencer os cidadãos da necessidade de obedecer, ao menos de obedecer nesse aspecto da ordem da cidade que é mais difícil de conseguir, precisamente a vida individual dos cidadãos e a vida de sua alma ou, melhor, a vida de seu corpo, quer dizer, de seus desejos e seus prazeres (FOUCAULT, 2010 p. 216).

Destarte é amplamente cabível a discussão da prática da verdade, do cuidado de si e da escrita de si (todos aspectos fundados numa experiência pessoal e identitária do sujeito) aliada à problemática da parresía em âmbito político e, em última análise, da própria política, questões de poder e do governo dos outros.

Platão salienta que é preciso aprender a cuidar de si mesmo, comportar-se bem e dominar-se para poder, então, após governar bem a si mesmo, governar os outros. É preciso melhorar-se antes de falar a verdade sobre questões jurídicas, constitucionais etc. Nesta dualidade, há um lado eminentemente político, em que a gestão adequada da Polis é o objetivo final do cuidado de si; no entanto existe ainda um lado ético, em que o cuidado de si é um valor em si mesmo.

2.2.2 Parresía judiciária, moral e socrática

Parresía é uma palavra grega e Foucault devota grande parte de seus discursos em 1982 para localizar suas raízes, etimologia e emergência na literatura grega antiga. Considerar-se-ão dois textos que se tornaram importantes para a discussão de Foucault: Íon de Eurípides e a Apologia de Sócrates.

Ao analisar um texto clássico da Grécia antiga, Foucault apresenta e discute a noção de *parresía* e seu significado nas tecnologias políticas do indivíduo. Há muitos personagens na tragédia, mas somente dois papéis parresiásticos de acordo com Foucault: Creúsa, que visita o oráculo de Delfos para confrontar Apolo, e Íon, seu filho legítimo com o deus. Como personagem central da peça, Íon é um jovem que serve o templo de Delfos completamente inconsciente de suas origens.

A tragédia revolve em torno da necessidade da descoberta da verdade, enquanto Delfos se torna o cronotopo por excelência por buscar a verdade. Como Foucault aponta, a personagem está inteiramente devotada à busca da verdade e, por este motivo, ao problema da parresía, tendo em vista que busca responder à pergunta: quem tem o direito de dizer a verdade? E o dever de dizê-la? E a coragem?

[...] o texto de Íon nos põe em presença de três práticas do dizer-a-verdade. Uma que é chamada [...] de parresía, digamos, política ou política-

estatutária: é o célebre privilégio estatutário, ligado ao nascimento, que é um certo modo de exercer o poder pelo dizer, e pelo dizer-a-verdade. É isso a parresía política (FOUCAULT, 2014, primeira hora, p. 143).

Neste momento da aula, Foucault, com base no texto trágico, passa a examinar formas ou práticas sobre as quais se desenvolve a **parresía, sendo a primeira a de caráter e categorização política**, que já descrevemos na seção anterior e na perspectiva pontuada era compreendida como sendo o estatuto herdado.

[...] uma segunda prática, ligada a uma situação de injustiça e que, longe de ser o direito exercido pelo poderoso sobre seus concidadãos para guiá-los, é ao contrário o grito do impotente contra aquele que abusa da própria força. Isso, [...] é o que poderíamos chamar de parresía judiciária (FOUCAULT, 2014, primeira hora, p. 143-144).

Foucault elenca as práticas que se correlacionam com o dizer-a-verdade: esta segunda prática se traduz exatamente no pressuposto da impreciação do fraco contra o mais forte, do grito por justiça quando há alguém que mascara a verdade de alguma forma e acaba por prejudicar os demais cidadãos.

Coloca-se e é entendida por Foucault a partir do texto de Íon como sendo a **parresía de força judiciária** ou de composição aquela que efetiva ou tenta efetivar e clama por justiça e igualdade a todos os cidadãos, e a verdade, em conjunto com o esclarecimento da população sobre esta, é uma ótima forma de proporcionar este sentido de justiça.

E, enfim, vê-se no texto [de Íon] uma terceira prática, uma terceira maneira de dizer a verdade [...] que poderíamos chamar de parresía moral: a que consiste em confessar a falta que pesa na consciência, e confessá-la a quem pode nos guiar e nos ajudar a sair do desespero ou do sentimento que temos da nossa própria falta (FOUCAULT, 2014, primeira hora, p. 144).

Por fim, coloca-se a terceira forma de prática a parresía seguindo a interpretação de Foucault acerca do texto de Íon: a categorização moral, que possui a mais simples das identificações, a confissão. Isto se dá pelo fato de que se espera que as confissões sejam sempre verdadeiras, possuindo assim o caráter de moralidade que constitui a então chamada **parresía moral**.

Neste contexto, a parresía estabelece um contraste ético para os dois lados: o enunciador dirá a verdade sem esconder nada e o 'príncipe' ouvirá qualquer crítica ou verdade sem punir o enunciador. Na configuração conceitual de Foucault, este pacto é, na verdade, situado no núcleo do que ele define posteriormente como "o

jogo parresiástico”, uma vez que a noção de verdade em seu pensamento filosófico sempre foi de jogos de verdade em vez de uma idéia, forma ou estado absolutos:

[...] é assim que se estabelecerá o verdadeiro jogo da parresía, a partir dessa espécie de pacto que faz que, se o parresiasta mostra sua coragem dizendo a verdade contra tudo e contra todos, aquele a que essa parresía é endereçada deverá mostrar sua grandeza de alma aceitando que lhe digam a verdade. [...] A parresía é, portanto, em duas palavras, a coragem da verdade naquele que fala e assume o risco de dizer, a despeito de tudo, toda a verdade que pensa, mas é também a coragem do interlocutor que aceita receber como verdadeira a verdade ferina que ouve. (FOUCAULT, 2014, p. 12–13).

Esta era a idéia e prática da parresía na tragédia de Eurípides, onde ‘o príncipe’ era Apolo e os parresiastas eram jovens aristocráticos (um homem e uma mulher), dois personagens que se desdobram em diferentes papéis parresiásticos configurados e restringidos de acordo com o gênero.

A exploração genealógica de Foucault dos atos parresiásticos na antiguidade clássica e posteriormente revelou uma série de rupturas da obrigação moral de dizer e ouvir a verdade que alcança seu ápice com a morte de Sócrates. A morte do filósofo marca um ponto de mudança na relação entre filosofia, verdade e política: o povo ateniense não tolera a crítica parresiástica de Sócrates e o condena com uma sentença de morte por colocar a cidade em perigo e corromper os jovens através de suas práticas de revelação da verdade.

Além disso, é oferecida a Sócrates a oportunidade de escapar, mas ele decide obedecer às leis e morrer como consequência de sua coragem audaciosamente manifesta em dizer a verdade. Assim, entre as quatro figuras nas modalidades da verdade que Foucault apresenta e discute – o profeta, o sábio, o professor e o filósofo – Sócrates se torna o parresiasta por excelência, através de sua decisão de morrer pelo bem da verdade.

O que é realmente excepcional na *parrhesia* do filósofo é a consistência entre seu discurso e o modo como ele conduz sua vida: logos e bios são estreitamente imbricados e constituídos através de sua interrelação:

(...) da harmonia entre vida e discurso de Sócrates à prática de um discurso verdadeiro, de um discurso livre, de um discurso franco. O falar franco se articula a partir do estilo de vida. Não é a coragem na batalha que autentica a possibilidade de falar da coragem (FOUCAULT, 2014, p. 129).

Neste sentido, emerge mais um subtipo de parresia, chamada **parresia socrática**.

Como Flynn (1991, 108) notou sucintamente, a parresia socrática é propriamente filosófica no que diz respeito à razão prática (frônese), com a verdade e com a alma. Na configuração de Flynn, estes três componentes da parrhesia filosófica correspondem aos três eixos genealógicos que Foucault seguiu em seu trabalho: poder, conhecimento e self.

É a trilha genealógica da busca da verdade em uma coexistência harmoniosa entre *logos* e *bios*, discurso e vida que Foucault traça no resto de seus discursos em 1984. Sua preocupação específica com os Cínicos no resto do curso revela uma área obscura do discurso filosófico: a estética da existência como uma política de “vida verdadeira” (*bios alethes*).

Ao explicar a noção de *bios alethes*, Foucault retorna a Heidegger em termos de como define sua *aletheia*: ‘aquilo que não está Escondido ou oculto é a verdade’ (FOUCAULT, 2014, p. 218), mas ele adiciona mais três características à configuração: ‘aquilo que não é adicionado ou suplementado, que não é misturado [...], aquilo que é correto [...] que existe e permanece além de qualquer mudança’ (FOUCAULT, 2014, p. 210). Ele acrescenta:

O cinismo não se contenta portanto com acoplar ou fazer se corresponderem numa harmonia ou numa homofonia um tipo de discurso e uma vida conforme apenas aos princípios enunciados no discurso. O cinismo vincula o modo de vida e a verdade a um modo muito mais estrito, muito mais preciso. Ele faz da forma da existência uma condição essencial para o dizer-a-verdade. Ele faz da forma da existência a prática redutora que vai abrir espaço para o dizer-a-verdade. Ele faz enfim da forma da existência um modo de tornar visível, nos gestos, nos corpos, na maneira de se vestir, na maneira de se conduzir e de viver, a própria verdade. Em suma, o cinismo faz da vida, da existência, do *bios*, o que poderíamos chamar de uma aleturgia, de uma manifestação da verdade (FOUCAULT, 2014, p. 163)

O importante na análise de Foucault da *parrhesia* é que todos os quatro ‘valores essenciais’ encontrados na noção de verdade podem ser aplicados tanto aos *logos* quanto a práxis ou ação, pois esta noção de verdade é aplicável a todos modos de ser, de agir, de conduzir a si mesmo. Viver uma ‘vida verdadeira’ se torna o problema parrhesiástico por excelência, não apenas para uma linha de vidas filosóficas que Foucault examina e reflete, mas principalmente para sua própria vida.

2.2.3 Análise do Laques e da parresía socrática

No Laques, Sócrates questiona líderes políticos e militares eminentes, Laques e Nícias, homens de coragem física comprovada, além da coragem em seus discursos. Foucault observa que este é um dos poucos textos em toda a filosofia ocidental a apresentar a questão da coragem, e especialmente da coragem da verdade. Ele diz que a ética da verdade é frequentemente temarizada, mas usualmente em relação à pureza ou à purificação do objeto.

Ele define o catártico como a purificação do sujeito como condição de estar sujeito à verdade. Contudo, ele diz que há outra questão de conflito para a verdade que é diferente da purificação e que está relacionada a:

Há um outro aspecto que é o da coragem da verdade: que tipo de resolução, que tipo de vontade, que tipo não só de sacrifício mas de combate somos capazes de enfrentar para alcançar a verdade? Essa luta pela verdade é diferente da purificação pela qual podemos alcançar a verdade. E seria interessante ver essa diferença. Seria a análise não mais da purificação pela verdade, mas a análise da vontade de verdade, sob suas diferentes formas que podem ser a forma da curiosidade, a forma do combate, a forma da coragem, da resolução, da resistência (FOUCAULT, 2014, p. 110).

Embora Foucault estabeleça uma distinção aqui, em efeito, muito do discurso filosófico que ele classifica como 'purificação' como um meio de acesso à verdade usa o mesmo tipo de terminologia para o conflito com o self, mas Foucault não comenta se os enxerga ou não como metas compatíveis. Ao contrário, em um certo ponto, ele diz:

Mas gostaria de captar, gostaria de tentar mostrar a vocês e mostrar a mim mesmo como, pela emergência e pela fundação da parresía socrática, a existência (o bios) foi constituída no pensamento grego como um objeto estético, como um objeto de elaboração e de percepção estética: o bios como uma obra bela. Temos aí a abertura de um campo histórico de grande riqueza. Há que fazer, é claro, a história da metafísica da alma. Há que se fazer também a alternativa - uma história da estilística da existência, uma história da vida como beleza possível (FOUCAULT, 2014, p.144)

Em outras palavras, ele admite que as duas buscas filosóficas podem ser dois aspectos da mesma busca, mas também podem ser alternativas; e o teor geral de sua escrita claramente sugere uma preferência pela última hipótese como uma escolha de vida filosófica.

O Laques, ele escreve (muito do qual consiste em um diálogo acerca da educação de crianças), é um bom ponto inicial para uma exploração da questão da relação ética entre a coragem e a verdade. Em sua longa discussão do texto, entretanto, há de fato pouco sobre a parresia.

Em vez disso, ele passa a uma discussão dos temas do cuidado de si mesmo e da realidade metafísica da alma no Laques e Alcibiades, respectivamente, apontando que enquanto a alma é o objeto de Alcibiades, é o bios, a vida, o objeto do Laques.

O cuidado de si, para Epicteto, é um privilégio-dever, um dom-obrigação que nos assegura a liberdade obrigando-nos a tomar-nos nós próprios como objeto de toda a nossa aplicação. [...] É um princípio válido para todos, todo o tempo e durante toda a vida. (FOUCAULT, 2014, p. 53).

Assim, ele considera o texto como o ponto inicial para prática e atividade filosóficas, das quais o cinismo é, obviamente, o primeiro exemplo. Aqui, Foucault está começando a delinear esta genealogia filosófica que mais o interessava e fundamentando, talvez surpreendentemente, em uma leitura particular de Platão. Neste contexto, cuidar de si mesmo significa cuidar da própria alma.

[...] essa instauração da alma como realidade ontologicamente distinta do corpo de que era preciso cuidar era correlativa de um modo de conhecimento de si que tinha a forma de contemplação da alma por si mesma e do reconhecimento por si mesma do seu modo de ser (FOUCAULT, 2014, p. 149).

Claramente o próprio Platão via os dois textos como expressões de diferentes aspectos da mesma visão do cuidado de si mesmo, mas diferentes textos inspiram diferentes desenvolvimentos, e o Laques servirá a Foucault como um antecedente para o pensamento dos Cínicos e para a estilização radical de suas vidas.

Em relação à exposição no texto da 'coragem da verdade', ele a apresenta na forma da coragem de Sócrates em questionar homens tão eminentes e na coragem dos homens em se submeter ao seu questionamento, mesmo sabendo de sua reputação de não desistir. Em outras palavras, a forma da parresia apresentada aqui é a coragem de permitir que sua vida seja submetida ao questionamento e de submeter a de outros ao mesmo procedimento. O que isso representa, Foucault diz, é:

Temos aqui, portanto [...] o surgimento da vida, do modo de vida como objeto da parresía e do discurso socráticos, vida sobre a qual devemos realizar uma operação de prova, de pôr a prova, de seleção. Deve-se submeter a vida a um critério para separar com exatidão o que é bom no que fazemos, no que somos e em nosso modo de viver. (FOUCAULT, 2014, p. 145).

Este modo de dizer a verdade, portanto, não marca o local de um possível discurso metafísico, mas é, ao contrário, “seu papel e sua finalidade, que servem para dar algum tipo de forma a esta bios (esta vida, esta existência)” (FOUCAULT, 2014, p. 160) Ele sumariza a distinção da seguinte maneira:

Por um lado, a filosofia que tem de se pôr sob o signo do conhecimento da alma e que faz desse conhecimento da alma uma ontologia do eu. E, depois, uma filosofia como prova da vida, do bios que é matéria ética e objeto de uma arte de si. Esses dois grandes perfis da filosofia platônica, da filosofia grega, da filosofia ocidental, são muito facilmente decifráveis quando comparamos um ao outro o diálogo do Laques com o do Alcibíades (FOUCAULT, 2014, p.112).

Bios aí é entendida como uma dimensão da vida prática e racional do indivíduo, política, histórica, sociohistórica; opõe-se a zoé, a dimensão "natural" da vida, enfocada no plano instintual, imediato de ação e reação, dissociada dos paradigmas culturais e propriamente intelectuais que caracterizam as produções humanas. (ARISTÓTELES, 1998)

Foucault didaticamente divide sua análise do Laques em três momentos distintos: no princípio do texto, quando se trava o diálogo; ao fim da primeira terça parte do texto, quando ocorre a exêstasis (aceitação do exame de Sócrates) e ao fim do texto quando emerge a necessidade do cuidado de si propriamente dito relacionando-se à "busca do mestre" (FOUCAULT, 2014, p. 113).

Nessa análise preliminar, Foucault explica que a introdução do texto é uma espécie de preparação de terreno para que a parresía possa verificar-se, pois os "patrocinadores do diálogo", Lisímaco e Melésias, tomam diversas precauções para que a apreciação de Laques e Nícias seja isenta de prévio comprometimento, como emissões de pareceres ou opiniões preconcebidas. Estes personagens desejam que, com efeito, os dois chefes de guerra possam observar o espetáculo de Estesilau e submeterem-se à prova visual, fática e direta.

Não apenas Melésias e Lisímaco desejam obter opinião franca de Nícias e Laques, como também eles mesmos, se omitiram informações de início, foi unicamente para preservar a expressão da verdade vindoura. E também, como podemos ler nas palavras de Lisímaco, eles mesmos confessam a omissão ("Não dissemos logo de início...") e a justificam ("estimamos que sois bons juízes e que, uma vez formada vossa opinião, sereis francos o bastante para dá-la a conhecer").

É importante perceber que o exame a que se está submetendo a apreciação é um exame de prova física, passível de direta verificação pelos sentidos, e não uma manipulação retórica de quem conta ser capaz de efetuar tal ou qual feito, sem que o referido seja comprovado empiricamente.

Esta é uma constatação explicitada pelo próprio Foucault ao empreender uma comparação distintiva com Hípias, sofista grego contemporâneo de Sócrates, auto-proclamada autoridade polímata em campos como poesia e gramática, história, ciências exatas e política, que "explica verbalmente o que é capaz de fazer, ainda que, sem dúvida, seja incapaz de executar tudo de que se gaba" (2014, p. 114).

Na prática sofista, como se vê, não há compromisso com a emissão da verdade, mas unicamente com a distorção e manipulação retórica para alcançar um dado objetivo, que pode ou não constituir interesses convergentes do emissor e do receptor, mas em muitos casos não (contrasta com a vinculação direta da parresía com a vida na cidade).

Lisímaco e Melésias estabelecem uma distinção importante entre dois tipos de pessoa:

i) aquelas que ridiularizam certos tipos de coisa, por haver delas uma ideia preconcebida ou preconceituosa, mas que podem alterar sua emissão de juízo crítico de modo a fazê-lo parecer mais coerente com a perspectiva e a expectativa do ouvinte, se acharem que a circunstância assim propicia (defeito de coragem, portanto);

ii) aqueles que, diante de uma dada coisa, elaborarão um juízo específico e único, verdadeiro e corajoso, não pautado por prévia indução a um viés qualquer, por serem dotados de força de caráter para evitar dissimulações, praticando assim a verdade (virtude de coragem, portanto).

Foucault define então que a parresía é um "signo sob o qual vai se desenrolar todo o diálogo, graças a todas essas precauções" (2014, p. 115), extrapolando portanto a aplicação individual da prática de dizer a verdade para um caso ou outro, mas elevando-a a um caráter atmosférico, geral e de "signo".

É sob esta "manta" parresiástica que Lisímaco e Melésias fazem a questão que pretendiam desde o começo, ao convidarem Laques e Nícias para o espetáculo: "devemos confiar nossos filhos a este mestre de armas?", ou seja, suas habilidades justificam docência e, em particular, para orientação vocacional de nossos filhos?

Na pergunta, explicita-se a conduta de Lisímaco e Melésias de obter a verdade de Laques e Nícias, isto já está claro; obtém-se porém indiretamente a definição de caráter dos dois, ao especificar a importância de cuidar de seus filhos, uma extensão da prática parresiasta e do governo de si e dos outros, pois "vocês têm filhos e sem dúvida cuidaram deles. Ou (...) refletiram portanto sobre o que é melhor para eles; ou vocês não se preocuparam com seus filhos e, nesse caso, seria mais do que hora de fazê-lo". Em todo o caso, "vocês certamente têm algo a dizer a propósito da maneira de cuidar dos filhos".

Lisímaco e Melésias continuam na explicação auto-reflexiva e dotada de extrema sinceridade e auto-exame, justificando que , por não julgarem haverem alcançado algum *status* de grandeza e distinção em qualquer campo (seja intelectual ou outro), e por julgarem ser indispensável que os filhos tenham um exemplo de destaque para que possam almejar a grandeza, desejam obter orientação adequada para viabilizar este percurso.

O exame percorre a estrutura familiar tanto de Lisímaco como de Melésias, que têm pais e berço notável, grandioso e de importância na cidade. Porém, justamente pelo fato de os pais estarem ocupados governando os outros, não puderam governá-los devidamente para que alcançassem similar (ou maior) estágio de grandeza.

A auto-avaliação conclui que o desejo de não perpetuar este ciclo, garantindo aos seus próprios filhos destino melhor que seus pais lhes legaram, é forte o suficiente para motivar a parresía, a fala franca, destinada a Laques e Nícias, superando a própria vergonha e pública assunção de suposta pequenez. Os chefes

de guerra passam, então, a dar suas opiniões. Seu conteúdo específico não é tão relevante para a nossa proposta de análise, porém comentaremos brevemente.

Nícias concorda com a atribuição de mestre a Estesilau posto que as habilidades ensinadas dotarão os filhos de conhecimentos bélicos e morais, engrandecimento físico e psíquico. Laques discorda, alega haver visto a performance de Estesilau em combate e havê-la julgado inapropriada, não somente ele como diversos colegas, não sendo portanto apto a lecionar.

O debate entre eles, explica Foucault, se assemelha a um embate armado com turnos, em que as argumentações e visões distintas e contrastantes formam um espaço de enfrentamento político. Para resolver o problema e o impasse, convoca-se Sócrates, que assistia ao debate em silêncio. Em princípio, crê-se que Sócrates dará sua própria opinião, pendendo mais para Nícias ou mais para Laques, e deste modo proverá o “desempate”, resolvendo definitivamente a questão.

Porém, Sócrates altera o modo de endereçar o problema, eliminando a circunstância política e judicial, estabelecendo o espaço de *tekhné*. Não sendo um problema eminentemente político e muito menos judicial, não se pode apelar a votações, pois a abordagem está errada desde os seus fundamentos. A questão pressupõe viés técnico, para que se analise o problema da *psykhés therapeia* (cuidado da alma).

Ele estabelece então critérios fundamentais para a emissão e a análise do parecer acerca da questão pontuada: é necessário submeter os emissores a uma sabatina para averiguar a validade e o peso de seus argumentos, opiniões e pareceres.

Nesta sabatina, devem ser questionados quais foram os mestres, se houve algum, do parecerista e quais são ou como se expressam suas qualidades; quais foram os cidadãos, se os houve, que este mestre e o próprio pupilo sabatinado formaram na qualidade de professores; quais foram as proezas ou atividades notáveis, dentro do assunto principal do questionamento, que os pareceristas efetuaram.

Com isto, elimina-se a aleatoriedade da seleção por maioria, e o gosto ou proximidade subjetiva com certas opiniões em detrimento de outras, estabelecendo-

se um espaço criteriologicamente governado: a análise do mérito por meio da categorização dos mestres do emissor de opinião e da obra do emissor de opinião.

Sócrates clarifica - é interessante notar - que entre os feitos questionados, pode-se incluir e considerar qualquer formação discente: "atenienses ou estrangeiros, escravos ou livres", deste modo salientando indiretamente uma isenção de pré-julgamentos bastante notável, até mesmo para os nossos tempos.

Sócrates recomenda que, se nada disto puder ser empreendido, o melhor é orientar os "nossos amigos" (Lisímaco e Melésias) a buscar a opinião de outras pessoas, para evitar a responsabilidade pela corrupção de filhos dos outros. Foucault salienta a passagem de um espaço político de Assembléia ou Conselho para um espaço de discussão intelectual técnica, em que a qualidade se verifica pela extensão da mestria ou docência, o ensinamento de alguém, até a verificação prática da obra notável deste alguém.

Surpreendentemente, Sócrates, obedecendo ele mesmo aos critérios que acabara de determinar, talvez para dar o exemplo, já que um parresiasta de fato jamais pode burlar ainda que minimamente a verdade para satisfazer aparências, sai de cena. Explica que, por não ter tido recursos financeiros, não pôde ter mestres e que, portanto, não sabe ensinar. Logo, não se enquadra nos critérios especificados para buscar aconselhamento e então recomenda que o problema da competência seja endereçado aos debatedores iniciais: Nícias e Laques.

Lisímaco e Melésias aceitam a sugestão de alterar metodologicamente a abordagem de como endereçar o problema e então questionam a Nícias e Laques se aceitam a sabatina. Esta seria, então, a terceira mudança que Foucault estipulou no início de sua interpretação: surgem o jogo socrático e a parresía socrática.

Além da alteração metodológica do viés político para a técnica, Sócrates também prepara a imposição do jogo da parresía voltada para a ética. Isto normalmente é feito, diz Foucault, com plena consciência dos partícipes, posto que em geral Sócrates explica e caracteriza o jogo e as suas regras. Nícias conhece Sócrates e sabe seu método e estratégias; Laques não sabe. Ambos aceitam o jogo.

Foucault salienta o "ato parresiástico por excelência" que ocorre quando Laques diz "fale, pois, livremente sem levar em conta minha idade", autorizando

Sócrates a dizer tudo o que pensa sem que haja riscos à prática parresiástica. "O pacto é inteiro, o pacto é pleno" (2014, p. 124); e quando Nícias diz que passando por essa prova (o exame socrático) "ficamos mais prudentes para o futuro se estivermos dispostos, de acordo com o preceito de Sólon, a aprender a vida toda", concluindo então que "no que me diz respeito, não me oponho a que Sócrates converse conosco da maneira que lhe aprouver."

A parresía socrática, Nícias já sabe, converterá o exame a princípio de antecedentes e avalizadores da opinião emitida pelo parecerista em um exame e uma exposição de si mesmo, prestando contas de si mesmo, demonstrando, como diz Foucault "que relação existe entre ele próprio e o lógos" (2014, p. 126). Trata-se, em última análise, da forma como ele vive.

O filósofo compara a análise presente que realiza com a do texto do Alcibiades: havia um problema, definir o que era o "si mesmo", em que aspectos dever-se-ia focar a atenção. Os domínios a serem explorados não são os da alma, mas da vida prática, de hoje e também de outrora. Não se trata, assim, de ontologia do eu, tampouco da aparência de verificação de méritos que Sócrates inicialmente sugeriu, mas sim da maneira de viver, da vida prática, de cada um.

A triagem efetuada pelo exame socrático é uma noção fundamental em toda a parresía socrática e, no caso em particular do texto ora em análise, Nícias reitera que a "prova de vida" deve ser buscada por toda a vida, não apenas em um único momento de sabatina ou durante a fase por excelência dedicada ao aprendizado (a juventude).

Ambos, Nícias e Laques, falham em responder à questão de Sócrates sobre a definição de coragem e, por conta disto, estão inaptos a expressar opinião sobre o ensinamento dos filhos dos outros. Sócrates, revela ele mesmo, também não pode chegar a uma definição certa e, por este motivo, não há mestres nem conselheiros perceptíveis no enredo.

Para resolver o problema, Sócrates diz para que todos retornem a um mestre caro e custoso, que deve deter as respostas. Foucault entende esta resposta como irônica, sendo o mestre o próprio lógos e que Sócrates, embora se ponha em posição equânime à dos demais, está na verdade em situação de privilégio como

aparência de igualdade, mas sendo na verdade quem guia e orienta todos no “caminho” para o único mestre possível, que é o lógos.

Esta visão é corroborada pela conclusão de Lisímaco, ao fim do texto, que diz concordar com Sócrates na assertiva de não haver mestres disponíveis, mas solicita a ele que vá até sua casa no dia seguinte, pedido que, promete Sócrates, será atendido.

Na aula seguinte, de 29 de fevereiro de 1.984, Foucault faz um exame comparado de Alcibíades com Laques. Explicita ele que há pontos de divergência - o discurso é endereçado a homens no auge da maturidade, alcançando a velhice, no Laques, e a conclusão nos leva à admissão de ignorância de todas as partes, ao passo que no Alcibíades, chega-se a uma solução e a uma descoberta, e Sócrates dialoga com um jovem que, ao contrário dos austeros Nícias e Laques, ainda não teve oportunidade de prova as suas proezas, conquistas e qualidades; assim como há pontos de convergência - a questão fundamental de Sócrates é a mesma "você é capaz de cuidar, dar razão e dar conta de si mesmo?" e o objetivo da questão é o mesmo, ou seja, levar os interlocutores a reconhecer seu dever e obrigação de cuidar de si mesmos.

Evidente está que, além destes aspectos, permanece a posição de privilégio de Sócrates como aquele que é capaz de conduzir os demais para este caminho de evolução, cuidando dos outros para que aprendam a cuidar de si mesmos. A distinção principal que se faz, e que aqui mais nos interessará, é a respeito da definição de uma instância pessoal distinta do corpo físico: a *psykhé*, a alma. Sócrates questiona e demonstra a Alcibíades que a coisa da qual deve cuidar em si mesmo é a alma, uma "realidade ontológica distinta do corpo" (2014, p. 139).

No Laques, está claro que se trata de um cuidado de 'longo prazo', por assim dizer, que principia na infância e só termina com a morte, é o cuidado com a maneira como se vive e como se viveu. O Laques trata de *bios*, conforme explicita Foucault: "à vida, à existência e à maneira como se leva essa existência". Ambos evocam o mesmo princípio: conhecer a si mesmo. Pelo lado da alma, da *psykhé*, a realidade ontológica distinta, e pelo lado do *bios*, do exame prático da vida cotidiana e sequencial. Como explicita o filósofo, "coragem do dizer-a-verdade quando se trata

de descobrir a alma. Coragem do dizer-a-verdade também quando se trata de dar à vida forma e estilo" (2014, p. 141)

O filósofo revela seu desejo de “mostrar a vocês e mostrar a mim mesmo como, pela emergência e pela fundação da parresía socrática, a existência (o bios) foi constituída no pensamento grego como um objeto estético”, ou seja, “objeto de percepção estética: o bios como uma obra bela” (2014, p. 141).

Ele explica que há limitações a este viés, que um curso similar para dar conta de todo este conhecimento seria inviável, àquela altura, e convida os ouvintes a estudarem, se for de seu desejo, mais profundamente o tema. Entretanto ele esclarece que está tentando revelar algumas das características arcaicas do que poderia ser chamado, em uma palavra, de estética de existência.

A arte da existência e o discurso verdadeiro, a relação entre a existência bela e a verdadeira vida, a vida na verdade, a vida pela verdade, é um pouco isso que gostaria tentar tratar. A emergência da vida verdadeira no princípio e na forma do dizer verdadeiro (dizer a verdade aos outros, a si mesmo, sobre si mesmo e dizer a verdade sobre os outros), vida verdadeira e jogo do dizer verdadeiro é esse o tema, o problema que gostaria de estudar (FOUCAULT, 2014, p. 143).

Neste ponto, ele escreve uma resposta, pouco antes de sua morte, a esses conceitos de estética que também podiam ser lidos como seu próprio epitáfio:

Mas afinal de contas é preciso [lembrar], para o homem, sua maneira de ser e de se conduzir, o aspecto que sua existência faz aparecer aos olhos dos outros e aos seus próprios, também o vestígio que essa existência pode deixar e deixará na lembrança dos outros depois da sua morte, essa maneira de ser, esse aspecto, esse vestígio foram um objeto de preocupação estética (...) Essa estética da existência é um objeto histórico essencial que não se deve esquecer, seja em benefício de uma metafísica da alma, seja de uma estética das coisas e das palavras (FOUCAULT, 2014, p. 143).

Ele traça o cuidado de si mesmo, neste sentido, de volta à tradição grega, a muito antes de Sócrates, afirmando que, na forma de uma preocupação por uma existência esteticamente bela, isto já era um tema dominante em Homero e Píndaro. O que ele queria identificar, contudo, é o ponto onde ele identifica o fato de que o interesse pela verdade é fundamentalmente modificado pelo de viver uma vida plena e bela. Este ponto, para ele, é Sócrates:

(...) nessa modalidade ética que aparece com Sócrates e na tradição grega, comandado pelo princípio de uma existência brilhante e memorável, como esse princípio [...] foi, não substituído, mas retomado, inflectido, modificado,

reelaborado pelo dizer-a-verdade com o qual há de se formar corajosamente, como se combinaram o objetivo da beleza da existência e a tarefa de dar conta de si mesmo no jogo da verdade. (FOUCAULT, 2014, p. 142).

Neste sentido, estabelecem-se os vieses a partir do qual procuraremos, em nossa análise das cartas de Cícero, identificar a prática parresiástica: através da *psykhé*, do *bios* e em última análise como estética da existência e de uma “vida verdadeira”.

Cumprir realizar uma breve digressão, para finalizar este subcapítulo, acerca de um exemplo que Foucault menciona anteriormente de maneira breve, ressaltando que a *parresía* não se pôde concluir no exemplo da interação entre Platão e Dionísio, o Velho, de Siracusa, atual Sicília - Itália. Por intermédio de Dion, viabilizou-se um encontro entre o filósofo e o tirano. Praticando a *parresía*, Platão despertou a ira do governante que quase lhe custou a vida ou a liberdade.

É como conta Plutarco, através de seu livro “Vidas Paralelas” (*Bíoi Paráλληλοι*), que constitui um documento historiográfico de grande importância para retratar a trajetória de personagens históricos fundamentais para a Antiguidade, entre os quais Catão, o Velho, Sula, Júlio César e até mesmo Cícero. Devido a esta relação indireta de relato parresiástico, ainda que incompleto, permitiremo-nos uma maior demora no exame deste exemplo.

Nesta obra, narra-se que Dion, um importante embaixador das causas diplomáticas de Dionísio I, com quem manteve uma relação estreita, aproximou-se de Platão e de seus ideais filosóficos, unindo-se à sua escola e tornando-se seu discípulo.

Homem dotado de boas qualidades intelectuais, Dion não teve dificuldade em suceder também nas diversas instâncias da vida prática: tornou-se abastado e politicamente importante. Plutarco sobre ele diz: “Foi este, embora ainda muito jovem, de todos os discípulos de Platão, o mais bem aquinhoado para aprender e o mais pronto para escutar as lições de virtude, como o próprio Platão escreve e ele demonstrou por atos.” (1992, 4)

Mais adiante, Plutarco (1992, 5) comenta brevemente o incidente de *parresia* frustrada:

Na entrevista, a conversação recaiu principalmente sobre a virtude e insistiu principalmente no tema da coragem: Platão demonstrou que não existem homens menos corajosos que os tiranos. Em seguida, tratando da justiça, fez ver que apenas a vida do homem justo é feliz e a do injusto desgraçada. O tirano, sentindo-se alvejado, não pode suportar aquelas palavras e aborreceu-se com os assistentes que, tocados de admiração, aprovaram o filósofo e pareciam encantados com seu discurso.

Anteriormente, postulou-se que Sócrates marca a conversão da profecia, da sabedoria, do ensinamento e da parresía, através da transmissão do dizer profético para a esfera da realidade ética; do deslocamento da 'zona de conforto' do sábio para a vida prática e periculosa, inclusive com as implicações políticas do dizer a verdade e até mesmo o risco de morte; da inclinação menos docente que instigadora ao autoexame e à autoreflexão (em última análise, ao cuidado de si), Sócrates atua como um modelo cuja missão é 'abrir os olhos' e conduzir as pessoas a uma verdade una que, no caso, é a própria necessidade de buscar obter, dizer, praticar e, em sentido amplo, viver a verdade.

Neste sentido e neste contexto pode se ler a emblemática, famosa e duvidosa máxima alegadamente socrática “sei que nada sei”, de autoria e veracidade constantemente disputadas e debatidas ao longo do tempo, conforme explicita Wellausen (1993), pois o ensinamento socrático tenciona a aceitação do interlocutor (que o próprio Sócrates é o primeiro a praticar consigo mesmo) de sua ignorância para que, a partir daí, tratem de ocupar-se do cuidado de si e dos outros.

Paradoxalmente, porém, é justamente esta capacidade de avaliar a própria ignorância que faz de Sócrates um embaixador para o mestre possível e caro (o lógos) conforme lemos e entendemos, à luz de Foucault, no Laques. Ocupa ele, assim, uma posição de destaque na hierarquia da busca pelo conhecimento, da capacidade de cuidar de si mesmo e conseqüentemente de cuidar dos outros.

Nesta perspectiva, a parresía socrática assume uma forma entrecruzada e integradora de todas as vertentes e virtudes antecedentes, para formar uma prática que não se limita a proclamar a verdade aos outros em público, nem a experienciar no foro íntimo a execução e apreciação da verdade para seu próprio benefício (cuidado de si), mas de uma reunião destes elementos para conferir integridade e completude a um indivíduo verdadeiro, em público, em privado, consigo mesmo,

com os outros, nas situações favoráveis e desfavoráveis, nas melhores e nas piores circunstâncias, apto, justamente pela apreensão de sua inaptidão *a priori*, a governar a si mesmo e aos outros.

2.2.4 Parresía filosófica

Em conformidade com tudo o que foi trabalhado nas aulas do curso, Foucault propõe a necessidade de evidenciar um novo sentido para a parresía, pois ela não deve ser compreendida apenas como sendo a “fala franca”. Tal sentido restringe e muito a abordagem deste termo, assim compreende-se a necessidade de efetivar uma compreensão mais abrangente e geral da parresía, compondo-a como sendo o mesmo que “veridicidade”, ou seja como sendo a fala que, além de dizer-a-verdade, com coragem para isto, o faz com convicção.

Ou seja, o parresiasta quando se utiliza da parresía arrisca-se em dizer aquilo que é verdade estabelecendo um pacto direto consigo e colocando-se, assim, como sendo o enunciador principal da verdade. É por isto que afirma o filósofo que

Nessa medida, para essa palavra parresía, que era, em seu uso restrito à direção de consciência, traduzida por ‘fala franca’, poderemos, creio eu, se [dela] dermos essa definição um tanto ampla e geral, propor [como tradução] o termo de ‘veridicidade’. (FOUCAULT, 2014, Segunda hora, p. 64).

Explicita que “[...] a parresía introduz uma questão filosófica fundamental que é nada mais nada menos que o vínculo estabelecido entre a liberdade e a verdade”. (FOUCAULT, 2014, Segunda hora, p. 64). Novamente, eleva-se o pressuposto de liberdade, assunto polêmico a ser tratado em meio a uma sociedade capitalista, em que tudo e todos se encontram diretamente condicionados e determinados pelo capital. Porém, Foucault ressalta que o dizer a verdade pode ser efetivamente compreendido como sendo o exercício de liberdade, mas, neste sentido, cabe salientar o questionamento de que tipo de exercício é este: neutro ou nitidamente perigoso?

E, nesta perspectiva, o autor explicita que esta questão se coloca no sentido da necessidade central da análise acerca da parresía, que foi trabalhado no restante

desta aula e também no decorrer de todas as quatro aulas que se seguiram após a aula inaugural do curso. Na prática parresiástica,

(...) o enunciado e o ato de enunciação vão, ao mesmo tempo, afetar de uma maneira ou de outra o modo de ser do sujeito e fazer, pura e simplesmente - considerando as coisas sob a sua forma mais geral e mais neutra -, que aquele que disse a coisa a tenha dito efetivamente e se vincula, por um ato mais ou menos explícito, ao fato de tê-la dito (FOUCAULT, 2014, Segunda hora, p. 65-66).

Tal circunstância é colocada na análise metodológica inicial da parresía, traduzindo-se e sendo explicada em função do pacto parresiástico que é estabelecido pelo parresiasta no momento em que ele enuncia a verdade.

Afinal, tal como já foi salientado anteriormente, a parresía se coloca como sendo o enunciado da verdade e para sua concretização é necessário que haja inteira entrega do locutor (parresiasta) ao sentido de dizer-a-verdade, arriscando-se às possibilidades que advêm em conjunto e compreendendo que ocorrerá uma transformação em si que se coloca como sendo irreversível.

Foucault explica ainda que analisar a parresía consiste em realizar uma “análise da dramática do discurso verdadeiro que revela o contrato do sujeito falante consigo mesmo no ato do dizer-a-verdade”. Complementa ainda que é possível realizar uma interpretação das formas dramáticas da fala verdadeira tendo como base os seguintes tipos de sujeitos: “o profeta, o adivinho, o filósofo, o cientista.” (FOUCAULT, 2014, Segunda hora, p. 66).

Isto acontece porque, em conformidade com os ensinamentos trazidos pelo filósofo, todos estes indivíduos que foram pontuados estabelecem em sua atividade discursiva, e em meio às determinações e às realidades sociais nas quais atuam, um certo nível de dramaticidade. Isto seria a maneira direta e necessária com a qual eles, como indivíduos historicamente construídos e constituídos, se interconectam à verdade e à enunciação diretamente vinculada ao ato de dizer-a-verdade.

Além disso, Foucault depreende que, pela diversidade que se apresenta sobre a dramática do discurso de cada um destes sujeitos, é fato esclarecido que estabeleceram correlações/vinculações muito específicas (condicionadas a cada uma das atividades destes sujeitos históricos) e peculiares com a verdade que por eles são proferidas.

Na sua "reconstrução" de conceitos, Foucault destaca o longo eclipse da parresía filosófica causada pelo Cristianismo, explicando-o como o desarmar teológico da filosofia e a reabsorção do compromisso parresiástico nos mecanismos do poder pastoral. A triangulação entre política, verdade e ethos, através da qual a filosofia jogou o seu jogo parresiástico, foi transferida para um território onde foram aqueles que governaram, as autoridades pastorais, que quiseram guiar a alma do homem em nome de uma verdade que foi dita revelada, convidando-os a renunciar do mundo para ganhar a salvação na vida após a morte.

Foucault sugere que a parresía filosófica só pode ressurgir na modernidade, quando a filosofia é capaz de reestabelecer uma relação transversal, de externalidade e correlação com o governo dos homens. Isso acontecerá quando a filosofia, libertando-se da teologia, subtrair a interação entre a atenção para o exercício do poder, o "discurso verdadeiro" e o engajamento moral do sujeito do controle das autoridades (religiosas ou políticas).

Desta forma, a interação entre poder, conhecimento e ethos pode voltar a ser uma interação entre política, verdade e liberdade. Conforme Candiotto (2014, p. 217), a distinção mais clara da parresía política para a parresía filosófica é que nesta, ao contrário daquela, "o ato de dizer-a-verdade (...) excede o objetivo do exercício de uma função concreta. Na maior parte do curso *Le courage de la vérité*, a exigência de dizer-a-verdade está relacionada a um estilo de viver corajoso indispensável para a constituição do ethos de qualquer um, ao longo da existência".

Neste sentido, concatenam-se os aspectos subjetivos da bios e da prática concreta da coragem da verdade ao longo da existência, independentemente da atuação ou não de certas variáveis de funcionalidade circunstancial. A filosofia moderna [só] é bem-sucedida neste esforço: quando é capaz de levantar problemas para a política, sem a pretensão de dizer o que deveria ser feito e como governar, e é capaz de permanecer distante do exercício do poder; quando não pretende estabelecer a verdade de uma forma incontestável e é o seu guardião, mas se envolve em crítica de ilusões e enganos detidos por aqueles que governam; quando, desistindo da promessa de desalienar o sujeito em um futuro indeterminado, mostra que, para um homem livre aqui e agora, é necessário e possível praticar a liberdade, tentando transformar-se e reduzindo dessa maneira sua dependência do poder.

Este é o significado que deve ser dado às referências de Foucault às perguntas kantianas sobre o Iluminismo e a Revolução, feitas na abertura do seu curso de 1982-1983. Para ele, essas questões foram um ato inaugural de uma filosofia, visto como uma ontologia crítica do presente, que encontra as suas inspirações originais na parresía filosófica dos antigos.

“Iluminismo é, portanto, ‘a saída do homem da sua minoridade, pela qual ele próprio é responsável’”. (FOUCAULT, 2014, segunda hora, p. 27).

Foucault em seu curso do “Governo de si e governo dos outros” trata duma discussão do que seria esclarecimento sobre a perspectiva pontuada por Immanuel Kant, citando que o esclarecimento seria tal que fez emergir o homem de sua minoridade, no sentido metafórico de maturação do pensar e de capacidade de governar a si mesmo.

Mais adiante, ele diz que: “Governo de si, governo dos outros: é nessa relação, nessa relação viciada que se caracteriza o estado de minoridade”. (FOUCAULT, 2014, segunda hora, p. 32). Ou seja, com esta afirmação alude ao sentido de que entre o estabelecimento do governo de si e a possibilidade do governo dos outros que este primeiro possibilita, se encontra um estado de minoridade, de pequenez e de incompreensão das possibilidades que se efetivam por meio do desenvolvimento e uso da parresía no sentido de autogovernar-se e assim poder governar os demais.

O estatuto de relação viciada, que foi colocado por Foucault, se configura pelo fato de haver dependência entre estes tipos de governança. Afinal para governar os outros se faz necessário, intrinsecamente, o poder de se governar e isto, segundo as disposições encontradas na obra analisada, é possibilitado pela elevação do dizer-a-verdade e pelos impactos que este pressuposto efetiva.

No entanto, estas questões também são contemporâneas ao momento histórico em que a arte de governar os homens atingiu uma escala política sem precedentes históricos. Dito isto, também estamos em um momento decisivo. Foi pressionando novos problemas de verdade e liberdade que, de acordo com Foucault, a filosofia começa a recuperar o seu compromisso parresiástico.

Consideradas essas indicações de Foucault, parece apropriado fazer algumas perguntas, dirigindo a nossa atenção para a modernidade e o presente: quais são os perigos ocultos que a parresía filosófica encontra ao longo de seu caminho na modernidade? O que acontece com esta prática de liberdade quando outros tipos de liberdade também se colocam dentro e fora da esfera da política, tentando se esquivar não só do exercício do poder, mas também de um compromisso com o 'bem comum'?

Por fim, o que acontece com a “coragem da verdade” em um tempo como o presente, quando a cobertura das comunicações do debate público expandiu a liberdade para dizer qualquer coisa que se deseje, sem qualquer compromisso com a busca da verdade, mesmo contrariando a racionalidade dominante e o governo dos homens?

É difícil dar respostas imediatas e satisfatórias a essas perguntas, mas uma tentativa deve ser feita. Uma possível resposta para a primeira pergunta (quais são os perigos ocultos da modernidade para parresía filosófica?) é sugerida pelo próprio Foucault quando aponta a inclinação moderna para conceber a filosofia como um assunto escolar ou universitário, ou melhor, como conhecimento técnico e doutrinário destinado apenas a ser ensinado, sem que se corra qualquer risco político ou ético.

A parresía filosófica pode claramente ser comprometida por essa inclinação, o que parece ser um *modus operandi* frequente do ensino da filosofia moderna. Talvez a eficácia pública da coragem para a verdade no nosso tempo possa ser neutralizada por novas maneiras de conceber a relação entre verdade, poder e liberdade; não obstante, a filosofia parece poder oferecer muitas outras chances. Isso também envolve uma possível resposta à segunda questão: o que acontece com a liberdade corajosa de parresía filosófica quando ela encontra a proliferação de outras formas de liberdade?

Encontrar nas cartas de Cícero marcas do compromisso parresiático deve nos servir para responder, no encontro com uma referência pragmática, a todas essas perguntas, e talvez possamos de fato até encontrar caminhos e possibilidades para restaurar as condições de verdade destemida – e não disciplinar ou disciplinadora – hoje.

2.3 Prática epistolar

Não há consenso científico sobre o momento de surgimento das cartas. Porém, por uma questão de viabilidade da própria forma estrutural dos signos, tem-se que a prática epistolar cresceu em concomitância à grafia por alfabeto. Segundo Wise (1998), a carta ingressou na civilização grega no século VIII a.C., introduzindo não apenas uma forma nova e prática de comunicação, mas alterando hábitos e costumes do povo.

Conforme se pode inferir a partir dos registros indiretos do teatro helênico do século quinto antes de Cristo, segundo Wise, a prática epistolar já estava sedimentada neste momento. As estruturas de enredo, encenação e montagem já sugeriam um intenso uso da palavra grafada em diversas vias para funcionalidades diversas: leitura de livros para educação e instrução; escrita e envio de correspondências para comunicação; apreciação de documentos escritos e códigos legislativos; escrituras que seriam os primórdios da prática notarial e registral entre outros. (WISE, 1998)

Cardinali (1929) nos lembra ainda que cartas gregas do século IV a.C. consistem em alguns dos registros epistolares históricos mais remotos, demonstrando a abrangência e alastramento desta prática neste período da história helênica. Estes documentos foram produzidos através de grafia em placas de chumbo.

A partir do século seguinte, o papiro tornou-se o material mais convencional, com isto viabilizando e facilitando ainda mais a troca de correspondências. Por sua vez, Irigoin (2001) especifica que materiais anteriores ao papiro não eram agradáveis à escrita longa, ou seja à elaboração de vastos e largos documentos, tendo em vista a dificuldade material de impressão, o manuseio e a acomodação de placas, tabletes e outros suportes físicos volumosos.

O papiro, por outro lado, é facilmente acoplado em folhas e em rolos, o que possibilita a impressão e reunião de composições gráficas de maior vulto e proporção. O gênero porém jamais foi considerado pelas civilizações antigas como

de importância individual, no sentido de merecer o estabelecimento de tratados para regulamentação e ensino, manuais ou outras formas de formalização da prática.

Quintiliano, um dos teóricos mais reconhecidos da Antiguidade tardia, não menciona em seu tratado *Institutio Oratoria* a epístola como um gênero literário em si, havendo em contrário quatro tipos de poesia (lírica, jâmbica, dramática e elegíaca), a epopéia, a filosofia, a sática (unicamente romana), a história e a eloquência.

Somente com Plínio, o Jovem, ao fim do século I d.C., a epístola começa a ser considerada um gênero de validade individual, e a publicação de suas cartas gera grande sucesso. A "Arte Retórica" de Caio Julio Vitor¹⁴ é possivelmente a primeira e mais antiga obra de tratado a fornecer ensinamentos de epistolografia como uma prática em si. Cumpre ressaltar que o referido manual de retórica só foi composto no quarto século da era cristã. Mais de setecentos ou oitocentos anos, portanto, separam o início presumido da prática epistolar de seu tratamento teórico como parte integrante das práticas intelectualmente relevantes.

Vitor categoriza a carta em dois tipos principais: negocial e familiar, usando em *De Epistolis* similar raciocínio a Cícero: *Epistolarum species duplex est; sunt enim aut negotiales aut familiares*. "Há dupla natureza de cartas: com efeito são ou negociais ou familiares". E assegurar especifica que *negotiales sunt argumento negotioso et gravi*, ou seja "as negociais são de argumento oficioso e grave".

Especifica que a epístola familiar tem como características principais: ser breve (citamos *ipsis litteris* o autor: *In familiaribus litteris primo brevitatis observanda*, ou seja, "nas cartas familiares, a brevidade primeiramente deve ser observada"), ser objetiva, ser clara (citamos *ipsis litteris* o autor: *Lucem vero epistolis praeferre oportet*, "na verdade, é necessário reluzir clareza nas epístolas") e ser adaptativa, ou seja, adaptando os tipos linguísticos utilizados à natureza e caráter do interlocutor/destinatário.

14 Cf. Martin (2010, p. 9) "Muito pouco se sabe a respeito de Caio Júlio Vitor, estima-se ter sido um professor de retórica do séc. IV d.C. ,provavelmente na região da Gália"

Neste aspecto percebe-se um erro na literatura teórica mais recente consultada acerca de Vitor, mormente trabalhos de pós-graduação e artigos, posto que muitos interpretam estas características (brevidade, objetividade etc.) como pertencentes à natureza das cartas em geral; enquanto o texto original latino de Vitor é bastante claro ao determinar que estas disposições se referem somente às cartas familiares e não aos outros tipos.

Assevera o tratadista que *Sed haec, ut dixi, in familiaribus litteris; nam illarum aliarum severitas maior est*. “Mas todas estas coisas, como disse, em cartas familiares; porque a severidade daquelas outras (as cartas negociais) é maior”. O autor faz recomendações e traça orientações claras para aqueles que desejam aventurar-se na escrita de cartas, estabelecendo que convém, por exemplo, fazer uso de provérbios conhecidos ou versos para eventualmente contrapor-se ou complementar o sentido do que o escritor está elaborando.

Além disto, considerando a nítida influência, impacto e poder da língua grega e da literatura grega no universo latino, o teórico recomenda aos escritores que insiram pelo menos algum trecho em grego, caso já não o façam naturalmente no decorrer da própria carta. Isto a tornaria mais agradável.

Nas cartas de Cícero podemos encontrar oportunamente informações e vocábulos em grego, como por exemplo na carta ao irmão Quinto (II, 15), há três palavras helênicas que são inseridas para finalizar a seção: ῥαθυμότερα (descuidado, preguiçoso); χαρακτήρ (caráter, estilo); φιλαληθῶς (amante da verdade).

Sugere ser de bom grado e de bom tom interpelar o destinatário como se este estivesse ao seu lado, inserindo expressões que sugerem diálogo, como por exemplo: “que diz você?” ou “ei, você!”, ou ainda outras expressões que denotem possíveis reações presumidas do destinatário. Vitor cita nominalmente Cícero para estabelecer estas disposições.

Especifica, porém, que a carta, por sua natureza adaptativa, deve adequar-se ao gênero da conversação, uma vez que em cartas de natureza familiar estas disposições podem ser seguidas e são deveras agradáveis. Entretanto em cartas

mais graves, de natureza severa ou a destinatários ilustres, não se deve seguir similar recomendação.

Vitor recomenda, por fim, que na carta como em qualquer outro gênero, o escritor deve lembrar-se de escrever bem e fazer bom, correto e gracioso uso da língua de comunicação. Neste sentido, sua categorização abrangente eleva a carta a um instituto condensado, de vulto, estilo e características próprias, representando assim um considerável avanço na teoria da literatura da Antigüidade tardia.

Citamos o autor: *In summa id memento et ad epistolas et ad omnem scriptionem bene loqui*. “Em suma, lembra de falar bem tanto em epístolas como também em todos os escritos”. Ainda assim, na obra do tratadista de retórica, ainda aparece a epístola subordinada às características da conversação, pois como diz: *Epistolis conveniunt multa eorum, quae de sermone praecepta sunt* (103, 10), ou seja “convém às cartas muitas destas (coisas), que já foram definidas sobre a conversa”. A diferença é que, neste caso, a conversa não se completa entre dois presentes, mas entre um emissor presente e um receptor ausente, o tempo de diálogo seguirá um decurso próprio.

Cícero, considerado paradigma e cânone em uma infinidade de gêneros e estilos, também não falta a corroborar esta assertiva em suas cartas a Ático: *Ego, etsi nihil habeo; quod ad te scribam, scribo tamen quia teum loqui videor* (XII, 53), ou seja “eu, mesmo que não tenha nada que te escrever, ainda assim escrevo porque pareço falar contigo”.

Em outra oportunidade nas cartas aos familiares, Cícero questiona: *Quid mihi iucundius, quam , cum coram tecum loqui non possim, aut scribere ad te aut tuas legere litteras?* (Ad familiares, XII, 30) , ou seja “Que há de mais agradável para mim que, como não posso falar contigo pessoalmente, te escrever ou ler tuas cartas?”

As cartas, como dissemos, não eram consideradas produções estilisticamente independentes na Antigüidade. Porém, os *progymnasmata* eram exercícios preparatórios para aprendizado de retórica destinados aos discentes, entre os quais era comum a produção epistolar, conforme especificado por Aélío Teão. Nestes exercícios composicionais, deve-se levar em conta, orienta Teão, o caráter

adaptativo da carta, para determinar faixa etária, estrato socioeconômico e intelectual, entre outros fatores, do destinatário para interação mais adequada

Há pouquíssimos manuais *progymnasmata* que ainda resistem na posteridade: além de Teão, temos como exemplos Hermógenes de Tarso, Nicolau de Mira e Aftônio de Antióquia. O tratamento epistolar, porém, não é dado de maneira prioritária ou direta, mas sim com uma abordagem em segundo plano. Neste sentido estas fontes, conquanto algumas das mais remotas e por isto de valioso interesse para a epistologia, ainda fazem um tratamento rudimentar e secundário das cartas e as deixam com isto carentes de robustez teórica em quesito estrutural e estilístico.

Conforme podemos ver em Möller (2009, p. 19), as epístolas familiares se faziam confeccionadas em estilo escorreito e rebuscado, estilisticamente considerável. “As cartas de Cícero (...) que foram redigidas em situações de profundo desespero, preocupação e frustração, mostram uma linguagem um tanto requintada e adornada com recursos estilísticos”. Isto porque, explica o teórico, o autor não pode evitar a retórica rebuscada e ornada com a qual está acostumado naturalmente, ainda que em escritos de ordem breve e objetiva.

Segundo Scarpat (1983) há em torno de quinze mil epístolas legadas à modernidade pela civilização helênico-romana. Libânio do século IV d.C. sozinho, legou-nos mais de mil. Ulrich e Cardoso (2008, p. 414) esclarecem que Cícero não produziu tratados, contudo “elaborou diversos conceitos a respeito da arte epistolográfica, com base na teoria epistolar grega”, tendo sido considerado um “modelo absoluto” para a elaboração de missivas no período renascentista.

Entre as características gerais que os autores apontam, estão: a aproximação funcional da carta à conversação grafada; intencionalidade informativa e persuasiva; estruturação em abertura, centro e conclusão. Como se pode ler em carta de Cícero a Marco Mário: “Eu teria preferido falar isso pessoalmente, mas, como o tempo ia passando, quis transmitir as mesmas coisas por carta” (*Ad. Fam.*, VII, 3, 6)

Analisando mais pormenorizadamente este último fator, temos que a estrutura da epístola na Antiguidade era fixa. Inicialmente, havia o que se chamava de saudação inicial, o introito da carta, em que se apresentava o nome do remetente no caso nominativo. Por ex. *Marcus*. A seguir o nome do destinatário declinado no

dativo. Por ex. *Quinto*. Assim a fórmula: *Marcus Quinto fratri salutem*, na saudação ao irmão Quinto.

O corpo do texto epistolar continha expressões em que se dava a entender o estado do remetente e do destinatário (*si vales, bene est, ego valeo* e sua abreviação s.u.b.e.e.u.) e finalizava com expressões de cuidado, como por exemplo *cura ut ualeas*, bastante utilizada por Cícero, que significa "cuida para que esteja bem".

As epístolas poderiam ser públicas, destinadas a atingir para além do destinatário imediato: o objetivo final era estender-se a um grupo de mais de um indivíduo. Os motivos podem ser vários: desde ensinamentos até fins políticos. Destacam-se dentre o *corpus* de cartas públicas de fim político na Antiguidade cartas de Platão, Isócrates, Salústio e Cícero.

É o próprio Cícero quem primeiro nos lega esta distinção entre público e privado na natureza das cartas: nas familiares II, que avaliaremos mais adiante, e no *Pro Flacco: qua utuntur omnes non modo in publicis sed etiam in privatis litteris quas cotidie videmus mitti a publicanis, saepe uni cuique nostrum* (37), ou seja "que todos usam não só nas cartas públicas como também nas privadas, que cotidianamente vemos ser enviadas pelos publicanos, frequentemente a cada um de nós".

Entre as cartas públicas políticas ciceronianas, de cunho propagandista, temos as destinadas a Pompeu, a Quinto, a Luceio e a César, num leque temporal que varia de 63 a 49 a C. Ao primeiro, o autor comenta seus próprios feitos notáveis como cônsul; ao segundo, o intuito é não endereçá-lo, mas endereçar aos senadores para que sua propretoria na Ásia seja estendida; ao terceiro, para que elabore um texto acerca das Catilinárias, enfatizando a atuação e os feitos do próprio autor durante o desmonte da conspiração; ao quarto, por fim, o intuito é intervir em prol de uma reaproximação dos dois triúnvios restantes, César e Pompeu, para evitar a indesejável guerra civil.

Conforme Scarpato (1983, p. 403) nestas cartas a influência transcende o destinatário, mas objetiva a própria opinião pública. O destinatário sempre é uma figura de destaque, publicamente reconhecida, e o remetente envia-lhe as suas "convicções políticas e sociais na esperança de poder levar uma contribuição à

pacificação da comunidade e à melhoria da situação”. No tocante às cartas de educação e moralidade de doutrina, temos na era pré-cristã algumas epístolas de Epicuro e Sêneca (endereçadas a Lucílio). Os assuntos são de natureza teorizante, educacional, moralizante e eminentemente filosófica.

Por fim, existiram ainda as epístolas públicas de ordem poética, produzidas em versos e de assuntos variados. Os principais expoentes deste gênero são Ovídio e Horácio. Entre as obras que se imortalizaram, citamos aqui as *Heroides*, poemas epistolares escritos em dístico elegíaco, em que são apresentadas correspondências de heroínas da mitologia greco-romana, cujos destinatários são seus amantes. Alguns nomes famosos emergem, como Penelope, que escreve a Odisseu; Fedra, a Hipólito; Medeia, a Jasão, após o abandono por Creúsa etc.

Esta técnica revela estilização da epistolografia e uma elevação a um gênero de validade individual e vulto, muito embora tal só tenha acontecido em uma geração posterior a Cícero (Ovídio nasceu em 43 a.C. e morreu em 17 ou 18 d.C., datação aproximada). As epístolas porém podem ainda ser de natureza privada, e não públicas, e nela consiste com efeito a maior parte do *corpus* ainda sobrevivente na modernidade. Cícero, em correspondência a Curião (*ad familiares*), teoriza que há três categorias fundamentais de epístolas: as informativas, as familiares e as graves.

As **cartas informativas**, segundo o filósofo, são aquelas *cuius causa inuenta res ipsa est* (ad Fam., II, 4, 1), "por cuja causa a própria coisa foi criada", ou seja, com vistas a informar e notificar quem não está presente de algo que porventura acontecesse e que não estivesse no conhecimento destes, sendo este assunto de interesse ou do remetente, ou do destinatário ou de ambos.

Cartas desta natureza, alerta o destinatário, não deve esperar que ele envie - *Huius generis litteras a me profecto non exspectas*, não espere de fato este tipo de carta de mim, uma vez que dispõe Curião sem dúvida de mensageiros e copistas para informá-lo de todas as coisas importantes que talvez lhe ultrapassem o conhecimento imediato.

Há ainda as **cartas familiares e jocosas** (*familiaire et iocosum genus*), que como o próprio título determina são aquelas destinadas a entes em horas felizes,

alegres, com intuito positivo. Por fim, as **cartas severas e graves** (*seuerum et graue genus*), para fornecer consolo, ajuda e alento em momentos desfavoráveis e difíceis.

Cícero revela que estes dois tipos de carta muito o agradam, *Reliqua sunt epistolarum genera duo, quae me magnopere delectant*, “Há dois gêneros restantes de cartas, que muito me agradam”. Transita metalinguisticamente na carta pelos tipos de carta, questionando-se sobre qual seria menos ou mais cabível de utilizar, inclusive questionando e fazendo participar da interação o próprio destinatário, como se pode ler no trecho:.

Vtro me minus deceat uti, non intellego. Iocerne tecum per litteras? Ciuem mehercule non puto esse, qui temporibus his ridere possit. An grauius aliquid scribam? Quid est quod possit grauiter a Cicerone scribi ad Curionem nisi de re publica? Atque in hoc genere haec mea causa est, ut neque ea quae sentio audeam neque ea quae non sentio uelim scribere. (ad Fam., II, 4, 1)

Não sei qual dos dois me convenha usar menos. Gracejaria contigo através de cartas? Juro que não creio haver um cidadão que possa rir nestes tempos. Ou escreveria algo mais sério? O que há que poderia ser escrito seriamente por Cícero a Curião senão a respeito dos negócios públicos? Ora, dessa forma, esta minha situação é de tal modo que nem ousaria escrever o que sinto nem desejaria escrever o que não sinto.

Em termos metodológicos, há diversas maneiras de se produzir uma epístola:

- 1) **próprio punho**. Não era o método mais usual por parte da elite intelectual, que podia contar com escribas para redigir suas correspondências. Entretanto era um método caro às camadas mais desprivilegiadas do estrato socioeconômico.

Para cidadãos da elite, porém, poderia ser um artifício conveniente para evitar que os copistas tivessem conhecimento e ciência de assuntos particulares, de grande importância ou secretos. Conforme explicita Caio Júlio Vitor, *Observabant veteres karissimis sua manu scribere vel plurimum subscribere*, “os antigos procuravam escrever de próprio punho aos seus mais caros (amigos) ou muitas vezes subscrever”. A *subscriptio manu sua* era uma prática comum para aqueles autores que empregavam escribas para a redação de cartas ditadas, para conferir autenticidade na assinatura (subscrição) de próprio punho (*manu sua*).

- 2) **Syllabatim**, que era o método de redação a partir de ditados emitidos vocábulo a vocábulo para o copista/escriva. A velocidade da grafia e da confecção da carta dependia da técnica e da habilidade do escriva, considerando que o manuseio do papiro era uma tarefa morosa. De modo geral, contudo, este tipo de carta costumava ser mais sucinta e objetiva, em razão da demora para a redação.

Acerca da delegação da escrita e redação de cartas a escribas, Cícero mesmo comenta em correspondência com Ático: *Si scriberem ipse, longior epistula fuisset, sed dictavi propter lippitudinem.* (ad Att., 7, 13). Em tradução livre: “Se eu mesmo tivesse escrito, a carta teria sido mais longa; mas ditei por causa da infecção dos olhos.”

Em outra oportunidade, acerca deste tipo de elaboração de cartas ditadas, o filósofo exemplifica: *Ergo ne Tironi quidem dictavi, qui totas periochas persequi solet, sed Spintharo syllabatim* (ad Att., 13, 25, 3). Em tradução livre “Portanto, não ditei nem mesmo a Tirão, que costuma seguir passagens inteiras até o fim, mas a Espintaro palavra por palavra”, avaliando a agilidade, destreza e habilidade dos seus escribas.

- 3) **Rascunho ao escriva para desenvolvimento da epístola.** Nesta modalidade, as ideias principais, temas e/ou rascunhos do conteúdo de uma carta eram fornecidos ao escriva para que este mesmo tratasse de elaborar pormenorizadamente o desenvolvimento da correspondência.
- 4) **Delegação.** O remetente da carta poderia, se desejasse, determinar que um escriva, um amigo, familiar, assistente ou outra pessoa de sua confiança se incumbisse de redigir e enviar cartas em seu nome. Este tipo de procedimento é um bom exemplo da menor preocupação que os antigos tinham com a questão da autoralidade, diferentemente do que acontece nos tempos modernos.

Daí também há tantas confusões e dificuldades em se determinar autoria não só de cartas, como de outros textos, pois não era raro que se encontrassem peças de teatro ou textos com falsas assinaturas de personalidades conhecidas (Plauto é

um bom exemplo), gerando assim *corpora* apócrifos e dificultando o trabalho dos filólogos da posteridade.

Cícero, mais uma vez, nos serve de bom exemplo deste tipo de delegação de produção textual a terceiros, atuando em seu nome com autorização, que lembra a prática hodierna de *ghost writing*, em que uma pessoa habilitada intelectualmente elabora textos, artigos ou trabalhos para terceiros inaptos.

Novamente em carta a Ático, Cícero escreve: *Si qui erunt quibus putes opus esse meo nomine litteras dari, uelim conscribas, curesque dandas.* (ad Att., III, 15, 8), em tradução livre: “Se há aqueles aos quais achas que é preciso enviar cartas em meu nome, gostaria que as redigisses e cuidasses de enviá-las.” E em outra oportunidade reitera *quam planissime ad me scribas et meo nomine, ut scribis, litteras quibus putabis opus esse ut des.* (ad Att., III, 21), em tradução livre: “que me escrevas o mais claramente quanto possível e que em meu nome, como escreves, envies cartas a quem julgares ser necessário.”

2.3.1 Prática epistolar como exercício de parresía

Foucault explica que procurou realizar uma análise genealógica das "práticas do dizer-a-verdade sobre si mesmo" (2014, p. 5). Durante esse processo, pareceu-lhe simples identificar que em toda a tradição da Antiguidade Clássica seguiu-se ou ao menos procurou-se seguir um princípio bastante simples e preciso: é necessário falar sempre a verdade a respeito de si mesmo.

Como exemplificação deste lema, o filósofo cita a prática epistolar, a escrita de cartas de cunho moral que servem como exame e auto-exame da consciência, simultaneamente buscando expressar-se a respeito de si mesmo como submeter os próprios atos e pensamentos ao juízo de outro a quem se garantirá plena liberdade e condições para praticar a parresía.

Foucault ilustra ainda os exames de consciência prescritos pelos seguidores do pitagorismo e do estoicismo, e nominalmente as cartas de Sêneca. Foucault em “A escrita de si” (1992, p. 129) apresenta palavras de Santo Atanásio para principiar

seu discurso acerca do papel técnico como exercício da escrita de si, que reproduzimos *ipsis litteris*:

Eis uma coisa a observar para se ter a certeza de não pecar. Que cada um de nós note e escreva as acções e os movimentos da nossa alma, como que para no-los dar mutuamente a conhecer e que estejamos certos que, por vergonha de sermos conhecidos, deixaremos de pecar e de trazer no coração o que quer que seja de perverso.

Neste sentido, emerge um aspecto duplamente pragmático sobre a anotação das próprias condutas: confrontarmos nossas ações, agora escrita, para fazermos um juízo de nós mesmos; publicidade para minimizar ou desincentivar a recorrência dos atos maus, uma vez que não desejaremos que os outros saibam ou nos conheçam como pecadores.

Pois quem consente ser visto quando peca, e após ter pecado, não prefere mentir para ocultar a sua falta? Não fornecíamos diante de testemunhas. Do mesmo modo, escrevendo os nossos pensamentos como se os tivéssemos de comunicar mutuamente, melhor nos defenderemos dos pensamentos impuros por vergonha de os termos conhecido. (FOUCAULT, 1992, p.129).

A abordagem funcional da prática fica clarificada pela seguinte passagem: “Que a escrita tome o lugar dos companheiros de ascese: de tanto enrubescermos por escrever como por sermos vistos, abstenhamo-nos de todo o mau pensamento. Disciplinando-nos dessa forma, podemos reduzir o corpo à servidão e frustrar as astúcias do inimigo” (*loc. cit.*)

Neste sentido o filósofo complementa sua interpretação do excerto considerando que o trabalho não se dá somente sobre as ações mas sobre o pensamento, pois trata-se d“o constrangimento que a presença alheia exerce sobre a ordem da conduta”, e com isto o papel da prática é quase confessional.

Citando as escolas pitagórica, socrática e cínica, Foucault relembra que, conforme seus ensinamentos, para aprender-se a viver é preciso adestrar-se, treinar-se. Entre as muitas práticas utilizadas para este fim, citamos aqui a meditação, a memorização, as autoavaliações de consciência, a prática do silêncio e de ouvir o outro.

O ato de escrever, para si mesmo ou outra pessoa, demorou a ser implementado e consolidado, conforme nos lembra o filósofo, pois foi somente no

período pós-republicano de Roma que a escrita assumiu um caráter oficializado nesta edificação.

É por isto que Foucault (1992, p. 130) especifica: “Nenhuma técnica, nenhuma aptidão profissional podem adquirir-se sem exercício; também não se pode aprender a arte de viver, a *tekne tou biou*, sem uma *áskesis*”. Este processo – *áskesis* – é definido por ele como “um adestramento de si por si mesmo”, consistindo num dos princípios tradicionais que foram extensamente valorizados por diversas escolas antigas, entre as quais: os Pitagóricos, os Socráticos e os Cínicos.

Para comprová-lo, cita Epiteto, que definia que é preciso meditar, escrever e treinar para edificar a alma, recomendando anotar todos os pensamentos para posterior consulta, e convertendo-os em correspondências consigo mesmo e também com outros; e Sêneca, particularmente em sua epístola a Lucílio, em que o pensador explicita que não basta ler, mas também escrever.

Foucault especifica que há duas formas diferentes de associar a escrita como prática de si mesmo: linear e circular.

A primeira percorre o caminho que inicia na meditação, prossegue com a escrita (registro do conteúdo meditado) e por fim vai ao treino e à prova; a segunda, igualmente, inicia na meditação e prossegue com a escrita, porém desenrola-se através da viabilidade da releitura que retorna à meditação, com isto refazendo o ciclo e o círculo.

Conclui que, independente do formato escolhido, a prática da escrita é uma fase indispensável para o processo de *áskesis* (do verbo helênico *ἀσκέω*, treinar), ou seja para o processo de treinamento e edificação de si. A função etopoiética da escrita neste processo de treinamento se justifica pelo caráter de “operador da transformação da verdade em ethos” (1992, p. 133).

Para tal, como já brevemente comentado, a tradição antiga manda recorrer-se a duas técnicas possíveis: a escrita de *hypomnēmata* (plural de *hypómnema*, do grego *ὑπόμνημα*, que pode ser traduzido diversamente como nota, lembrete, comentário, resumo, cópia, entre outros) e a escrita de epístolas.

No entanto, e a despeito de todos estes pontos comuns, a correspondência não deve ser encarada como simples prolongamento da prática dos

hypomnemata. É algo mais do que um adestramento de si próprio pela escrita, por intermédio dos conselhos e opiniões que se dão ao outro: ela constitui também uma certa maneira de cada um se manifestar a si próprio e aos outros. A carta faz o escritor “presente” àquele a quem a dirige. E presente não apenas pelas informações que lhe dá acerca da sua vida, das suas actividades, dos seus sucessos e fracassos, das suas venturas ou infortúnios; presente de uma espécie de presença imediata e quase física. (FOUCAULT, 1992, p. 149-150)

Enquanto os cadernos de notas, segundo Foucault, podem servir como prática de produção textual pessoal, também podem servir de fundamento para missivas, ou seja, produções que são remetidas a terceiros. Citando Sêneca, o filósofo especifica que uma distinção primária se estabelece no fato de que atua duplamente sobre dois personagens: quem escreve, que primeiro lê o que escreveu da mesma forma como ao falar algo se escuta o que se acabou de falar em voz alta, e quem recebe, que pode realizar não somente a leitura inicial como posteriormente também uma releitura.

Sobre as cartas que considera paradigmáticas para a escrita de si, as senequianas, Foucault enumera as seguintes características:

- não são meramente informativas, nem de um lado nem de outro, pois o autor quer mais do que obter ou fornecer informações e fatos;

- não são meramente conselheiras ou professoris, pois o autor faz mais do que exercer sua autoridade ético-moral e comentar teoricamente sobre a principiologia do bem agir;

- demonstram continuamente práticas de autoexercício, trazendo à baila sempre que possível o seguinte princípio: a indispensabilidade do aperfeiçoamento constante de si durante a vida inteira e da ajuda do outro para trabalhar e elevar a própria alma.

O filósofo comenta ainda sobre uma caracterização adequada para como levar a vida afastado dos ofícios públicos: retirar-se para si mesmo, dedicando-se somente aos que parecem que são boas influências e companhias, mais adequadas à edificação, e conferindo aos que desejam melhorar a oportunidade de serem treinados, pois quem ensina a outro também ensina a si mesmo.

A epístola pode ter uma funcionalidade específica, como por exemplo prover conselhos, exortação, advertências ou consolo, e tal é, por excelência, uma forma

eficaz de *áskesis*, já que ao fornecer um aconselhamento sobre uma situação em particular, o conselheiro está também indiretamente tornando-se mais apto e preparado para vivenciar e lidar com acontecimentos similares ou correspondentes que podem vir a surgir no futuro;

Do mesmo modo, admoestar sobre um mau comportamento é forma de assegurar, se o advertidor deseja manter coerência interna entre o que prega e o que pratica, que não se incorrerá nos mesmos equívocos. Assim, nas epístolas em que o remetente deseja consolar o destinatário vivenciando uma situação de luto, por exemplo, ele pode recorrer a teorizações acerca da natureza da morte (que não é uma desgraça, como costumamos ter em conta, nem um infortúnio) mas também a instruções de ordem pragmática para auxiliar o destinatário no processo de luto por meio de estratégias, técnicas e outros artifícios.

Em casos em que o ensino do outro se demonstra frutífero, o próprio ensinado passará por sua vez a mestre, e eventualmente poderá socorrer quem lhe deu as bases e os fundamentos para elevar-se interiormente. É o que Foucault lembra chamar-se "conselho equitativo".

Escrever é pois “mostrar-se”, dar-se a ver, fazer aparecer o rosto próprio junto ao outro. E deve-se entender por tal que a carta é simultaneamente um olhar que se volta para o destinatário (por meio da missiva que recebe, ele sente-se olhado) e uma maneira de o remetente se oferecer ao seu olhar pelo que de si mesmo lhe diz. De certo modo, a carta proporciona um face-a-face. (...) A reciprocidade que a correspondência estabelece não se restringe ao simples conselho ou ajuda; é ela a do olhar e do exame. A carta que, na sua qualidade de exercício, labora no sentido da subjectivação do discurso verdadeiro, da sua assimilação e da sua elaboração como “bem próprio”, constitui também e ao mesmo tempo uma objectivação da alma (FOUCAULT, 1992, p. 150-151)

O filósofo estabelece o papel da carta como introspectivo, em que se concretiza uma “abertura de si mesmo” para o outro que recebe a correspondência, neste sentido une o autoexame com a possibilidade de livre exame do outro sobre si, o que é um exercício parresiástico.

Esta prática epistolar da Antiguidade, segundo Foucault, constitui um elemento de grande importância para “a história da cultura de si: os primeiros desenvolvimentos históricos da narrativa de si [são encontrados] pelo lado da correspondência com outrem e da troca do serviço da alma.” (FOUCAULT, 1992, p.

152). Numa das raras menções de Foucault a Cícero, ele o compara a outros praticantes da epistolografia na Antiguidade:

é facto que, na correspondência de Sêneca com Lucílio, de Marco Aurélio com Frontão, e em algumas cartas de Plínio, vemos medrar uma narrativa de si que é muito diferente daquilo que geralmente se podia encontrar nas cartas de Cícero aos seus familiares: tratava-se, nestas últimas, da narrativa de si próprio como sujeito de acção (ou de deliberação com vista a uma possível acção) relativamente aos amigos e aos inimigos, aos acontecimentos felizes ou funestos. (FOUCAULT, 1992, p. 152).

Foucault estabelece aí uma distinção teórica essencial entre as cartas de Cícero e as cartas de outros escritores da latinidade: enquanto Cícero é "sujeito das acções", Sêneca e Marco Aurélio narram a "relação a si"; e esta escrita relacional consiste em demonstrar as "interferências da alma e do corpo (mais as impressões que as acções) e os lazeres (mais do que os acontecimentos externos); o corpo e os dias"(FOUCAULT, 1992, p. 153).

Não fica claro a qual corpus em especial Foucault está se referindo quando comenta as cartas de Cícero. A menção "aos familiares" pode remeter à edição das "*Epistulae ad Familiares*", que são endereçadas a diversas figuras, inclusive amigos e outros que não são exatamente familiares; pode também se referir a cartas especificamente enviadas a familiares, que poderiam abranger por exemplo as cartas ao irmão Quinto Cícero.

Em todo o caso, as cartas a Ático, que também são analisadas nesta tese, não parecem ter entrado no comento ilustrativo de Foucault. A seguir, Foucault então começa a estipular, neste momento de seu texto, algumas funcionalidades e características tradicionais das cartas, exemplificando em geral com excertos senequianos.

Embora seja inegável que a própria constituição da retórica das cartas de Sêneca sejam escritas em sentido bastante diverso de algumas cartas muitas vezes pessimistas e pouco reflexivas de Cícero, muitas (senão todas) das características citadas por Foucault neste momento de seu texto, que comentaremos a seguir, se encaixam ou são representadas ainda que eventualmente em um exemplo ou outro das cartas de Cícero.

a) As notícias da saúde fazem tradicionalmente parte da correspondência. Pouco a pouco, porém, adquirem a dimensão de uma descrição detalhada

das sensações corpóreas, das impressões de mal-estar, das diversas perturbações que se terão podido experimentar (FOUCAULT, 1992, p. 153).

Foucault passa a comentar a carta 78 de Sêneca, em que narra haver ele padecido de grave doença na juventude, que o fez por vezes desistir da vida, considerar o suicídio, mas ter sido impedido pela idade avançada do pai. Comparemos isto com a carta III, 1 a Ático, em que Cícero, como Sêneca, deposita também a outrem a razão de manter-se vivo em um momento de fraqueza e fragilidade.

Foucault interpreta no discurso senequiano em sentido similar, sendo o amigo Ático uma das razões de Cícero estar vivo, que “o que lhe trouxe a cura foram os remédios da alma; os mais importantes dentre ele foram ‘os amigos, que o encorajavam, velavam por ele, falavam com ele, e assim lhe levavam alívio” (FOUCAULT, 1992, p. 154).

3. CÍCERO: APONTAMENTOS BIOBIBLIOGRÁFICOS E SEU LUGAR NA LATINIDADE

O objetivo central da construção desta seção diz respeito a elucidar entendimentos acerca dos aspectos que envolvem a vida e a obra de Cícero. Tendo vivido, segundo explicita Coneglian (2012), no século I a.C., experienciou a República romana em um estado de profunda crise, o que indubitavelmente também o afetou os homens de seu tempo.

Consiste assim num fator diretamente refletido nas suas obras e, também, no seu modo de agir mediante a ocorrência de adversidades políticas que estavam impondo real finitude a seu modelo ideal de sociedade.

Complementarmente, Cícero era filho de uma família distinta – rica, e por tal razão se deu a sua exímia formação acadêmica e sua carreira desenvolvida em diferentes âmbitos –, nascido conforme se crê no dia 3 de janeiro de 106 a.C., na cidade de Arpino.

Já em sua infância destacava-se intelectualmente, pelo fato de que, segundo dimensiona e esclarece Plutarco (s/d, s/p), “o talento que possuía o tornou famoso entre os seus colegas, a ponto de os pais destes irem à escola para vê-lo com os seus próprios olhos e testemunharem eles próprios tudo que se dizia sobre o seu engenho e a sua capacidade intelectual”.

Compreendendo um aspecto histórico, é de importância destacar o entendimento de que os arpinianos receberam cidadania romana apenas no ano de 188 a.C., portanto, não eram “romanos” no que tange ao sentido tradicional da palavra, sendo este um fato que, recorrentemente, afetou a autoestima da Cícero.

Ademais, de qualquer modo, importa evidenciar o fato de que o processo de assimilação das comunidades do Lácio pela sociedade romana foi o que potencialmente acabou por dar possibilidade ao desenvolvimento do futuro de Cícero enquanto político, orador e escritor romano (GIBSON, 2010).

Posteriormente, a família de Cícero se mudou para Roma com a finalidade de que ele e seu irmão, Quinto, pudessem dar continuidade dos estudos e, assim, a

sua juventude foi caracteristicamente ocupada de forma rigorosa pelos estudos, posto que decidira se tornar um grande orador. De fato, em meio ao curso de sua prolífica produção intelectual ele mesmo fala acerca de seu esforço para alcance de tal objetivo em específico (COSTA, 2013).

No transcurso do ano de 90 a.C., Cícero prestou serviço militar e, também, participou da guerra romana desenvolvida contra os confederados italianos, primeiramente sob o comando de Pompeu Strabo e, de forma posterior, sob o de Lúcio Cornélio Sila (138-78 a.C.).

Porém, em função especialmente de sua formação intelectual – pelo fato de que sempre se encontrou imerso em livros e estudos – sua estada no exército foi essencialmente breve, durando aproximadamente um ano; e assim, na primeira oportunidade que teve, retornou para Roma, para o Forum e, claramente, para seus estudos (UTCHENKO, 2005, p. 99-103).

Sobre a vida profissional de Cícero, Costa (2013) evidencia que no ano de 81 a. C., em pleno discorrer da ditadura de Sula, Cícero estreou como advogado, sendo seu primeiro caso a defesa de Públio Quíncio (“Pro Quintio”, a denominação do discurso proferido) contra o sócio de seu falecido irmão, a respeito do processo pela disputa pelo direito de propriedade de uma fazenda.

No ano seguinte, defendeu o caso de Sexto Róscio (Pro Roscio Amerino Quintio - denominação do discurso proferido), que, desde que se aportou como envolvido em uma trama especialmente articulada por Crisógono, e após liberto de Sula, fora acusado de parricídio. Em caso contra Quinto Hortênsio Hortal¹⁵, defensor de Verres, Cícero não apenas vence, mas também desenvolve a apresentação em seus discursos (Verrinae) de um estilo oratório compreendido

15 Hortênsio (114-50) estreou como advogado em 95, tornando-se o príncipe dos advogados durante a ditadura de Sula e na década seguinte; exerceu o consulado em 69; foi adversário de Cícero nos processos de Quíncio, de Róscio Amerino, de Verres e na discussão da Lex Manilia, mas, posteriormente, tornou-se amigo dele e o ajudou em vários processos; foi o principal representante romano do asianismo, escola oratória que se caracterizava pela seleção de vocábulos poéticos, pelo rebuscamento exagerado e pelo emprego de períodos longos e complexos. (Cf. PARATORE, LOSA, 1983: 183). Opunha-se ao asianismo a escola aticista, que constituía uma tentativa de imitação da prosa ática, evitando o uso exagerado de figuras retóricas e valorizando a estrutura frásica concisa e clara, requerendo, entretanto, um controle excessivo das emoções por parte do orador (Cf. PARATORE, LOSA, 1983: 183; CONTE, 1999: 120-121).

como inteiramente maduro, tal como ressalta Conte (1999); desse modo, é de importância destacar a perspectiva de que:

Cícero eliminou um pouco da exuberância e da redundância sem por isso aproximar-se da eloquência seca e sem vida dos aticistas. A formação dos períodos geralmente é harmoniosa e estruturalmente complexa. A sintaxe é extremamente flexível e Cícero não evita, quando apropriado, a frase concisa e veemente. O arranjo dos registros é controlado com inteira segurança, da narração clara e simples à anedota colorida, da ironia desconcertante ao pathos trágico (CONTE, 1999, p. 180).

Evidenciando entendimentos em referência à carreira política de Cícero, observa-se que deu início ao *cursus honorum*¹⁶ em 75 a.C., assumindo, posteriormente, o cargo de questor na Sicília, e assim com sua atuação e conduta honesta e escrupulosa, conquistou rapidamente a consideração e o respeito da população, passando ao ano de 69 a.C., tornou-se edil, passando a exercer, dentre outras funcionalidades, a supervisão dos mercados e proporcionando a organização dos jogos em Roma (COSTA, 2013).

Quando Cícero assumiu o cargo de *edil curul*, para o qual foi eleito no ano de 69 a.C. – tal como explicitado anteriormente –, promoveu os esperados espetáculos públicos pela população desenvolvendo poucos gastos para tais ações. Com o alcance desta moderação e da sua presumida honestidade no decorrer do exercício do cargo público, conquistou a simpatia de todos os elementos populacionais, já angariando vários votos de forma a superar outros candidatos ao cargo de pretor, o que fez com que ele se elege para tal cargo em 67 a.C. por unanimidade de votos (CONEGLIAN, 2012).

Assim, evidencia-se em meio a este transcurso temporal uma profunda mudança na política de Cícero, sendo relevante ressaltar que sua vontade era promover uma harmonização de ideias entre o Senado (que compreendia: partido

16 *Cursus honorum* (sequência das magistraturas) era a série sucessiva de cargos que um homem devia ocupar em sua carreira política. A ordem de tais cargos, o número de seus ocupantes e a idade mínima legalmente exigida para sua ocupação na época de Cícero eram: 1) questor, magistrado responsável pela administração financeira de Roma. Número: vinte. Idade mínima: 30 anos; 2) edil, magistratura opcional que cuidava da supervisão e da manutenção dos templos, edifícios, mercados e da organização dos jogos. Número: quatro. 3) pretor, atuava como juiz nos tribunais ou administrava a lei nas províncias. Número: oito. Idade mínima: 40 anos; 4) cônsul, convocava e presidia o Senado e as assembleias do povo; executava-lhes as decisões; comandava o exército. Número: dois. Idade mínima: 43. (cf. BORNECQUE; MORNET, 1976, p. 86-92; EVERITT, 2003, p. 12-13).

aristocrata, optimates, nobres) e os cavaleiros (equestres e classes possuintes), direcionadas especificamente contra os planos do partido popular (democratas) que, então, era chefiado por César (HARMSSEN, 1959). Ainda sobre tal perspectiva de sua vida profissional em meio à política, é importante destacar a percepção de que:

O ano de 63 marca o apogeu de sua carreira: o tão ambicionado consulado. Nos últimos meses teve de enfrentar a conjuração de Catilina que tramava um golpe de Estado. Esta luta deu origem às celebres Catilinárias e valeu-lhe o título de 'Pai da Pátria' (HARMSSEN, 1959, p. 8).

E assim, Cícero seguiu o *Cursus Honorum*, que são as etapas a serem seguidas por aqueles indivíduos que não possuíam magistrados em sua família, que o levou a fazer sua estreia nos tribunais durante o período da ditadura de Sila. De tal forma, resumindo seu percurso político, Cícero desempenhou seu primeiro cargo público, de Questor – que era uma profissão equivalente a um oficial de finanças – na Sicília; anos mais tarde, tornou-se o responsável pela acusação do cúpidio governador Verres, em defesa da propriedade da ilha (SILVEIRA, s/d)

No ano de 66 a.C., quando passou a atuar enquanto pretor, proferiu dois importantes discursos: o primeiro compreendia defesa a Aulo Cluêntio Hábito (Pro Cluentio), que fora acusado pela própria mãe de ter sido o responsável pelo envenenamento de seu padrasto, e, assim, pela primeira vez, em conformidade com os dimensionamentos de Smith (2010), ele passou a declarar abertamente o seu principal objetivo enquanto político: promover a unidade das classes senatorial e equestre.

Especificamente sobre tais classes é de importância evidenciar a sua configuração e suas principais características:

No topo da hierarquia social romana situava-se a ordem senatorial, cujos membros tinham de possuir uma fortuna avaliada em mais de um milhão de sestércios. Esta classe constituía uma elite privilegiada, possuidora de grandes propriedades rurais (latifúndios), cultivadas por escravos ou por rendeiros livres. Entre os privilégios da classe senatorial contava-se o direito a exercer as mais altas funções públicas, como por exemplo magistrado, senador, governador de províncias ou grande sacerdote (cortejo de senadores). No nível situado imediatamente abaixo da classe senatorial encontrava-se a ordem equestre, constituída por cavaleiros. Tratava-se de um grupo de plebeus enriquecidos - grandes negociantes, empreiteiros de obras públicas, etc. - dispendo de fortunas superiores a 400 mil sestércios (SOUZA, 2014, p. 160).

Especificamente, quando de volta a Roma, na atuação de Cícero em meio ao cargo de edil, houve a promoção de esperados espetáculos públicos com a aplicação de poucos gastos, conseguindo superar outros candidatos. Elegeu-se assim para dois altos cargos quando ainda possuía a idade mínima exigida, e assim, tornou-se Pretor com 40 anos de idade e Cônsul com 43 anos já no ano de 63 a.C., sendo importante dimensionar que tinha aproximadamente trinta anos que um *Homo Novus*, seja cavaleiro ou plebeu, não ascendia a cargos no consulado (SILVEIRA, s/d).

Em conformidade com as percepções de Coneglian (2012), o *homo novus* era, na perspectiva de um patrício – cidadão constituinte da mais alta aristocracia romana, compreendendo uma classe que era equivalente a uma espécie de nobreza hereditária – todo e qualquer cidadão que não possuísse em meio a sua família um magistrado curul (um edil, um pretor, um cônsul ou um Censor) e que, mesmo assim, tivesse aspirações à carreira política.

Em relação à oratória, Steel (2001) esclarece que Cícero normalmente não assumia riscos em meio a condução de seus discursos e, assim, sempre tinha o cuidado de discutir e dizer aquilo que se colocava como mais atrativo à sua audiência/plateia. Por sua vez, ainda é importante ressaltar que, de forma recorrente, as influências culturais helenísticas foram os pressupostos e fatores que possibilitaram e constituíram o tom dos diversos escritos e discursos de Cícero, marcando sua oratória profundamente, de modo a fazer uma efetiva apropriação da filosofia para que pudesse promover a exposição em seu discurso.

Evidencia-se tal influência direta do helenismo por meio da representação como um romano e, também, colocando-se enquanto um indivíduo especialmente cercado por elementos culturais que se correspondiam a articulações efetivas em meio à sociedade em que vivia (STEEL, 2001).

Tal perspectiva dimensionada anteriormente, pode ser facilmente percebida em um dos trechos da obra “Da Natureza dos Deuses”, de Cícero – neste estudo foi utilizada a versão de 2004 –, que traz a seguinte percepção específica:

É que homens eruditos, que estudaram em instituições gregas, não podiam comunicar o que tinham aprendido aos seus concidadãos, porque não acreditavam que se pudesse dizer em Latim aquilo que tinham bebido dos

Gregos; mas, quanto a mim, considero que temos evoluído de tal modo nessa matéria que já não ficamos atrás dos Gregos em riqueza de vocabulário (CÍCERO, 2004, p. 8).

Ainda sob esta perspectiva, observa-se que os discursos de Cícero promoveram o oferecimento de muitas informações sobre aspectos referentes à vida cultural, política, social e intelectual dos romanos, também trazendo e demonstrando determinados aspectos de sua filosofia.

Alguns deles ainda refletem e descrevem a característica e recorrente corrupção e imoralidade da elite romana, importando ainda destacar que, na atualidade, tem-se o conhecimento de aproximadamente sessenta escritos de Cícero que possuem como base este gênero específico (CONEGLIAN, 2012). Em continuidade, observa-se a atemporalidade dos escritos de Cícero e, assim, Rosa (2005) complementa com as seguintes observações:

Os discursos de Cícero permanecem extremamente atuais por várias razões. Além de formarem um imenso manancial de informações sobre a República romana tardia, foram elaborados a partir da mais eficaz oratória, numa época em que esta era a maior atividade da vida política e núcleo do sistema educacional, e seu autor, o proeminente orador, desempenhou um importante papel no curso dos acontecimentos, em plena cena política (ROSA, 2005, p. 126).

Ainda neste sentido, entende-se que em concordância com as percepções evidenciadas por Pierre Grimal (1984), uma determinada característica era evidente e recorrente, a saber:

Toda literatura da época dominada pela figura de Cícero testemunha este trabalho sobre a língua, que é, ao mesmo tempo, gerador de um pensamento original. Criou-se, assim, todo um arsenal de conceitos, a partir do modelo dos Gregos, mas com variações importantes – e o curso da história determinou que o pensamento ocidental herdasse não diretamente os arquétipos helênicos, mas a sua cópia latina. O que não deixou de ter grandes consequências no futuro (GRIMAL, 1984, p.139).

Dando continuidade às acepções condizentes com a carreira política, Coneglian (2012) evidencia e destaca que, entre os anos de 51 a 50 a.C., Cícero foi o governante da província da Cilícia, localizada na Ásia Menor. As atuações em pretoria ou consulado de Cícero, assim como seu governo proconsular, tornaram-se um meio de refazer sua fortuna ainda debilitada, ou até mesmo, destruída, pelos gastos com a vida em Roma ou ainda pelas despesas com as campanhas eleitorais que fizeram com que ascendesse em sua vida política.

Cabe destacar ainda que Cícero, no entanto, foi especialmente íntegro e pouco interessado na promoção de violência no período em que governou a Cilícia (CONEGLIAN, 2012). Ainda sobre o governo proconsular de Cícero, Leoni (s/d) evidencia o entendimento de que sua atuação teve a seguinte configuração:

Repreensível foi, ao contrário, a sua política; mas, se todo o homem que vive nos irrequietos acontecimentos da vida pública fosse capaz de dar um caminho reto a qualquer ação sua, e de calcular exatamente para si, seu partido e seu povo o êxito desse caminho, evidentemente a humanidade seria feliz e todos mereceriam somente os elogios dos contemporâneos e dos vindouros (LEONI, [s.d], p. 34- 35).

Por fim, segundo se conta, Cícero foi alcançado por soldados comandados pelo imperador Marco Antonio, que o assassinaram na data de 07 de dezembro de 43 a.C.. Cícero já vinha sendo recorrentemente perseguido e passado por situações de exílio em função das atuações políticas que desenvolveu durante sua vida (HARMSEN, 1959).

Porém, em conformidade com os entendimentos de Pereira Melo (2008), a morte não caracterizou-se como o fim do castigo de seu corpo, pelo fato de que suas mãos e sua cabeça foram decepadas para que pudessem ser expostos na Rostra em frente ao Fórum Romano, configurando-se enquanto uma espécie de troféu, servindo de tal forma como um alerta a qualquer outro indivíduo que porventura promovesse desafios à ordem recentemente instaurada em Roma.

Cumprido destacar o fato de que Cícero foi a única vítima do triunvirato a ser exposta de tal maneira, especialmente para que pudesse servir de exemplo. Por fim, Pereira (2002) depreende que Cícero possuiu uma formação caracteristicamente humanística vasta. Dessa forma pôde ser capaz de dominar as qualidades da eloquência - provar, agradar, comover -, possuindo ainda a capacidade de despertar a multidão ou de promover a moderação de excessos, e assim, um homem com estes poderes específicos tem de passar a ser objeto de uma longa, bem estruturada e bem cuidada formação.

Conforme segue indicado nas afirmações do historiador Powel (2008) há o entendimento de que, recorrentemente, Cícero encorajou as pessoas a pensarem juntas. Mesmo com as críticas sobre seus períodos enquanto governante, Cícero defendia, em primeiro lugar, a decência e a paz, possibilitando ao mundo moderno

algumas das mais fundamentais ideias de liberdade que influenciaram muitas personalidades de profunda importância na modernidade. Essas concepções também influenciaram as Constituições das sociedades desse período.

Sob esta perspectiva de liberdade trazida por Cícero, é importante destacar que, no passado, quando falar livremente significava pôr em risco a própria vida, ele denunciou, por várias vezes, a tirania e, assim, é passível o entendimento de que: “Cícero tem ajudado a manter a tocha da liberdade acesa há mais de dois mil anos” (POWEL, 2008).

Passando aos aspectos da obra de Cícero, há o entendimento de que em meio aos textos ciceronianos é possível a identificação de uma recorrente preocupação com a cultura geral humana, especialmente tomando por base a formação do homem. É importante destacar que esta cultura geral poderia servir, simultaneamente, como educação, como ornamento ou ainda como um arsenal, de onde poderiam ser retirados os meios de ação existentes sobre os homens (BLOCH; COUSIN, 1964).

Coneglian (2012) nos remete ao fato de que a utilização de metáforas é constante em meio as obras de Cícero, não apenas tornando-se presente enquanto um conteúdo que se encontra ausente, tal como ainda confere maior clareza ao discurso. Além disto, é relevante ressaltar a percepção de que a utilização de metáforas faz com que o auditório, plateia, ou aqueles a quem o discurso se dirige possam efetivamente alcançar o acompanhamento do raciocínio proposto nos textos.

Sobre esta perspectiva, ainda tem-se o seguinte entendimento:

Da mesma maneira que nas formas e nas figuras e imagens há algo perfeito e extraordinário, cuja imagem ideal, remete, mediante a imitação, tudo aquilo que não entra no domínio da vista, assim, também, contemplamos em nosso espírito o ideal e buscamos, com nossos ouvidos, a imagem da perfeita eloquência (CÍCERO, 2001, p. 26).

É fator constante, também, em meio às obras ciceronianas a utilização de características digressões, e assim, é factível e perceptível que cada vez que o assunto necessita, especificamente, de uma amplitude maior, o autor realiza uma digressão.

Após o término de tais digressões, há a perspectiva de retomada do assunto, fazendo com que seu destinatário não se perca em meio ao que está sendo discutido. Ademais, é de relevância compreender que a retomada do assunto quase sempre se proporciona-se por intermédio do processo de repetição do assunto que estava sendo tratado anteriormente da disposição das digressões (SILVEIRA, 2008).

Ainda sobre este assunto em específico, Umberto Eco (2005) expressa que:

[...] quando um texto é produzido não para um único destinatário, mas para uma comunidade de leitores, o/a autor/a sabe que será interpretado/a não segundo suas intenções, mas de acordo com uma complexa estratégia de interpretação que também envolve os leitores, ao lado de sua competência de linguagem enquanto tesouro social. Por tesouro social entendo não apenas uma determinada língua enquanto conjunto de regras gramaticais, mas também enciclopédia que as realizações daquela língua implementaram, ou seja, as convenções culturais que uma língua produziu e a própria história das interpretações anteriores de muitos textos, compreendendo o texto que o leitor está lendo (ECO, 2005, p. 80).

Complementarmente, em meio a construção do quadro abaixo segue um compilado sobre o inventário da obra ciceroniana, tal como evidencia Costa (2013). Ademais, observa-se ainda que os principais gêneros/temas discutidos por Cícero em seus escritos são: discursos, retórica, política, filosofia, correspondência, fragmentos de poesias, obras em prosa perdidas e traduções.

Quadro 1- Inventário da obra ciceroniana

Discursos	Tradição direta <i>Pro Quintio (81), Pro Roscio Amerino (80), Pro Roscio Comoedo (76), Pro Tullio (72 ou 71), Divinatio in Q. Caecilium e Verrinae (70), Pro Fonteio (69), Pro Caecina (69 ou 68), Pro Cluentio (66), De Imperio Gn. Pompei ou Pro Lege Manilia (66), De Lege Agraria (63), Pro Rabirio Perduellionis Reo (63), Pro Murena (63), Catilinae (63), Pro Sulla (62), Pro Archia Poeta (62), Pro Flacco (59), Cum Senatui Gratias Egit (57), Cum Populo Gratias Egit (57), De Domo Sua (57), De Haruspicio Responso (56), Pro Sestio (56), In Vatinius (56), Pro Caelio (56), De Provinciis Consularibus (56), Pro Balbo (56), In Pisonem (55), Pro Plancio (54), Pro Scauro (54), Pro Rabirio Postumo (54), Pro Milone (52), Pro Marcello (46), Pro Ligario (46), Pro Rege Deiotaro (45), Philippicae (44-43).</i>
	Tradição indireta Cerca de trinta títulos e vários fragmentos de discursos perdidos, dentre os quais <i>Pro Cornelio (65)</i> e <i>In Toga Candida (64)</i> .
Retórica	<i>De Inventione (cerca de 54), De Oratore (54), Partitiones Oratoriae (54), De Optimo Genere Oratorum (52), Brutus (46), Orator (46), Topica (44).</i>
Política	<i>De Republica (54-51), De Legibus (52-46).</i>
Filosofia	<i>Paradoxa Stoicorum (46), Academica (45), De Finibus Bonorum et Malorum (45), Tusculanae Disputationes (45), De Natura Deorum (45), De Divinatione (44), De Fato (44), Cato Maior de Senectute (44), Laelius de Amicitia (44), De Officiis (44).</i>
Correspondência	<i>Ad Familiares (16 livros), Ad Atticum (16 livros), Ad Quintum Fratrem (3 livros), Ad Marcum Brutum (2 livros).</i>
Fragmentos de poesias	<i>Iuvenilia, Aratea, De Consulatu Suo, Marius, Limon.</i>
Obras em prosa perdidas	<i>Consolatio (45), Hortensius (45), Laus Catonis (45), De Gloria (44), De Virtutibus, De Auguriis, De Consiliis Suis, Chorographia e Admiranda.</i>
Traduções	<i>Timaeus, de Platão e Economicus, de Xenofonte.</i>

Fonte: COSTA, 2013.

Ainda sobre os aspectos relevantes envolvidos com as principais obras de Cícero, seguem no quadro abaixo dispostas as características sumárias de alguns dos títulos de Cícero.

Quadro 2 - Aspectos e características de algumas das principais obras de Cícero

“Tipo” Textual	Título e ano	Características/Conteúdo
Discursos	Pro Quintio (81 a.C.)	Defesa de Publio Quintio num caso de partilha de propriedades comerciais.
	Pro Roscio Amerino (80 a.C.)	Defesa de Sexto Roscio Acusado de parricídio.
	Pro Túlio (71 a.C.)	Defesa de Túlio (seu parente) em um caso de prejuízos financeiros.
	As Verrinas (70 a.C.)	Sete discursos que compreendem a denúncia contra o governador Verres que fora pró-pretor na Sicília de 73 a 70 a.C., acusado de corrupção e extorsão.
	Pro Caecina (69 a.C.)	Defesa de Aulo Cecina, opositor de Cesar durante as guerras civis.
	Pro Cluentio (66 a.C.)	Defesa de Aulo Cluêncio, acusado de assassinar o padrasto.
	De império Gnai Pompei (ou Pro lege Manilia, 66 a.C.)	Defesa de uma proposta de lei, destinada a dar poderes extraordinários a Pompeu na guerra contra Mitridates.
	As Catilínicas ¹⁷ (63 a.C.)	Compreendem quatro discursos proferidos contra Catilina que conspirava para instaurar o poder supremo em Roma.
	Pro Murena (63 a.C.)	Defesa do cônsul Murena, acusado de suborno nas eleições consulares, levanta-se ainda a questão do valor relativo à sabedoria e à arte

17 1ª Catilínia. “Até quando Catilina abusará da nossa paciência (*Quousque tandem abutere Catilina patientia nostra*), esta expressão mantém a sua actualidade e podia aplicar-se a alguns políticos de hoje (I, 1). “Oh tempo, oh costumes (O tempora, o mores!) . O Senado tem conhecimento destes factos, o cônsul tem-os diante dos olhos; todavia este homem continua vivo ! Vivo ? Até no Senado ele aparece, toma parte no Conselho de Estado aponta-nos e marca-nos com o olhar um a um para a chacina “ (I, 2)

2ª Catilínia. “ Oh ditosa República, quando ela tiver expurgado a cidade desta sentina! Com a simples limpeza de Catilina, juro-vos por Hércules que já o Estado me parece aliviado e refeito” (II,7).

4ª Catilínia. Há muito que eu tinha dado conta de que andava no seio do Estado uma enorme loucura e que nele se tramavam e agitavam certas estranhas calamidades, mas nunca pensei que uma tamanha e tão criminosa conspiração como esta fosse urdida por cidadãos. (II,4) Por fim desabafa antevendo os perigos em que incorre: “ arranjei uma multidão de inimigos igual à turba de conjurados ,que vós sabeis ser bem grande, mas eu considero-os gente vil, fraca e desprezível , nunca me arrependerei das minhas atitudes nem dos meus conselhos. É que a morte, com que esses porventura me ameçam, todos a têm certa” (X, 20).

		militar.
	De Lege Agraria contra Rullum (63 a.C.)	Defesa contra a lei agrária proposta por Públio Servílio Rulo.
	Pro Archia (62 a.C.)	Defesa do poeta Árquias (antigo mestre de Cícero), da acusação de prevaricar a cidadania romana; neste discurso há elogio às Letras por estas serem alimento da juventude e contribuírem para o aperfeiçoamento espiritual, citando ainda o nome de homens célebres que não eram insensíveis aos poetas antigos.
	Pro Flacco (59 a.C.)	Defesa de Lúcio Valeiro Flaco, acusado de extorsão.
	Post Reditum in Quirites (57 a.C.)	Discurso aos cidadãos romanos, após seu retorno do exílio.
	Post Reditum in Senatu (57 a.C.)	Discurso ao Senado, após seu retorno do exílio.
	Pro Caelio (56 a.C.)	Defesa de Marco Célio Rufo, acusado de vis (violência política), um dos crimes mais graves da República de Roma.
	Pro Milone (52 a.C.)	Pleito em favor do assassino de Clódio.
	As Cesarianas: Pro Marcello (46 a.C.)	Oração gratulatória a César por haver permitido a volta de Marcelo do exílio.
	As Cesarianas: Pro Ligario (46 a.C.)	Discurso em que o orador faz um apelo à clemência de César em favor de um pompeiano (Quinto Ligário) exilado, acusado de alta traição.
	As Cesarianas: Pro rege Dejotaro (45 a.C.)	Defesa de Dejótaro, rei da Galácia, incriminado por haver atentado contra a vida de César.
	As Filípicas (44-43 a.C.)	Cícero dirige sua oratória contra Marco Antônio que, após a morte de César, primeiramente disse ser republicano, mas depois, quis restabelecer a ditadura.
Retórica	A Invenção Retórica (De inventione, 86 a.C.)	Intuito de refletir o estado dos conhecimentos retóricos da época, conservando uma certa independência frente às fontes gregas, procurando adaptar seus conteúdos à realidade social e cultural romana.
	Do Orador (De oratore, 55 a.C.)	Cícero discute, na forma de diálogo, a teoria da Eloquência, abordando ainda a questão do orador, discute os procedimentos para se estruturar um texto retórico e trata do estilo da exposição.

	Bruto (Brutus, 46 a.C.)	Cícero descreve as habilidades que deve possuir um bom orador, compreendendo um ensaio crítico sobre a eloquência romana e grega na forma de um diálogo entre Cícero, Bruto e Ático.
	O Orador (46 a.C.)	Trata das qualidades que deve possuir o orador ideal, dentre elas o conhecimento de mais de uma ciência, bem como o decorum que é capacidade de ver o que é conveniente em cada momento. Cícero ainda se ocupa de dispor e dinamizar os diversos estilos de oratória, a harmonia da frase e, finalmente, das partes do discurso e do ritmo que deve caracterizá-lo.
Cartas	Epistulae ad Atticum (68-43 a.C.)	Cartas à Ático. Cícero observou tão bem as intrigas dos chefes das partes, os vícios dos líderes e as transformações do Estado que todos os eventos aparecem em plena luz.
	Epistulae ad Quintum Fratrem (59-54 a.C.)	Estabelece um diálogo entre irmãos ausentes, logo, mostra a existência de uma distância e se tenta transpô-la, servindo-se do gênero epistolar – gênero de bastante fluidez –, em que se separa o missivista e o destinatário.
	Epistulae ad Brutum (43 a.C.)	Cartas a Bruto. Resume a oratória grega e revisita os oradores romanos de maior relevância até o tempo de Cícero.
	Epistulae ad Familiares (62-43 a.C.)	Cartas aos Familiares. Cícero parece ter a preocupação de moldar para si (às custas do amigo) um ethos culto e sofisticado, capaz de despertar a admiração dos leitores.
Escritos filosóficos	Da República (De republica, 54-51 a.C.)	Cícero versa sobre a questão de “qual a melhor forma de governo para a República?”, que segundo ele deveria ser fundada na justiça, destacando ainda que os estudos é que farão o cidadão útil à República.
	Das leis (De legibus, 52 a.C.)	Tem como preocupação as leis de um estado e trata do direito natural e religioso e dos magistrados. É uma tentativa de conciliação entre as normas do Direito positivo e os princípios do Direito Natural.
	Questões Acadêmicas (Academicae quaestiones, 45 a.C.)	Cícero aborda as principais questões referentes ao conhecimento defendido pelos acadêmicos.

Com base no que pôde ser observado nos quadros anteriormente, e ao longo das obras que foram deixadas por Cícero, torna-se clara a percepção de que tal autor rejeitava veementemente a possibilidade do alcance de um conhecimento configurado como certo, afirmando, de tal forma, o direito de promover a adoção daquela posição que lhe parecesse mais persuasiva em cada ocasião em específico.

Ademais, é importante ressaltar o fato de Cícero não ter se prendido a nenhuma escola determinada, porém, tal aspecto não significa que Cícero não tenha sofrido influência direta das mais diferentes correntes filosóficas desenvolvidas na Antiguidade Greco-Romana, de outros oradores e, também, de outros filósofos (SILVEIRA, s/d).

A escrita de cartas é uma produção humana que permite a comunicação de informações, pensamentos, sentimentos e experiências a terceiros, promovendo a possibilidade de realizar um processamento das experiências da vida sem que seja necessário o isolamento e o encerramento em si mesmo, como em diários, cadernos de anotações e outros. Ao contrário, a carta viabiliza a camaradagem e o companheirismo num espírito de compaixão.

Como já anteriormente explicitado, Cícero consiste num modelo, num cânone, da epistolografia, por ter elevado a forma e o conteúdo ao ápice de suas potências. Plínio e Cornélio Frontão, assim como muitos outros eruditos posteriores, consideravam as cartas de Cícero modelos formais e estilísticos.

Em referências às cartas de Cícero – objeto central desta pesquisa –, Coneglian (2012) lembra que foram preservadas cerca de 900 cartas (também denominadas de epistolas), sendo a maioria delas endereçada ao seu amigo Ático (que constituem a coletânea *Epistulae ad Atticum*), ou ao irmão Quinto (compreendendo a coletânea *Epistulae ad Quintum Fratrem*), sendo relevante destacar que algumas das correspondências recuperadas dizem respeito a romanos famosos como é o caso de Cesar.

Vê-se que Cícero aponta a existência do tipo de carta informativo, que objetivava colocar os ausentes a par de fatos e acontecimentos; o tipo familiar e jocoso, que expressava a alegria pessoal do remetente aos parentes e amigos nos momentos favoráveis; o tipo sério e melancólico, que

visava a consolar os ausentes e prometer-lhes auxílio nas situações adversas (COSTA, 2013, p. 45).

Ademais, observa-se que as cartas de Cícero oferecem um contraste evidente em correlação com os diálogos filosóficos por este autor, especialmente pelo fato de que os assuntos discutidos nas cartas, recorrentemente, tratam de alguns casos de maquinações, compromissos e elogios mundanos, aspectos que faziam parte do cotidiano da política romana do período e que soam especialmente familiares atualmente para qualquer contexto político (CONEGLIAN, 2012).

Marrou (1990) ainda destaca que quando se entra em contato com as obras de Cícero, é perceptível uma grande preocupação do autor para com o conteúdo e a forma de suas obras. Além disso, independentemente do tema discutido e dimensionado, é de fato possível perceber que as obras de Cícero carregam em si um forte conteúdo moral, além de grande profundidade filosófica, que certamente foram influenciando a educação romana e a cultura como um todo.

O pensamento filosófico de Cícero tem a ver com a ética e a moral. É à Escola Estóica que ele vai buscar a sua inspiração tendo como mestre Panécio de Rodes. Para os estóicos a felicidade está em viver de acordo com a natureza e como o homem é um ser racional é necessário viver também de acordo com a razão. Para esta escola o mal, a dor, o sofrimento são acontecimentos naturais e nada se pode fazer para os evitar. O homem pode ultrapassar tudo isto refugiando-se no interior de si mesmo, pois aí ele é dono e senhor do seu destino (PONTO..., 2015, s/p).

Neste sentido, quando empreendida uma observação do período da datação das obras de Cícero, coloca-se como sendo possível, por conseguinte, correlacioná-las com o panorama político, econômico e intelectual romano, e assim emerge como sendo perceptível que estas sejam correspondentes a determinados momentos compreendidos como importantes da vida do autor e, também, com a perspectiva política desenvolvida em tal momento temporal. Isto se dá especialmente pelo fato de que Cícero estava profundamente imerso em tais realizações políticas da época (OLIVEIRA, 2013).

Em meio a tal cenário, apresenta-se como sendo elemento essencialmente importante promover a compreensão sobre o desenvolvimento intelectual em Roma e, assim, seguindo os apontamentos previstos por Rawson (1985), há a percepção de que tal desenvolvimento intelectual foi fundamental e essencialmente definido pela influência do leste grego e da cultura grega. Porém, é ainda relevante

evidenciar que o conhecimento já existente em meio a península Itálica não pode ser esquecido.

Ainda aludindo a esclarecimentos sobre o contexto geral de Roma em meio ao período de atuação de Cícero – tanto no que se refere a sua vida profissional/política, quanto no que é condizente com o desenvolvimento de suas obras –, destaca-se que o crescimento da cidade de Roma, além de sua organização (política e social, especialmente hierarquizada) e de suas conquistas, fizeram desta uma das cidades mais importante da antiguidade – berço de muitas ciências e sistemas de governo que já foram viabilizados até os dias atuais, como é o caso da democracia. Porém, como qualquer outro processo, não se deu de maneira célere e abrupta (ALFOLDY, 1975).

Alfoldy (1975) ainda evidencia que o crescimento de Roma, especialmente enquanto Império deu-se, primeira e principalmente, pela organização de seu comércio, suas instituições, seu exército e, sobretudo, por possuir um corpo social forte e unido, que é denominado de Nobilitas – classe correspondente à nobreza romana, compondo um grupo essencialmente restrito e consolidado como uma “aristocracia de patrícios e plebeus, com privilégios, propriedades fundiárias e fortuna” (FUNARI, 2003, p. 60).

Pierre Grimal (1984) ainda enfatiza que determinados fatores como frustrar a revolta de Catilina no ano de 63 a.C., a execução sem a condução de julgamento dos seus cúmplices, além do favorecimento dos interesses de Pompeu foram pressupostos instigantes aos inimigos de Cícero (entre eles destaca-se César, manipulando o tribuno Clódio Pulcher), os quais conseguiram votar a lei que o exilou de Roma em 58 a.C.

Neste contexto, Cícero desenvolve o discurso “Sobre a sua Casa” que, de acordo com os autores Beard et al. (2004), possui datação aproximada no ano de 57 a.C., importando destacar que este texto diz respeito, essencialmente, ao pronunciamento de Cícero sobre a perda de sua casa durante o transcurso do seu período de exílio.

Especificamente, as cartas de Cícero – objeto central da construção deste estudo – possuem uma especialmente incontestável importância histórica, linguística

e literária e em relação à análise genealógica dos fatos, elas passam a revelar aspectos específicos dos bastidores da política romana que raramente se encontram figurados em livros que contam a história romana ou em meio a outro documento oficial da época.

Assim, por intermédio da leitura das cartas, é possível depreender muitos conhecimentos e narrativas a respeito dos costumes, ideias e valores adotados pelos romanos em meio ao século I a.C., tal como enfatizam e esclarecem os autores Martin e Gaillard (1990).

Complementarmente, ainda seguindo os ensinamentos expostos por tais teóricos, entende-se que a correspondência ciceroniana:

(...) é preciosa para os historiadores da República romana, para os quais ela constitui uma extraordinária mina de informação de primeira mão. Graças a ela, o período da história romana que se estende de 68 a 44 antes de nossa era nos é melhor conhecido que qualquer outro, pois as cartas de Cícero representam o papel de um verdadeiro jornal (MARTIN, GAILLARD, 1990, p. 457).

Ademais, no que tange ao gênero mais recorrente dos escritos de Cícero é de importância destacar e evidenciar entendimentos sobre a seguinte passagem:

A versatilidade de Cícero nos diversos gêneros de trabalho é nítida, sendo que este orador romano também se destaca no simples aspecto de quantidade indiscutível de obras com relação aos seus contemporâneos. Entre estes, pode-se citar Varro, Salústio, Júlio César e Lucrécio; cada um destes nomes tinham ligações com Cícero, sendo que César e Salústio eram seus contemporâneos políticos e rivais (OLIVEIRA, 2013, p. 90).

Acerca de tal versatilidade característica de Cícero, Nougé (2010) depreende que Cícero não foi tão grande filósofo como Platão ou Aristóteles; pois, para tal autor há a observação de que faltava-lhe um sistema, uma visão orgânica, ou ainda o alcance de uma solução intelectual para o mundo.

Além disso, ainda em conformidade com as acepções de Nougé (2010), Cícero tampouco se mostrava original, pois, aparentemente, colocava-se como mais um de seus pares romanos, impondo-se enquanto um simples eclético atuante na tentativa de alcançar uma conciliação grande em diferentes partes das escolas filosóficas precedentes a ele.

Complementarmente, Oliveira (2013) evidencia que é facilmente visível frente aos escritos de Cícero que passaram a se consolidar fontes de diversos temas, sendo estes especialmente sobre o século I a.C., envolvidos com aquilo que estava em voga na sociedade na época, especialmente no que tange à esfera política.

Assim, a versatilidade de suas obras é indiscutível no que se coloca como concernente, principalmente, a diversidade temática. Sob esta perspectiva, é de interesse o esclarecimento sobre o fato de que nos estudos de literatura latina, por exemplo, Cícero aporta-se enquanto determinação para um período literário.

Nesse sentido, ao desenvolver abordagens sobre a Literatura latina do período entre 90 a 50 a.C., Levine (2005) aponta ainda o entendimento de que:

Embora este seja um período do qual uma quantidade substancial da literatura sobreviveu, em sua ampla quantidade de gêneros, mais de 75 por cento dela foi escrita por um único homem: Marcus Tullius Cicero. Cícero escreveu discursos, tratados filosóficos e retóricos, cartas e poesias, os quais, simplesmente, em termos de quantidade superam todos os outros escritos existentes do período (LEVINE, 2005, p. 31).

E assim, é possível evidenciar que Cícero, no fim das contas, não se encontra formalmente limitado a nenhuma escola filosófica, sem jamais abandonar contudo ensinamentos sobre preceitos morais que melhoram e se adaptam profusamente à sua maleabilidade (CONEGLIAN, 2012).

Coneglian (2012) caracteriza que Cícero, em meio a construção de seus textos, especialmente aqueles que compreendem inspiração patriótica, evidenciaram a exaltação dos valores romanos, com valorização da disciplina e do orgulho dos cidadãos, sendo estes os pressupostos mais essenciais e fundamentais para a manutenção de um império tão vasto como aquele que nasceu e prosperou a partir do Lácio.

Em seus escritos, Cícero ainda elogiava vastamente o civismo dos homens públicos romanos em meio ao desenvolvimento do trato com o interesse coletivo. Ele, por sua vez, ainda se tornou, politicamente, um recorrente e forte defensor da República (CONEGLIAN, 2012). Sobre esta visão patriótica, Tolfo (2013) destaca que Cícero ainda procura recorrentemente ressaltar as qualidades virtuosas de uma Roma que poderia ser considerada como caracteristicamente corrompida em tal período da história.

Assim, partindo dos ensinamentos evidenciados nas obras ciceronianas, observa-se que os elementos do homem ideal, que era equivalente ao pastor latino provindo das necessidades do campo, seria aquele que sofre com as necessidades da vida e que para sobreviver combate, em decorrência, o prazer e o descanso, sendo estas virtudes que consideravelmente podem reforçar, de forma efetiva, o caráter humano.

E assim, conforme esclarece Alfred Ernout (1938) – destaque para a transcrição do entendimento a seguir –, o mesmo personagem romano (evidenciado na figura de Cícero), promove o enaltecimento da retomada de valores antigos, especialmente perdidos entre as preocupações e discussões da massa populacional. Evidencia, portanto, a necessidade de transformação do controle governamental em meio as tomadas de decisões de um determinado homem, que se caracterize como sendo sábio, autoritário e capacitado em referência a todas as características que um representante do Estado deve possuir.

(...) il se consolait de sa déchéance politique en reconstruisant par imagination um État ideal où le gouvernail serait tenu par um homme doué de toutes les qualités qu'il ne manquait pas de se reconnaître: de là ce dialogue où l'on voit um homme d'État doublé d'un philosophe résoudre avec plus d'autorité que les sages de la Grèce- du moins l'auteur en était-il convaincu- les plus hauts problèmes que pose le gouvernement des peuples¹⁸ (ERNOUT, 1938, p. 485).

Assim, há a compreensão de que, para Cícero, o cidadão entendido como sendo útil, cumpridor de seus deveres, seria aquele que aplicasse tais princípios destacados anteriormente à República Romana (ERNOUT, 1938). E sobre este efeito, é relevante demonstrar e discutir que:

Com efeito, nenhuma parte da vida, quer nos negócios públicos, quer nos particulares, quer nos forenses, quer nos domésticos, [...] pode prescindir do dever; e toda a honestidade da vida está situada (ocnosiste) em cultivá-lo, como (tôda) a desonra em negligenciá-lo (CÍCERO, 1962, p. 28).

Sendo assim, tal como elucida e esclarece Tolfo (2013), é possível a observação de que Cícero recorrentemente recebe abordagem enquanto um personagem coincidente possuindo as prerrogativas do senado romano que, no

18 Tradução livre: "(...) Ele consolou-se por sua degradação política, reconstruindo pela imaginação um estado ideal no qual o leme seria ocupado por um homem dotado de todas as qualidades que não deixava de reconhecer: a partir desse diálogo em que se vê um homem de um Estado duplicado por um filósofo para resolver de forma mais autoritária do que os sábios da Grécia - pelo menos o autor estava convencido dos maiores problemas colocados pelo governo dos povos".

entanto, encontrava-se em discordância no que diz respeito à forma de governo embasado na aristocracia republicana desenvolvida em meio ao início do século VI a.C.

Ao mesmo tempo, a República instaurada foi profundamente transformada nos cinco séculos anteriores nos quais houve recorrente desenvolvimento de estruturas políticas, sociais, econômicas e influências culturais, fatores estes que aportam-se enquanto impulsionadores das mais distintas formas de pensar o mundo romano da maneira como se desenvolvia na época em questão (TOLFO, 2013).

De forma complementar aos entendimentos que foram corroborados acerca da vida e obra de Cícero, Coneglian (2012) destaca que Cícero é um homem de seu tempo, e assim, estabelecia em sua pessoa a união do ideal romano de homem virtuoso, perfeito e excelente, ou seja, a figura do homem de ação.

Como tal, um indivíduo especialmente mais direcionando e orientado para as regras práticas que se colocam como auxiliares em sua vida cotidiana, pouco tendendo a inclinações condizentes com a ocorrência de especulações metafísicas.

Conforme Levi (1969) designa, é lícito entender que Cícero promove a descrição sobre a tarefa da filosofia como sendo aquela de proporcionar a elevação da conduta humana, entretanto, entende-se que a prática da virtude não é apenas destinada aos governantes, podendo ser executada por todos os cidadãos, embora seja a estes indivíduos que Cícero destina diretamente seus escritos.

Ademais, observa-se que esta prática acaba, especificamente, por alcançar a determinação do comportamento dos homens em sociedade, aspecto que o traria a felicidade almejada, ou seja, o efetivo bem-estar da população. Em suma, compreende-se a percepção de que “o homem, agindo conforme os princípios morais fixados por Cícero, podia estar certo de não praticar o mal, e ao mesmo tempo ter a esperança de praticar o melhor” (LEONI, s/d, p. 28), e assim, observa-se que aquilo queurgia mais profusamente era a norma política da vida, não mais a teoria dimensionando, especificamente, acerca do sumo bem.

Ainda evidenciando percepções a este ideal de homem romano é de importância determinar que:

Os que entraram na administração da República devem, à imitação dos filósofos, e talvez com maior cuidado, ser magnânimos em tudo, e ter em pouco as coisas humanas, e, ao mesmo tempo, conservar tranquilidade e segurança de ânimo, porque, assim, nada os fará alterar, e podem continuar constantemente a sua carreira com gravidade (CÍCERO, 1962, p. 131-132).

Coneglian (2012) ainda traz percepções a respeito do fato de que o legado que foi difundido por Cícero por intermédio dos seus escritos na filosofia não se deu apenas entre os seus pensadores contemporâneos, alcançando, porém, todo o mundo latino desenvolvido nos séculos seguintes, e assim, é categoricamente certo que a influência de Cícero possui sobre toda a literatura latina posterior (e talvez, até mesmo, sobre todas as literaturas modernas) é inegável.

Neste sentido, Levi (1969) evidencia a percepção de que um dos maiores “serviços” da obra de Cícero ao conhecimento do pensamento antigo, moderno e contemporâneo foi reportado partindo do pressuposto de que Cícero tivesse se interessado pelas imensas figuras da filosofia, da política e da retórica envolvidas em meio à época anterior, entendimento que pode ser melhor determinado e esclarecido por meio da passagem transcrita a seguir.

Ha conservado para la época moderna informaciones de mayor o menor extensión sobre teorías de la filosofía helenística que, de otro modo, debido a la desaparición de las obras originales, hubieran seguido siendo desconocidas o mucho menos conocidas. Desde este 89 punto de vista, al ocuparse de filósofos de importancia secundaria, presto al conocimiento del pensamiento antiguo un servicio mayor que si hubiera interesado por las inmensas figuras de la época precedente: Platón y Aristóteles¹⁹ (LEVI, 1969, p. 112-113).

Por fim, tem-se o entendimento, corroborado por todas as informações destacadas em meio a construção desta seção e que seguem em conformidade com as percepções existentes frente à literatura científica específica, de que a vida de Cícero, especialmente no que se refere ao seu âmbito profissional e sua vida política, foi marcada e fomentada por sua formação promovida por todas as escolas e mestres pelos quais Cícero passou.

19 Em tradução direta, tem-se: “Conservou para o período moderno informação de maior ou menor extensão nas teorias da filosofia helenística que, de outra forma, devido ao desaparecimento das obras originais, teria permanecido desconhecida ou muito menos conhecida. Deste ponto de vista, ao lidar com filósofos de importância secundária, um maior serviço ao conhecimento do pensamento antigo foi dado do que se ele tivesse se interessado pelas imensas figuras da época anterior: Platão e Aristóteles”.

Por conseguinte, suas obras foram marcadas essencialmente por suas vivências práticas, em especial a política (evidenciada em seus diversos discursos e cartas/epístolas). É interessante ter em conta que as cartas de Cícero são, supostamente, algumas das poucas produções deste autor possivelmente não revisadas, ou pelo menos não revisadas à exaustão, que não foram produzidas com a pretensão imediata de publicação.

Em carta a Túlio Tirão, um secretário, em 45 a.C., Cícero brinca: "Video, quid agas: tuas quoque epistulas vis referri in volumina"(Ad Fam. 16.17.1), em tradução livre: vejo o que fazes: queres que tuas cartas sejam postas em volumes [editadas]". Embora este trecho não seja revelador, demonstra contextualmente a existência prévia de uma possível discussão entre Cícero e Tirão acerca da publicação eventual de epístolas.

Até o ano seguinte, porém, decerto este projeto não foi levado a cabo, tendo em conta que em carta a Ático Cícero assim se expressa: *mearum epistularum nulla est συγγραφή; sed habet Tiro instar septuaginta, et quidem sunt a te quaedam sumendae. eas ego oportet perspiciam, corrigam; tum denique edentur* (Ad. Att. 16.5.5), em tradução livre: não há coleção das minhas cartas; mas Tirão tem cerca de setenta, e algumas serão pegadas para ti. Eu preciso examiná-las, corrigi-las; somente então, finalmente, será publicada.

Assim, a forma das cartas como se apresentava não estava, conforme revela o próprio autor, adequado para publicação. Além do mais, um dado interessante é que tenha comentado a respeito de Tirão ter em sua posse dezenas de cartas.

Infere-se pelo texto que não havia cópias em poder do próprio autor, tendo em vista que ele precisaria pegá-las com o secretário, o que também sugere que não se tratava de uma preocupação de Cícero a publicação ou a manutenção das suas produções epistolares para a posteridade; nem mesmo o reexame para propósitos pessoais como o de elevar-se pelo estudo e pela escrita de si.

Alguns teóricos supõem que estes projetos de publicação jamais foram levados adiante por Cícero, a considerar a situação atribulada tanto na esfera política como em sua vida pessoal nos poucos anos de vida que lhe restaram após estas correspondências aqui referidas. No tocante à estilística, cumpre notar que esta

varia em função dos destinatários das cartas. Pode-se agrupar, grosso modo, em duas categorias fundamentais: a) as cartas escritas aos mais íntimos (Ático, Terência, Tirão); b) as demais.

Em termos de cadência, as cartas geralmente seguem padrões bastante ritmados, agradáveis aos ouvidos. Porém para o primeiro subgrupo, alternam-se passagens rítmicas e arrítmicas. Autores argumentam que é possível que, dado o intento de criar uma conexão e uma maior possibilidade interativa, Cícero tenha propositalmente “relaxado” a artificialização da forma para criar uma distinção em relação a como se comportava nas cartas mais graves e sóbrias, ou destinadas a audiência de maior grau de formalismo.

No caso de Ático, principalmente, percebe-se uma “evolução” interna, pois conforme o tempo passa, a informalidade, a sinceridade brutal e a menor preocupação com a forma e o estilo aumentam. Nesta esteira, cumpre trazer referência a de Hutchinson e Habinek, pois forçar uma antítese ingênua entre hipocrisia retórica e abandono impensado não seria adequada à interpretação destas sólidas e articuladas obras.

O uso da língua grega também apresenta aparentes inconsistências internas muito interessantes. Nas suas obras, incluindo oratórias, publicadas antes de sua morte, o grego é evitado ao máximo, e em geral Cícero realiza um esforço ativo para traduzir, adaptar e até mesmo criar novos elementos lexicais latinos quando inexistissem palavras para expressar algum sentido grego.

Traduzir conceitos helênicos nem sempre é fácil, razão pela qual Cícero construiu um vocabulário filosófico próprio: no *De Amicitia*, por exemplo, cunha o termo *redamare* em detrimento do original grego ἀντιφιλέω (amar em retorno, em resposta). No *De Officiis*, por sua vez, critica nominalmente aqueles que trazem palavras gregas para o seu diálogo.

Porém, nas cartas, a situação muda inteiramente. Cícero faz amplo uso do grego, especialmente nas cartas a Ático. Notou-se cerca de uma centena de elementos gregos nas cartas aos destinatários em geral, e mais de oitocentas referências, palavras, trechos ou frases em grego nas cartas a Ático.

Naturalmente indispensável se faz considerar de início que Ático era um entusiasta da cultura grega. Porém muitos dos seus interlocutores também o eram, como Bruto, por exemplo, e não se observa uso abundante de helenismos nas cartas a este último direcionadas. Assim, a distinção talvez se possa explicar pelo maior grau de intimidade e irreverência com o interlocutor.

O fundamento estoico de "*talis oratio qualis vita*" exige uma concordância e uma coerência entre a forma do discurso e a forma do ser, assim é razoável presumir que era uma preocupação ativa produzir e escolher bem as palavras, o estilo e cadências em função de quem está destinado um determinado produto. A adequação e a variação literária apontam para uma complexidade e um domínio ativo da intencionalidade e da expressão da intencionalidade em função de cada situação comunicativa.

Enquanto o uso do grego poderia demonstrar erudição e refinamento, em discursos inflamados visando convencimento, defesa ou acusação, por exemplo, poderiam soar artificiais, neste caso sendo o latim mais apropriado, mais sincero e até mais apelativo para o propósito persuasivo.

Já para os propósitos privados de trocar informações, notícias, sentimentos e experiências cotidianas com um amigo íntimo que compartilha de um grande interesse e entusiasmo na cultura grega, o uso abundante de expressões, palavras e frases em grego seriam mais do que apropriadas.

4. ANÁLISE E TRADUÇÃO DE TRECHOS DAS CARTAS DE CÍCERO

4.1 Contexto

Foucault (1992) traz compreensões a respeito do papel da escrita como sendo o de constituir, com tudo aquilo que a leitura constituiu durante o desenvolvimento intelectual da humanidade, um corpo, ou seja, “o próprio corpo daquele que, ao transcrever as suas leituras, se apossou delas e fez sua a respectiva verdade: a escrita transforma a coisa vista ou ouvida ‘em forças e em sangue’” (FOUCAULT, 1992, p. 143).

Dessa forma, entende-se que a escrita de si estaria dentre as variadas e novas formas de adestramento de si focadas especificamente à arte de viver (que era abrangente, especialmente, a respeito de abstinências, memorizações, exames de consciência, meditações, silêncio e escuta do outro), compreendendo o estabelecimento de contribuições reais e efetivas para uma formação de si (VAN MEEGEN, 2016).

De forma que é importante destacar que a escrita, como treino de si, passaria a possuir uma função categoricamente etopoiética, impondo-se como “um operador da transformação da verdade em ethos” (FOUCAULT, 1992, p. 134).

Com base nestas ilustrações incipientes, Van Meegen (2016) compreende que as cartas são consideradas um dos primeiros e mais antigos meios de comunicação e interação social desenvolvidos e utilizados do mundo. Por isso, e também pelo fato de ser uma das fontes de promoção de registro mais antigas, alguns estudiosos recorrentemente apontam que a carta é o fator precedente de todos os gêneros textuais, juntamente desenvolvendo-se em concordância com o gênero/tipo textual dos contos populares.

O construto textual, diretamente oriundo das correspondências que se encontram originadas no âmbito privado, é marcado, essencialmente, pelos traços subjetivos que os signatários passam a produzir na construção de suas cartas e,

assim, é possível pensar e destacar que na escrita epistolar equivale-se a fazer uma obra caracteristicamente autobiográfica, ou ainda possuindo a possibilidade de promover a escrita de si (IONTA, 2004).

Segundo determina Foucault (1992), a escrita em questão é de caráter privado e encontra-se diretamente associada à construção de uma escritura de si mesma, de proporcionar uma estética da existência humana, de tal forma que há o entendimento de que a produção textual em questão possui a capacidade intrínseca de evidenciar a recriação daqueles indivíduos envolvidos dentro de um certo espaço compreendido como sendo intersubjetivo inserido mediante a troca epistolar e da amizade.

No universo das cartas, ou seja, em meio ao interior específico de uma troca epistolar entende-se que, segundo destaca Santiago (2002), é o outro (destinatário) e não o “eu” (remetente) que se responsabiliza diretamente em promover o arquivamento e manutenção de documentos, pois, em meio ao movimento próprio que existe frente ao interior do gênero epistolar, o outro que receberá as correspondências (para que, posteriormente, fosse possível a determinação de uma leitura de si) e depois será, também, responsável pelo encarregamento de respondê-las, sendo necessária a efetuação, nova e recorrente, de um exercício de escrita de si, sobre si e para um outro.

Evidenciando percepções a respeito do desenvolvimento e uso das cartas, é necessário o esclarecimento específico de que:

As cartas, principalmente as pessoais, acumulam com frequência variadas informações e assuntos sem uma ordenação, finalização e hierarquização, sendo o próprio reflexo daquilo que se encontra no seu interior, no seu movimento próprio de escrita de si. As epístolas se assemelham muito com a característica do “eu” moderno, que é também desordenado, não finalizado, não hierárquico e fragmentado (VERONEZ, 2015, p. 207).

Sendo assim, o gênero epistolar pode, então, ser visto como um material historiográfico fundamental e que, assim, possui uma forma categoricamente específica de escrita de si que, de alguma maneira, evidencia a abertura de um espaço preferencial para que seja possível o estabelecimento de vinculações e criações de redes (VERONEZ, 2015)

Os fatores mencionados anteriormente podem ainda contribuir, segundo os esclarecimentos determinados especificamente por Gomes (2007), para o alcance da manutenção de desenvolvimento, das conquistas de desenvolvimento e de descobertas de conhecimentos compreendidos enquanto interessantes, úteis e assaz importantes para o andamento das ciências, das artes e, até mesmo, para a continuidade da vida imanente do homem.

Ademais, partindo da ideia e do interesse de se ler a vida de qualquer um, seja ele conhecido ou não, avistou-se com a utilização das cartas enquanto meio de comunicação a possibilidade de promover a criação de “uma estratégia eficaz de aproximação das experiências de vida de um tempo e lugar; como indício da(s) cultura(s) de uma época e de uma certa configuração das relações sociais” (GOMES, 2007, p. 20).

Devido à variedade de gêneros abordados pelo autor em seu vasto legado literário (entre cartas, discursos jurídicos, tratados políticos, retóricos, filosóficos etc.), muitas leituras já empreendidas buscaram, entre outros objetivos, analisar a própria evolução psicológica e biográfica de Cícero em função de suas escolhas estéticas.

Assim é que temos classificações e subclassificações de vária ordem no conjunto da obra: pré e pós-exílio; cesarianas e anti-cesarianas, entre outras leituras cuja metodologia interna não raramente toma como eixo regulador a biografia interior e exterior às obras estudadas, ou seja, aqueles indícios biográficos promovidos pelo próprio autor em seus trabalhos ou por terceiros a seu respeito (p.ex. Plutarco e Quintiliano).

Nosso enfoque, entretanto, recai na construção de si, objetivando entender e estudar os limites de Cícero-autor, Cícero-personagem, Cícero idealizado pela própria natureza retórica e ornada de seu discurso²⁰.

Entende-se como um pressuposto filosófico e autoeducativo, na esteira de Foucault, com que o escritor consegue por meio da prática epistolar analisar-se,

20 Dimsdale (1915), por exemplo, diz que a obra *Pro Marcello* seria, em verdade, um *Pro Cicerone*, já que eleva a grandiosidade de César ao perdoar um de seus opositores, garantindo por analogia também ao próprio Cícero a validade e o acerto moral de César ao lhe perdoar.

avaliar-se e reinventar-se, trabalhando com seus próprios medos, anseios, desejos e problemas pessoais de modo geral.

Cícero, idealizado pela própria natureza retórica e ornada de seu discurso²¹, já foi exaustivamente interpretado em estudos correspondentes, assim como inúmeros outros personagens da latinidade histórica.

Para estudarmos então esta construção por um viés que se pretenda original ou, ao menos, não amplamente realizado, precisamos remeter a inúmeras figuras com quem Cícero dialoga em seus textos para procurar estabelecer uma interpretação filosófica das intencionalidades de Cícero no cuidado de si:

a) personagens a ele contemporâneos (Quinto, Marcello, Árquias), alguns dos quais recebem descrições muitas vezes distintas e até mesmo incoerentes à primeira vista considerando outras obras posteriores e anteriores (como por exemplo César, Marco Antônio, Otaviano);

b) homens de gerações passadas que servem estilisticamente aos seus modelos e à noção de confiabilidade da instrução pela distância temporal entre o personagem e o leitor contemporâneo a Cícero (Lélio, Catão etc.);

c) referências não personificadas, mas inerentes à própria obra por intertexto (Demóstenes, filósofos epicuristas e Aristóteles, por exemplo).

Isto nos remete evidentemente a um problema filosófico: os limites da construção do “real” e do “personagem” - história X ficção. Estudar como a intencionalidade discursiva e a construção do discurso retórico promovem diferentes visões de personagens, na esteira do conceito de *ethos*, incluindo neste aspecto o próprio *self*, é deveras importante especialmente para um autor como Cícero, não tradicionalmente tido como ficcionista, mas como um político que eternizou suas palavras e os acontecimentos como “realmente” foram²².

21 Dimsdale (1915), por exemplo, diz que a obra *Pro Marcello* seria, em verdade, um *Pro Cicerone*, já que eleva a grandiosidade de César ao perdoar um de seus opositores, garantindo por analogia também ao próprio Cícero a validade e o acerto moral de César ao lhe perdoar.

22 Cf. manuais diversos de literatura latina escolar, p. ex. Nóbrega (1962), Dimsdale (op. cit.), Paratore (1983), Martins (2009b) etc.

Por fim, temos como panorama contextual a problemática nacionalista, remodelando o problema anteriormente formulado, pois tradicionalmente a cultura literária da latinidade é tomada como uma sub-expressividade helênica (crença de que a literatura latina se desenvolveu a partir dos séculos III e II a.C. devido ao primeiro contato com a cultura grega, tomando-lhes e adaptando os modelos).

Neste sentido, todas as obras produzidas no seio romano são, de antemão, vistas como cópias ou imitações de respectivas obras-modelo de origem grega. Isto, conforme a bibliografia crítica tradicional (como os já citados Paratore, Dimsdale, Nóbrega etc.) confere um status “menor” à produção latina, tendo em vista que os trabalhos não são tidos como inovadores.

A cultura literária da latinidade é encarada alternativamente como uma expressão da própria necessidade da aristocracia de manter o controle em meio ao ambiente atribulado da última fase da República (visão de Habinek, 1998), assim sendo a literatura latina fundou-se como meio de controle social e usou a inspiração grega apenas como instrumento facilitador, até porque, para estes teóricos, o contato entre as culturas grega e latina já vinha desde muito antes do século III a.C., nunca tendo sido concretizada uma produtividade artística romana de base helênica unicamente por desinteresse ou falta de necessidade.

De modo geral, contudo, todos os possíveis vieses de análise da literatura latina, inclusive muitos dos produzidos na contemporaneidade acadêmica, trabalham isoladamente com estudos interpretativos sincrônicos das mais diversas obras e autores.

As inovações que se empreendem na tradição das Letras Clássicas unicamente dizem respeito à descoberta e valorização de autores não canônicos. Por este motivo vê-se uma ampliação nas possibilidades de escolha de *corpus* literário nas produções científicas atuais, inclusive com traduções inéditas e análises críticas.

Raro, porém, é a tentativa de empreender uma reinterpretação dos textos consagrados sob um pano de fundo teórico não tradicional. Este é, então, conforme cremos, o maior ponto de interesse e o foco de originalidade da presente proposta de pesquisa.

Evidentemente não consideraremos, aqui, uma proposta reduzida que limite a literatura latina a uma mera releitura imitativa dos seus modelos helênicos. É bem verdade, porém, que a construção da “latinidade absoluta” é impossível e irreduzível a parâmetros e paradigmas quaisquer que sejam: o que se pode é anotar ou estudar como suas inúmeras partes se expressam e dialogam ou mesmo como uma delas monopoliza aparentemente a visão de um autor dentro de sua obra.

Ou seja, ainda que tal ou qual linha de interpretação pareça vigorar majoritariamente dentro de um dado *corpus*, leituras alternativas sempre serão cabíveis e, para transpô-las e analisar como estas se compõem em essência, antecipando a confecção de uma leitura X original por um dado crítico que em geral se propõe a negar a leitura anterior por um processo dialético de negação, é preciso estabelecermos uma formulação para entender a teoria por trás destas várias leituras, fazendo-se necessária a aplicação de uma espécie de metodologia de construção do *ethos* da interpretação.

O objeto de estudo, portanto, consiste na pesquisa da construção do *ethos* e do cuidado de si na obra epistolar de Cícero, que acreditamos não serem correspondentes às representações culturais e históricas efetuadas a respeito do autor.

Isto porque as entendemos aqui exatamente como objetos de representação que tomam forma particular de acordo com cada subjetividade, o que tornaria, por exemplo, intrinsecamente distintos (as diversas versões de) Cíceros, Césares, Catilinas e tantas outras figuras históricas ou ficcionais, ao mesmo tempo em que são indissociáveis e, de certa forma, complementares.

Cumprе salientar que, embora o tema do cuidado de si vinculado à obra ciceroniana não seja uma abordagem inteiramente original²³, uma análise epistolar ainda nos parece não haver sido realizada. Na tradição socrático-platônica, a oposição entre *parrhesia* e retórica está em seu ponto mais forte. Foucault ressalta que existem pelo menos duas passagens em textos de Platão onde esta oposição é discutida. O primeiro está localizado no Górgias e o segundo no Fedro.

23 Cf. Romeiro (2013)

No caso de Górgias, Foucault argumenta, a principal distinção está no fato de que o discurso retórico baseia-se no longo discurso contínuo, como uma forma de dispositivo de sofística. Por outro lado, a *parrhesia* é usada na forma de diálogo. Embora compostas de discurso contínuo, é preciso considerar a natureza dialógica inerente às cartas, no que podemos ao menos antever o compromisso parresiático.

As cartas de Cícero são das mais interessantes fontes para o estudo do estilo deste autor, uma vez que, retirada a maioria dos elementos exteriores que direta ou indiretamente o obrigam a rebuscar artificialmente o estilo, podemos perceber um produto final menos submetido à retórica, à funcionalidade e à intencionalidade discursiva.

Entretanto, não significa que devemos interpretar as cartas como a “real” face do homem, mesmo que sejam, como no caso das que aqui compõe o *corpus*, endereçadas ao próprio irmão. Não apenas a elaboração do estilo não se esvai de todo, está embutida na literalidade ciceroniana, mas, conforme veremos em Foucault (1989), as cartas na Antiguidade consistem em um processo filosófico de *enkratéia*, um exercício levado a cabo por todos aqueles que buscam a auto elevação.

Os métodos de análise e interpretação utilizados até hoje pelas Letras Clássicas sugerem um apoio formal no caráter revelador e honesto do depoimento original. Ainda que alguns reconheçam uma relativização, é este o tom dos trabalhos produzidos na área quando sua abordagem é descritiva ou analítica²⁴, e toda a inovação produzida se limita a discussões e/ou releituras das mesmas fontes, relativizando-as apenas superficialmente, mantendo-as sacralizadas em seu papel de fonte basilar de conteúdos sempre verdadeiros, embora às vezes passíveis de discordância interpretativa.

24 Cf. p.ex. a tese de Rocha de Oliveira (2006) acerca dos problemas conjugais de Cícero relatados nas cartas: “Os motivos que terão estado na origem destas separações, mormente da primeira, continuam, no entanto, ainda hoje, a ser objecto de discussão”. Comparando diversos pesquisadores, ela aparta da tradição a professora Jo-Marie Claassen, qualificando-a como a única que “se debruçou verdadeiramente sobre a questão”, pois teria quebrado com a tendência geral da pesquisa da Antiguidade romana (basear-se fielmente aos escritos de Plutarco sobre Cícero), fazendo uma interpretação particular dos ocorridos baseada numa releitura de Plutarco paralela à da fonte primária: o próprio Cícero. Em tese: o que Cícero diz seria a verdade; os demais, apenas interpretações, representações de *ethe* da Verdade contida nos originais.

Assim sendo, o aprofundamento desta tese no que tange às cartas consiste numa leitura que caminha na contramão das duas “correntes” usualmente aceitas: não podemos nem entender as cartas como produto do “real” por não se submeterem tão rigidamente às regras da arte antiga (uma vez que definitivamente seguem tal ou qual parâmetro estético, contextual), nem como um produto artístico como qualquer outra arte teatral ou poética (justamente por sua vinculação a um exercício filosófico complexo).

Esta obra marca, além do gênero epistolar, a decadência política e social de Cícero, entre os anos de 59-50 a.C., quando se presume ter o filósofo ido ao exílio. Quando se trata de literatura antiga, a inviabilidade da resolução do problema é proporcional à distância temporal e à inexistência ou inconfiabilidade das fontes²⁵, o que, por si só, já nos traz mais um problema, este da sorte dos critérios: como determinar, com absoluto rigor metodológico, longe das praticidades modernas de documentação, legislação, verificação e catalogação, o que consiste ou não em fonte fidedigna, tanto para o texto analisado (as Cartas) quanto para todos os comentários, estudos e referências diretas e indiretas feitos a ele, a seu autor, a outra obra sua ou a outra obra de outro autor que com ela estabeleça relação de imitação, emulação²⁶ ou mero desdobramento? Clara está, pois, a necessidade da evocação de outras matérias auxiliares e complementares: filologia, história, filosofia etc.

Assim, vária é a ordem de problemas que esse *corpus* escolhido nos suscita:

i) problema de datação, 59-50 a.C., e suas implicações contextuais para análise tendo em vista a história de Roma e biográfica do autor;

ii) problema de fidedignidade do manuscrito, considerando a ação do tempo auxiliada pela mão nem sempre precisa dos escribas;

25 Corroboram-nos tal tese o fato de que a própria existência de alguns dos mais antigos expoentes da literatura greco-romana é posta em questão: na Grécia, Homero (cf. p.ex. Kelley, 1991); em Roma, Plauto (cf. Gratwick, 1993), empresa já não observável em autores do período clássico, uma vez que a própria solidificação e formalização da atividade artística já pressupõe um conjunto de atores complementares desta e de outras áreas e ciências que trabalham para a mútua perpetuação crível e organizada de todos os entes participantes do processo.

26 Para aprofundamentos nos conceitos latinos de *imitatio* e *aemulatio*, cf. respectivamente Cardoso (2008) e Perry (2006).

iii) problema da determinação biográfica de Cícero, geralmente com seus dados colhidos ou de dentro de sua própria obra ou de referências posteriores, o que nos remete novamente ao problema ii.

A mola deste ciclo é absolutamente impenetrável. Entrecruzados, o exílio e a afetação que isto causou na vida do autor: seu apartamento da vida pública, seu abandono da *urbs*, sua dedicação à filosofia e à prática epistolar²⁷. Esta sugestão aloca, queira-se ou não, fases na produtividade literária ciceroniana que, vinculadas ao estudo mesmo de sua biografia, pressupõem um ponto de intersecção entre as obras incluídas dentro de si.

Isto, devido ao pressuposto de linearidade, implica em determinar a data do exílio para que, a partir de então, todas as obras seguintes se insiram dentro desta fase, ou seja, já temos uma metodologia determinística da interpretação que, por coerência interna, precisa classificar toda quanto houver produção literária de Cícero dentro de seu critério fundamental de intersecção: não mais a obra produz a classificação de sua análise derivada mas, a partir de uma obra ou acontecimento tomado como paradigmático, é a classificação que sobrepuja e impõe seu poder classificatório às obras abarcadas.

Em primeira vista, tal base se coaduna à leitura interpretativa das obras epistolares, muito embora aqui vá importar muito mais a análise destes excertos como prática de cuidado de si e exercício de parresía, na esteira de Foucault, em uma perspectiva sincrônica, do que a análise tópica e linear das informações éticas e biográficas de Cícero cruzadas com o texto literário.

4.2 Proposta de análise e tradução das cartas

Adotou-se o seguinte critério metodológico para o estudo das cartas: serão feitas análises pontuais e sequenciais de cada uma delas, enfocando separadamente, sempre que possível, as variáveis parresía moral, parresía política,

27 Diversos teóricos da tradição do século XIX e meados do XX se afinam com esta e outras hipóteses do gênero. Cf. p.ex. Mackail (1895) e Dimsdale (*op. cit.*).

parresía judiciária e parresía filosófica subdividida em ética, autoexame de *bios* e autoexame de *psykhé*.

Devido a alguns destes conceitos se confundirem ou complementarem muito estreitamente, por vezes, alguns estarão agrupados em subitens mais amplos; quando eventualmente o pesquisador não tiver podido ou tiver falhado em identificar numa dada obra do corpus a emergência clara de uma destas variáveis conceituais, isto será explicitado e a variável em questão, omitida.

Realizou-se leitura completa das cartas de Cícero, porém evidentemente por razões da amplitude do *corpus* nem todas as passagens representantes de um ou outro ponto de interesse para a presente tese puderam ser aqui reproduzidas, traduzidas e comentadas.

Para fins de viabilidade metodológica, buscou-se preferencialmente trechos que mais fielmente encaixavam-se nas teorizações ora propostas, ou cujos vocábulos dialogassem com pontos de interesse direto: por exemplo, deu-se prioridade ao comento de passagens em que se apresentasse a palavra “verdade”.

Foi com o julgamento de Catilina, no famoso discurso imortalizado como um exemplo canônico de retórica e literatura, que Cícero alcançou o ápice de sua carreira no Senado. Simultaneamente, representou também o nexos de causalidade que geraria a derrocada e talvez o segundo maior climax dramático de sua vida, antecipando seu assassinato.

Os seus discursos, conhecidos como Catilinárias, foram emitidos à população e ao Senado, com vistas à denúncia e julgamento de Lúcio Sérgio Catilina, presumido conspirador. Embora tivesse originalmente um plano governamental deveras democrático, em que efetuaria a reforma agrária e perdão de dívidas, perdeu as eleições para o consulado.

O seu novo plano então, assume-se, era tomar o poder e derrubar as instituições romanas, intentos estes frustrados pelas ações de Cícero, o que gerou desistência imediata de Catilina, afastando-o para a Etrúria. Os passos originais incluíam eliminar a aristocracia, atear fogo na cidade e ocupá-la militarmente para aplicar o golpe de estado.

Eventualmente terminou por perecer na guerra ao lado de seus exércitos. Entretanto, cinco conspiradores aliados a Catilina foram executados pelo Senado após uma convocação de Cícero, sem que houvesse oportunidade de um julgamento adequado.

O filósofo posteriormente, em 60 a.C., testemunhou em desfavor de Clódio, que se tornaria seu inimigo e principal adversário político, num curioso episódio em que este conseguiu acesso à residência de Júlio César em um evento de ordem religiosa que era exclusivo para o sexo feminino. Eventualmente, Clódio não foi considerado culpado e nem foi punido, mas o testemunho já foi suficiente para gerar a inimizade.

Neste contexto, Clódio no ano seguinte foi eleito tribuno da plebe, cargo em que assumiu ao fim de 59 a.C., imediatamente propondo emendas constitucionais. Entre algumas que objetivavam de fato zelar pelos interesses dos seus confederados, como por exemplo a gratuidade na urbe da distribuição de trigo, Clódio também propôs um dispositivo que condenaria qualquer funcionário público que houvesse condenado à pena capital um cidadão sem a observância dos protocolos jurídicos e do devido processo legal, e o direito ao apelo através do instituto da *provocatio ad populum*.

Esta lei, *lex Clodia de capite ciuis Romani*, puniria retroativamente Cícero devido aos seus atos de ofício no caso da conspiração de Catilina. A sanção culminou em seu envio ao exílio e no posterior confisco de seus bens. Segundo explicita Frank Cowell (1948, p. 191), “Cícero era uma vítima óbvia de sua pena retroativa”, uma vez que visava isolá-lo, e não havia personagens fortes o suficientes para agir em seu favor. O especialista afirma que os apelos ao Triunvirato foram negados posto que, da parte de César, havia o desejo de “enfraquecer o Senado e Cícero era a influência mais poderosa ao lado do Senado na política romana.

Portanto, uma lição tinha que ser ensinada a Cícero.”; da parte de Crasso, havia ódio e inimizado; por fim, do lado de Pompeu, não haveria condições de arriscar-se a fazer oposição a seus colegas de governo, “uma vez que havia sido desprezado não só pela ostentação vangloriosa de Cícero por causa de suas realizações como cônsul, mas também devido à sua presunção em considerar-se da mesma importância de Pompeu”.

Porém, a partida de Cícero foi voluntária, às vésperas da aprovação do projeto de lei, e aconselhada por membros do partido dos *optimates* e Hortêncio. Este autoexílio motivou Clódio a estabelecer sanções ainda mais rígidas: extensão da punição a quem lhe oferecer abrigo (*aquae et ignis interdictio*), um afastamento de no mínimo quatrocentas milhas de território italiano e o confisco de bens.

Este processo durou pouco mais de um ano e gerou mais da metade do *corpus epistolográfico* que hoje temos. Everitt (2003) explica que no mandato de Clódio como tribuno da plebe foram engendradas todas as movimentações para impedir a volta de Cícero e a extinção da pena. Em 57 a.C., contudo, o período de tribunato encerrou-se e com isto enfraqueceu também o ânimo de perseguição ao filósofo.

Pompeu demonstrou-se inclinado à extinção da pena e retorno de Cícero; César foi eventualmente angariado com o pré-requisito de que Cícero não faça oposição ao governo. A legislação foi então alterada e Cícero retorna em setembro do mesmo ano, ovacionado por seus apoiadores.

A atmosfera política em sequência não foi favorável ao jogo *parresiástico*, uma vez que Cícero teve de se submeter a César e aos *triúnviros*, e não pareceu demonstrar coragem *socrática* para dizer a verdade a despeito das consequências. Smith (2010) diz que a influência de César era imensa em toda a Itália, e demandas de seus companheiros poderosos eram absolutamente incontestáveis, neste sentido tornou-se o maior elemento tanto de fazer agir quanto de impedir que se agisse.

Em carta escrita já após o exílio a Ático, Cícero especifica sentir-se desconfortável ante a situação de silêncio e subjugo em que estava inserido, o que pode ser um bom exemplo de (não) *parresía*. “Mas eu, que, se falo o que é preciso sobre o negócio público, sou considerado um insano; se falo o que é bom, um escravo; se me calo, um vencido e aprisionado, com que dor devo viver?” (ad Att., IV, 6, 2)

Everitt (2003, p. 163) sai em defesa de Cícero e de sua conduta aparentemente incoerente, pois segundo o autor seria impossível agir diferentemente, se for considerada a estratégia e o desejo de continuar fazendo

parte do poder. “Este não era seu momento mais glorioso, mas ele estava tomando a única medida provável para mantê-lo no jogo”, opina e assevera o autor.

A interpretação de Cícero das circunstâncias é corroborada e validada pelo teórico ao explicar que “Sua própria opinião de que ele foi estabelecido somente para mediar as forças conflitantes no cenário político não era inteiramente absurda” (EVERITT, 2003, p. 163).

Isto porque Cícero julgava que a aliança do triunvirato estava fadada ao fim, apesar do poder momentâneo e circunstancial, motivado em princípio já por desavenças internas, uma vez que “Os sucessos militares de César tornaram cada vez mais claro que ele e Pompeu eram concorrentes. No final das contas, um deles teria que se afastar e ceder o primeiro lugar.” (EVERITT, 2003, p. 163).

Everitt conclui que “As circunstâncias tinham forçado Cícero a fazer um recuo estratégico e, embora através dos séculos ele seja acusado de incoerência, suas manobras táticas refletiam uma firme posição subjacente.” (EVERITT, 2003, p. 163). No comando da Cilícia, iniciado em 51 a.C., Cícero governou com honestidade, retidão e em benefício do povo. Plutarco é quem valida a assertiva, consoante à historiografia, especificando que o filósofo-governante recusava regalos, independente de quem viesse, ainda que dos mais poderosos, mais ricos e mais influentes.

Não utilizava o erário em benefício próprio, indenizando-o e retornando dos seus próprios recursos todas as despesas que fazia em causa ou benefício próprio. As cidades tornaram-se prósperas e economicamente saudáveis, diz o historiador.

Após a morte de Crasso e o aumento das desavenças entre Pompeu e César, tornou-se claro que o governo estaria destinado à ruína. De um lado Pompeu defendia a aristocracia e a classe favorecida, e César emergia como o representante popular.

Cícero, neste cenário, demorou a tomar partido e posicionamento claro, o que é defendido pelos teóricos da latinidade como uma movimentação estratégica de natureza delicada, pois até mesmo a vida está em risco. Eventualmente, Cícero toma o partido de Pompeu.

Após a derrota de Pompeu, busca retorno ao seio político romano com o perdão de César. Embora obtido, tem uma participação na vida política da cidade de pouco vulto. Até então, toda a interpretação inicial do curso biográfico de Cícero aponta para uma representação divergente àquela da índole do parresista: corajoso, destemido, para dizer, viver e experienciar a verdade em sua plenitude arriscando até a própria morte.

Porém, as “Filípicas” de Cícero são talvez um dos retratos mais corajosos da história de Roma, que o redimem como um filósofo parresista desprivilegiado em ataque ao governante, na clássica repetição e perpetuação do modelo platônico tão enfatizado por Foucault de Sócrates contra o governo; o filósofo contra o rei. Atacando Marco Antônio direta e incisivamente, Cícero assina sua sentença de morte, que eventualmente se vê concretizada em 43 a.C. Passemos então, agora, à análise e tradução de trechos das cartas.

4.2.1 Ad Quintum Fratrem

As referências metalinguísticas são frequentes nesta que é a mais longa das cartas de Cícero. Mais que metalinguagem, o reconhecimento do valor educativo e edificador da prática epistolar é notável em quase todas as produções de Cícero neste gênero.

sed ego, quia, cum tua lego, te audire, et quia, cum ad te scribo, tecum loqui videor, idcirco et tua longissima quaque epistula maxime delector et ipse in scribendo sum saepe longior.

mas eu, visto que, quando leio a tua carta, pareço te ouvir, e quando te escrevo, pareço falar contigo, por isso me comprazo imensamente em cada carta mais longa que me escreves e eu mesmo, ao escrever, frequentemente sou mais extenso. (ad Q. fr., I, 16, 45)

4.2.1.1 Parresía filosófica: *psykhé*

Com particular enfoque nas cartas escritas aos familiares, percebe-se que Cícero realiza um denso autoexame de sua *psykhé*, demonstra seu reconhecimento de ter-se degradado emocionalmente, de ter-se enfraquecido diante das agruras que o destino lhe legou, como por exemplo neste trecho da epístola: *mea vox in domesticis periculis potissimum occideret, quae saepe alienissimis praesidio fuisset*. “Minha voz, que amiúde fora uma proteção para estranhos, teria se calado exatamente nos perigos para os de casa” (Ad Q. Fr., I, 3, 2)

Em sequência, neste trecho disserta sobre a natureza da lamentação, sua disfuncionalidade e inutilidade, sendo incapaz de gerar qualquer consequência imediata senão a própria perturbação emocional dos seus entes e ainda demonstrar um desequilíbrio psicológico do autor: *Scio fuisse et honestius moriendi tempus et utilius; sed non hoc solum, multa alia praetermisi, quae si queri velim praeterita, nihil agam, nisi ut augeam dolorem tuum, indicem stultitiam meam*. “Sei que houve um tempo mais honroso e útil para minha morte. Aliás, perdi outras ocasiões oportunas para morrer. Mas, se quisesse lamentar o passado, nada faria senão elevar a tua dor e revelar o meu desatino” (Ad Q. Fr., I, 3, 6)

A carta já principia com um lamento de autoavaliação, bastante dramática, confessando uma degradação física e mental do autor:

"Ego te videre noluerim?" Immo vero me a te videri nolui; non enim vidisses fratrem tuum, non eum, quem reliqueras, non eum, quem noras, non eum, quem flens flentem, prosequentem proficiscens dimiseras, ne vestigium quidem eius nec simulacrum, sed quandam effigiem spirantis mortui. Atque utinam me mortuum prius vidisses aut audisses! utinam te non solum vitae, sed etiam dignitatis meae superstitem reliquisses!

“Eu não quis te ver?” Pelo contrário, não quis ser visto por ti, pois não terias visto o teu irmão, não aquele que deixaste, não aquele que conheceste, não aquele que caminhava em lágrimas quando tu, ao partir choroso, dele te despediste. De fato, não terias visto nem vestígio nem imitação dele, mas a imagem de um morto vivo. Ah se tivesses me visto morto ou ouvido falar da minha morte! Ah se eu tivesse te deixado sobrevivente à minha vida, bem como à minha dignidade! (Ad Q. fr., I, 3, 1)

Outro momento confessional de fraqueza e decepção ante uma mudança paradigmática segue: *Nunc, si potes id, quod ego, qui tibi semper fortis videbar, non possum, erige te et confirma, si qua subeunda dimicatio erit* - “5. Nesta hora, se podes fazer o que eu, que sempre te parecia forte não posso, levanta-te e encoraja-te se houver uma luta a ser travada.” (Ad Q. fr., I, 3, 5). Cícero aí revela não ter coragem para enfrentar uma luta no curso histórico de sua vida, porém nem por isto

deixa de demonstrar a coragem da verdade para avaliar sua própria ausência de coragem.

Mais adiante, no mesmo trecho, ele desconstrói toda a estrutura a partir da qual a filosofia da Antiguidade ergueu seus ensinamentos a respeito de viver uma vida justa, equilibrada e sadia: *diutius in hac vita esse non possum; neque enim tantum virium habet ulla aut prudentia aut doctrina, ut tantum dolorem possit sustinere*: “Não posso viver por mais tempo, pois nenhum conhecimento ou doutrina tem tanta força para que possa suportar tamanha dor”. (Ad Q. fr., I, 3, 5)

Esta especificação, *ulla prudentia aut doctrina*, “nenhum conhecimento ou doutrina”, é bastante forte e significativa por encerrar as possibilidades de aplicação das doutrinas filosóficas a situações em que as circunstâncias se demonstrem deveras limítrofes. Ou isto, ou revela apenas uma hora de fraqueza e certa irracionalidade momentânea por parte do escritor.

Interpretando, porém, à luz da razão através da qual a carta se sustenta, inclusive em momentos parresiásticos, torna-se mais provável estabelecer que de fato o homem que dedicou boa parte da vida a tratados filosóficos desiluiu-se com as próprias estipulações teóricas por não poder aplicá-las na prática em todos os momentos.

Comparemos estas avaliações com a defesa técnica e teórica que Cícero empreende na obra “Sumo Bem, Sumo Mal” (*De finibus bonorum et malorum*), avaliando as possibilidades máximas de atingir tanto o bem quanto o mal: “Há alguém que deixe de lado o cuidado de si mesmo ou de alguma parte sua, ou a conservação das suas forças, ou o movimento, o estado, ou alguma das outras coisas convenientes a sua natureza?”. (*De finibus bonorum et malorum*, XIII).

Reiteradamente reconhece seu desmoronamento emocional, que traz não apenas tristeza e desânimo, mas diminui sua capacidade conselheira, seu ímpeto filosófico, sua habilidade para a doutrinação e à docência tão características de sua personalidade no auge da vida pública: *Te oro, ut ad me de omnibus rebus rescribas et in me animi aut potius consilii minus putes esse quam antea, amoris vero et officii non minus*. “Peço-te que me escrevas sobre todos os fatos e que, de preferência,

julgues haver em mim menos ânimo e conselho do que antes, mas não menos amor e respeito” (Ad Q. Fr., I, 4, 5)

E também neste trecho: *Sed me illa cura sollicitat angitque vehementer, quod dierum iam amplius quinquaginta intervallo nihil a te, nihil a Caesare, nihil ex istis locis non modo litterarum, sed ne rumoris quidem affluxit;* “Mas, na verdade, a ansiedade que agora me dá grande instabilidade e dor é que por um período de 50 dias eu não tive notícias de ti ou de César - nada chegou até este lado, seja em forma de carta, seja em forma de rumor.” ((Ad Q. Fr., III, 3, 1)

Isto porque a conjuntura externa o afeta de maneira direta, não somente seus desafetos como também aqueles a quem dedicou-se: *quam spe certa exspectabam; nam quid sperem potentissimo inimico, dominatione obtrectatorem, infidelibus amicis, plurimis invidis?* “Que esperança ter quando o inimigo possui o mais formidável poder, quando meus traidores controlam o estado, quando meus amigos são desleais e diversos invejosos?” (Ad Q. Fr., I, 4, 1)

O autor demonstra uma cisão tão notável em sua estruturação emocional interna e também em sua estrutura física que confessa haver versões de si tão separáveis que parecem irreconhecíveis: daí ter sentimentos como de vergonha e tendência ao isolamento, dado seu estágio de degradação geral.

Numa das poucas passagens em que Cícero parece tratar diretamente do tema da parresía, estabelecendo o jogo parresiástico e viabilizando-o, sem tolher o interlocutor, ele assim dialoga com o irmão Quinto:

Sed heus tu, celari videor a te: quomodonam, mi frater, de nostris versibus Caesar? nam primum librum se legisse scripsit ad me ante, et prima sic, ut neget se ne Graeca quidem meliora legisse; reliqua ad quendam locum ῥαθυμότερα—hoc enim utitur verbo—. Dic mihi verum: num aut res eum aut χαρακτήρ non delectat? nihil est, quod vereare; ego enim ne pilo quidem minus te amabo. Hac de re φιλαληθῶς et, ut soles scribere, fraterne.

“Mas ouça, parece que me escondes. Diz-me, meu irmão, o que César pensa das minhas palavras? Pois ele escreveu antes que leu meu primeiro livro; sobre a primeira parte, disse que nunca lera algo melhor, sequer em grego: o resto, até uma passagem em particular, foi algo descuidado - esta foi a palavra que usou. Diz-me a verdade - é o assunto ou o estilo que ele não aprecia? Não há nada a temer: eu de fato não diminuirei nem menos te amarei. Sobre este assunto, **fala como um amante da verdade e, como costumava escrever, como um irmão.**” (Ad Q. Fr. II, 15, grifo nosso).

A expressão grifada (amante ou amigo da verdade) está escrita na carta em grego: φιλαληθῶς (philalethós), proveniente de φιλία (phília, “amor”) e ἀλήθεια

(alétheia, “verdade”). Novamente aqui retorna ao tema da ansiedade, embora – deixe claro – livre de medo ou covardia. A ansiedade constante o persegue e não consegue escrever devido a estar consumido por ela e também por falta de inspiração. Em mais um momento de lucidez sincera, com mais uma referência grega - ἐνθουσιασμός - , ele confessa ao interlocutor julgá-lo maior do que ele mesmo na arte da escrita poética:

De versibus, quos tibi a me scribi vis, deest mihi quidem opera, quae non modo tempus, sed etiam animum vacuum ab omni cura desiderat; sed abest etiam ἐνθουσιασμός, non enim sumus omnino sine cura venientis anni, etsi sumus sine timore. Simul et illud—sine ulla mehercule ironia loquor—: tibi istius generis in scribendo priores partes tribuo quam mihi.

Quanto aos versos que desejas que eu escreva para ti, é verdade que estou deficiente neste empreendimento, que requer não somente tempo como também uma mente livre de toda ansiedade, e eu também estou escasso de inspiração. Pois eu não estou livre de ansiedade até o próximo ano, embora sem medo. Ao mesmo tempo - e segundo digo, digo sem ironia - eu te considero um mestre deste estilo de escrita maior do que eu mesmo. (Ad Q. Fr., III, IV, 4)

Na carta seguinte, ele retoma o tema da poesia e também da falta de ócio por estar imiscuído em negócio que não desejaria estar. Além disso, reflete sobre toda a sua ocupação ser de algum modo sem sentido, ou pelo menos de sentido desviado daquele no qual ele depositou suas expectativas quando ainda imaginava trilhar referido caminho profissional.

A falta de clareza mental, de tranquilidade e paz interior e exterior para trabalhar nos assuntos intelectuais são alguns atributos muito valorizados pelos estoicos, e que Cícero parece não conseguir levar a cabo no curso e no governo de sua própria vida:

Quod me de versibus faciendis rogas, incredibile est, mi frater, quam egeam tempore, nec sane satis commoveor animo ad ea, quae vis, canenda, (...) Facerem tamen, ut possem, sed, quod te minime fugit, opus est ad poema quadam animi alacritate, quam plane mihi tempora eripiunt. Abduco me equidem ab omni rei publicae cura dedoque litteris, sed tamen indicabo tibi, quod mehercule in primis te celatum volebam: angor, mi suavissime frater, angor nullam esse rem publicam, nulla iudicia, nostrumque hoc tempus aetatis, quod in illa auctoritate senatoria florere debebat, aut forensi labore iactari aut domesticis litteris sustentari, illud vero, quod a puero adamaram, totum occidisse, inimicos a me partim non oppugnatos, partim etiam esse defensos, meum non modo animum, sed ne odium quidem esse liberum;

Sobre me pedires que componha versos, é incrível, meu irmão, que me falte tempo: nem eu me sinto muito movido em espírito para escrever sobre isso, como querias, (...) Ainda eu teria feito se eu pudesse, mas como certamente não te escapa, para escrever poesia é preciso uma certa

clareza de mente que as minhas ocupações me privam inteiramente. Eu me retiro, é verdade, de toda coisa pública e me devoto à literatura; ainda assim, dir-te-ei o que, pelos céus, eu primeiro desejei haver-te preservado. Corta-me o coração, meu queridíssimo irmão, o coração, pensar que não há República, nem corte de lei, e que meu tempo presente de vida, que poderia ter sido no pleno florescer da dignidade senatorial, está distraído com trabalhos do fórum ou poupado com estudos privados, e que o objeto no qual na infância eu pus meu coração, está inteiramente erradicado: que meus oponentes em alguns casos não foram atacados por mim, outros até defendidos; que não só meus simpáticos, mas meus desafetos, não estão livres; (Ad Q. Fr. III,5-6)

4.2.1.2 Parresía filosófica: *bios*

O filósofo reconhece o papel das circunstâncias externas, das posses materiais e do reconhecimento público para a constituição da própria felicidade do indivíduo. Neste sentido, claro fica que a perturbação emocional de Cícero deve-se sobretudo às problemáticas externas ao seu plano individual, mas que terminam interferindo em seu domínio de si:

(...) qui modo fratre fuerim, liberis, coniuge, copiis, genere ipso pecuniae beatissimus, dignitate, auctoritate, existimatione, gratia non inferior, quam qui umquam fuerunt amplissimi, is nunc in hac tam afflicta perditaque fortuna neque me neque meos lugere diutius possim

(...) que eu, que recentemente fora muito feliz por causa do irmão, dos filhos, da esposa, das posses, da própria origem da riqueza e que não era inferior em dignidade, autoridade, reputação e influência aos que um dia foram os mais ilustres, agora, nesse estado de tanta dor e ruína, não tenha de chorar por mais tempo nem por mim nem pelos meus. (Ad Q. Fr., I, 3 ,6).

Ainda na mesma carta, reconhece a importância da mentoria para a edificação do sujeito, evitando incorrer-se em erros que podem prejudicar permanentemente a vida do indivíduo, como confidencia ter acontecido consigo: *ita mihi nihil misero praeter fidem amicorum cautum meum consilium defuit* “Faltou para um infeliz como eu, além de fidelidade dos amigos, sabedoria cuidadosa de minha parte.” (Ad Q. Fr., I, 4 ,1).

Cícero enumera os elementos e acontecimentos historicamente verificáveis que lhe trazem perturbação objetiva, num exercício de reconhecimento que, pela prática epistolar, pode trazer-lhe melhorias psicológicas. Estes elementos dialogam com o *bios*, ou seja, a vida cotidiana do autor:

multa convenerunt, quae mentem exturbarent meam: subita defectio Pompeii, alienatio consulum, etiam praetorum, timor publicanorum, arma. Lacrimae meorum me ad mortem ire prohibuerunt; quod certe et ad honestatem et ad effugiendos intolerabiles dolores fuit aptissimum.

Muitas coisas se reuniram, que perturbaram a minha mente: a súbita prostração de Pompeu, a desarmonia dos cônsules e também dos pretores, o temor dos publicanos, as armas. As lágrimas dos meus me dissuadiram da morte, que certamente seria o mais cabível para para a dignidade e para escapar das dores insuportáveis (Ad Q. Fr., I, 4 ,2).

Curioso notar que em alguns casos Cícero admite abertamente haver faltado com a sua verdade individual em nome de um bem maior, que seria a própria segurança dele mesmo ou de algum agrupamento ao qual pertence, o que seria sob qualquer ótica de análise uma violação dos preceitos básicos e fundamentais do jogo parresiástico.

primum enim numquam ille mihi fuit suspectus, neque ego, quae ad te de illo scripsi, scripsi meo iudicio, sed, cum ratio salusque omnium nostrum, qui ad rem publicam accedimus, non veritate solum, sed etiam famam niteretur, sermones ad te aliorum semper, non mea iudicia perscripsi:

“Eu nunca suspeitei dele, nem no que eu te escrevi sobre ele eu escrevi conforme o meu próprio julgamento; mas já que o interesse e a segurança de todos nós que tomamos parte no negócio público dependem não só da verdade, mas também da reputação, eu te escrevi sempre palavras de outros, não as minhas opiniões.”(Ad Q. Fr., I, 2)

4.2.2 Ad Atticum

Conforme os registros historiográficos, mormente por Cornélio Nepos, tem-se de Tito Pompônio Ático era grande amigo de Cícero, com quem estudou na urbe. De origem privilegiada, Ático não tomou parte da esfera política, preferindo administrar negócios. Viveu em Atenas e em Roma, sendo reconhecido por sua índole altruísta, ao distribuir grãos sem custo à plebe, e por ser um entusiasta da arte, colecionando esculturas e pinturas.

Na época do exílio de Cícero, Ático já estava de volta a Roma e ajudou imensamente o filósofo, não apenas com doações financeiras como auxiliando e cuidando de seus entes (vêm-se frequentes pedidos neste sentido por parte de Cícero nas epístolas) e informando o amigo acerca das novidades na conjuntura

política da capital. Sobreviveu a Cícero em pouco mais de uma década, vindo a falecer em 32 a.C.

4.2.2.1 Parresía filosófica: *psykhé*

Na epístola escrita em Túrio, alegadamente em 10 de abril do ano de 58 a.C., assim diz Cícero:

ego vivo miserrimus et maximo dolore conficior. ad te quid scribam nescio. si enim es Romae, iam me adsequi non potes; sin es in via, cum eris me adsecutus, coram agemus quae erunt agenda.

Vivo extremamente infeliz e sou oprimido por enorme dor. Não sei o que te escrever. Se, de fato, estás em Roma, já não podes me alcançar, mas se estás a caminho, quando tiveres me alcançado, trataremos pessoalmente das coisas a serem feitas (Ad Att., III, 5).

Logo a seguir estabelece e confirma a distinção que Foucault traz da parresía de Sócrates acerca dos domínios de *bios* e *psykhé*: *tantum te oro ut, quoniam me ipsum semper amasti, ut eodem amore sis; ego enim idem sum. inimici mei mea mihi, non me ipsum ademerunt. cura ut valeas.* “Apenas te rogo para que, como sempre amaste a mim mesmo, assim estejas com o mesmo amor, pois eu sou o mesmo. Meus inimigos confiscaram as minhas coisas, não a mim mesmo.” (Ad Att., III, 5).

Em outro trecho, uma clara distinção da alma e da vida prática é vista ao notar que o clamor do interlocutor o impede de dar cabo da própria vida, o que não altera seu estado interior: *quod me ad vitam vocas, unum efficis ut a me manus abstineam, alterum non potes ut me non nostri consili vitaeque paeniteat.* “Visto que me chamas à vida, por um lado fazes com que não me mate, mas por outro não podes evitar que me arrependa por ter decidido viver.” (Ad Att., III, 7)

O trecho assim finda: *ego et saepius ad te et plura scriberem, nisi mihi dolor meus cum omnis partis mentis tum maxime huius generis facultatem ademisset.* “Escrever-te-ia mais frequentemente e mais longamente se a minha dor não tivesse me privado não só de todas as funções da razão, mas principalmente dessa faculdade específica.” (Ad Att., III, 7)

Esta distinção porém não é limitada às cartas. Já na produção das *Tusculanae Disputationes*, escritas em 45 a.C., Cícero retoma o assunto da distinção entre um corpo físico e um corpo psíquico, equiparando hierarquicamente os males e as mazelas somáticas daquelas de ordem mental, levantando a dúvida: os males físicos são maiores que os psíquicos?

Atque hi quidem optima petentes non tam voluntate quam cursus errore falluntur. Quid? qui pecuniae cupiditate, qui voluptatum libidine feruntur, quorumque ita perturbantur animi, ut non multum absint ab insania, quod insipientibus contingit omnibus, is nullane est adhibenda curatio? utrum quod minus noceant animi aegrotationes quam corporis, an quod corpora curari possint, animorum medicina nulla sit?

E, então, os melhores homens enganaram-se, não tanto em suas intenções, quanto na conduta errônea. O quê? Não há cuidado aplicável à cobiça de dinheiro, com desejo de prazeres, e assim, são perturbados os espíritos, de modo que não falte muito para a loucura, que é o caso das pessoas fracas? Será que prejudicam menos as doenças da alma dos que as do corpo, ou por que o corpo pode ser curado, enquanto não há remédio para a alma? (*Tusculanae Disputationes*, III, 4).

Em mesmo sentido argumenta mais adiante: *me miserum! quam omnia essent ex sententia, si nobis animus, si consilium, si fides eorum quibus credidimus non defuisset!* “Pobre de mim! Como tudo seria segundo o meu desejo, se ânimo para mim, se conselho, se a lealdade daqueles em que confiei não tivesse faltado!” (Ad Att., III, 20)

O recurso metalinguístico associado à expressão de estados de espírito reaparece em: *plura scribere non possum; ita sum animo perculso et abiecto*. “Não posso escrever mais: estou com a alma abatida e desanimada.” (ad Att., III, 2). Neste trecho similar expressividade emerge: *Mitto cetera intolerabilia; etenim fletu impediior*. “Omito outras coisas intoleráveis, pois sou impedido pelo pranto.” (ad Att., III, 10, 2).

Cícero lamenta não ter posto em prática os conselhos que ele mesmo costumava dar. Se assim o fosse não teria sofrido tanto. Neste sentido examina suas escolhas e ações desde uma perspectiva pretérita até o presente momento, estabelecendo um nexos de causalidade, que consiste em exame de bios.

Comparemos toda essa atmosfera depreciativa, decadente e desordenada que Cícero demonstra em suas cartas com a teorização técnica que faz a respeito do cuidado de si (com outras palavras) na obra *Tusculanae Disputationes*, através

da qual define que a cura e a elevação da alma só pode ser obtida de dentro, através da filosofia, nunca de fora:

Est profecto animi medicina, philosophia; cuius auxilium non ut in corporis morbis petendum est foris, omnibusque opibus viribus, ut nosmet ipsi nobis mederi possimus, elaborandum est. Quamquam de universa philosophia, quanto opere et expetenda esset et colenda, satis, ut arbitror, dictum est in Hortensio. De maxumis autem rebus nihil fere intermisimus postea nec disputare nec scribere.

A filosofia é decerto o remédio da alma, cujo auxílio não deve ser buscado desde fora, como em doenças do corpo, mas deve ser empreendido com todas as forças e energias, para que nós mesmos possamos remediar-nos. Mas, quanto à filosofia em geral, eu penso que falei o suficiente sobre o crédito e a atenção que ela merece, em meu Hortênsio; então, tenho decerto continuamente discutido e escrito sobre suas mais elevadas matérias. (*Tusculanae Disputationes*, III, 6).

Cícero dialoga a respeito das cartas que recebe e de seu caráter de discussão pedagógica e num certo sentido edificativa, tendo em vista que seus interlocutores demonstram avaliações pessoais acerca do comportamento e das respostas físicas e emocionais do filósofo aos problemas enfrentados.

Aconselha-se a ele uma postura mais firme, condizente com seu papel inicial de filósofo, político e orador, manifesta-se ainda a preocupação por suas condições físicas aparentemente deterioradas, como se pode ler no excerto a seguir da carta a Ático:

accepi Idibus Sextilibus quattuor epistulas a te missas, unam qua me obiurgas et rogas ut sim firmior, alteram qua Crassi libertum ais tibi de mea sollicitudine macieque narrasse, tertiam qua demonstras acta in senatu, quartam de eo quod a Varrone scribis tibi esse confirmatum de voluntate Pompei.

No dia 13 de agosto, recebi quatro cartas tuas. A primeira, na qual me repreendes e rogas que eu seja mais firme; a segunda, em que dizes que um liberto de Crasso te falou da minha inquietação e da minha magreza; a terceira, em que me descreves procedimentos do senado; a quarta sobre Varrão escrever-te sobre estar asseverada a boa disposição de Pompeu. (Ad Att., III, 15,1)

Cícero eventualmente, na mesma carta, recai numa questão existencial que demonstra como as circunstâncias externas abalaram a sua capacidade de governo de si e também de cuidado de si: *desidero enim non mea solum neque meos sed me ipsum. quid enim sum?* “com efeito, perco não só as minhas coisas nem só os meus familiares, mas a mim mesmo; então, o que sou eu?” (Ad Att., III, 15,1)

Mais adiante, revela sua amargura por ter cometido muitos erros graves consigo mesmo: *si quid in te peccavi ac potius quoniam peccavi ignosce; in me enim ipsum peccavi vehementius*. “Se errei para contigo e, talvez porque errei, perdoa; pois para comigo mesmo errei mais gravemente” (Ad Att., III, 15,4). Ainda escrevendo a Ático, Cícero demonstra com humildade que necessita de ajuda, de conselhos e de recomendações.

tu me, ut facis, opera, consilio, gratia iuva; consolari iam desine, obiurgare vero noli; quod cum facis, ut ego tuum amorem et dolorem desidero! quem ita adfectum mea aerumna esse arbitror ut te ipsum consolari nemo possit. Quintum fratrem optimum humanissimumque sustenta.

Ajuda-me, como estás fazendo, por ações, conselho e reconhecimento. Já deixa de consolar, mas não censures, pois, ao fazeres, como sinto eu a falta do teu amor e sensibilidade! Creio que estás tão afetado pelo meu sofrimento, que ninguém possa consolar a ti mesmo. Cuida de Quinto, irmão tão bom e afetuoso (Ad Att., III, 11).

A metalinguagem é um recurso recorrente nas cartas de Cícero: frequentemente trata do próprio ato de escrever, ou mais especificamente, de escrever a carta em questão. Não raro, este recurso é utilizado para enfatizar o estado mental em desgraça do autor, como neste trecho em que, paradoxalmente, Cícero escreve que não tem o que escrever.

reliqua quam mihi timenda sint video nec quid scribam habeo et omnia timeo, nec tam miserum est quicquam quod non in nostram fortunam cadere videatur. equidem adhuc miser in maximis meis aerumnis et luctibus hoc metu adiecto maneo Thessalonicae suspensus nec audeo quicquam.

A que ponto deva temer o restante, vejo que não tenho o que escrever e temo tudo e que nem tão mísero é algo que não pareça ocorrer em minha sina. De fato, ainda triste, me detenho em Tessalônica, lançado por este medo nas minhas máximas provações e dores e não me atrevo a nada. (Ad Att., III, 8, 2).

Este “não atrever-se” é significativo, lido em conjunção ao “medo”, às dores e às provocações, sugere que de fato a parresía não se completa, pois se por um lado há coragem suficiente para admitir esta fraqueza, por outro ela não se redime. O martírio do autor é claro na verificação de que não é a adversidade, ou seja, a ruptura paradigmática de *bíos*, a alteração no cotidiano, o próprio exílio ou outra desventura, que o faz mais infeliz e abalado, mas sim a lembrança do erro que julga haver cometido.

[4] *ex epistularum mearum inconstantia puto te mentis meae motum videre qui, etsi incredibili et singulari calamitate adflictus sum, tamen non tam est ex miseria quam ex culpa nostrae recordatione commotus.* “4. Creio que, pela inconstância das minhas cartas, vês a agitação da minha mente e que, embora eu esteja aflito por uma tragédia singular e incrível, estou menos abalado pela adversidade do que pela lembrança da minha culpa.” (Ad Att., III, 8, 4). A inconstância das cartas traduz a inconstância da própria mente de seu autor, em nítida situação de desequilíbrio.

Interessa notar como parece impossível, no caso da correspondência com Ático, estabelecer-se um jogo parresiástico pleno. O próprio interlocutor, presume-se, pela visão de Cícero, se torna ele mesmo também danado pelas agruras que compartilham: *cuius enim scelere impulsus ac proditi sumus iam profecto vides, atque utinam iam ante vidisses neque totum animum tuum maerori mecum simul dedisses!* “Pois, por crime de quem fui impelido e exilado, já percebes claramente; e tomara já antes tivesses percebido e não tivesses rendido toda a tua alma ao desespero junto comigo!” (Ad Att., III, 8, 4)

Mais uma vez a desesperança com os homens e o recurso metalinguístico contextualizam a produção:

qua re cum me adflictum et confectum luctu audies, existimato me stultitiae meae poenam ferre gravius quam eventi, quod ei crediderim quem esse nefarium non putarim. me et meorum malorum memoria et metus de fratre in scribendo impedit. tu ista omnia vide et gubernas

Logo, ao ouvires que sou afligido e consumido pela dor, julga que sofro mais gravemente a punição da minha estultícia que a do ocorrido: o fato de ter crido no que não julguei ser um criminoso. A dor dos meus males e o temor sobre o meu irmão me impedem de escrever. Vê e administra tudo isso. (Ad Att., III, 8, 4).

O tema da proteção à família, aos filhos, e o papel dos pais na educação e no cuidado de si, do outro e no ensino do cuidado de si (talvez o aspecto mais importante) retorna também nesta carta, em que Cícero especifica a Ático que cuide de seu filho, a quem julga nada haver deixado de positivo, de bom, de legado: *meum Ciceronem quod nihil misello relinquo praeter invidiam et ignominiam nominis mei tueare quoad poteris* “que, enquanto puderes, cuides do meu Cícero, ao qual, pobrezinho, nada deixo senão a odiosidade e a desonra do meu nome;” (Ad Att., III, 23)

Novamente, neste outro trecho, solicita ao amigo que cuide de seus familiares queridos, de dele muito precisarão, na falta e na ausência do pai para concretizar o cuidado: *te oro ut quibus in rebus tui mei indigebunt nostris miseris ne desis. ego te, ut scribis, cito videbo. “Rogo-te que, nas ocasiões em que os meus (familiares) precisarão de ti devido aos meus males, não os abandone” (Ad Att., III, 27)*

Falta de verdade, preocupação com o estado mental do interlocutor, interrompendo, impossibilitando o jogo parresiástico, conforme se presume por parte de Ático através da fala de Cícero neste trecho: *Vtinam modo agatur aliquid in quo ipso multa occultant tuae litterae, credo, ne vehementius desperatione perturber.* “Por isso, as tuas cartas ocultam muitas coisas, creio, para que eu não seja agitado mais fortemente pelo desespero.” (Ad Att., III, 15, 6). Discordâncias sucedem também na avaliação de caráter e de ações de terceiros conforme se pode verificar através do trecho:

nam quod purgas eos quos ego mihi scripsi invidisse et in eis Catonem, ego vero tantum illum puto ab isto scelere afuisse ut maxime doleam plus apud me simulationem aliorum quam istius fidem valuisse. ceteros quod purgas, debent mihi probati esse, tibi si sunt.

Ora, como absolves os que escrevi terem me invejado, e entre eles Catão, acho que, de fato, só este se isentou desse crime, embora lamente que o engano dos outros teve mais efeito para mim do que a sinceridade dele. Os outros que justificas, devem ser provados por mim, se o são por ti.” (Ad Att., III, 15, 2)

Cícero demonstra de maneira geral, apesar de pequenos elementos contrastantes eventualmente perceptíveis no conteúdo das cartas a Ático, gratidão e reconhecimento às condutas e intervenções que o amigo travou visando o seu bem-estar. Além desta manifesta disposição, ele também o convida a renovar os seus aconselhamentos e sugestões:

Vtinam illum diem videam cum tibi agam gratias quod me vivere coegisti! adhuc quidem valde me paenitet. sed te oro ut ad me Vibonem statim venias quo ego multis de causis converti iter meum. sed eo si veneris, de tota itinere ac fuga mea consilium capere potero. si id non feceris, mirabor; sed confido te esse facturum.

Tomara que eu veja o dia em que te agradeça por teres me forçado a viver! De fato, ainda me arrependo muito. Mas, rogo-te que venhas logo ao meu encontro em Vibão para onde mudei o meu trajeto por muitas razões. Mas se fores para lá, poderei tomar uma decisão sobre toda a viagem e sobre o meu exílio. Se não fizeres isto, estranharei. Porém, estou certo que hás de fazê-lo. (Ad Att., III, 3)

Em outra carta poucos dias depois, o filósofo volta atrás na consideração feita a respeito da intervenção de Ático na manutenção de sua própria vida:

nunc tu propera ut nos consequare, si modo recipiemur. adhuc invitamur benigne, sed quod superest timemus. me, mi Pomponi, valde paenitet vivere; qua in re apud me tu plurimum valuisti. sed haec coram. fac modo ut venias.

Agora, apressa-te em me alcançar, se eu for acolhido. Ainda sou recebido generosamente, mas temo o que está por vir. Meu Pompônio, arrependo-me muito de viver. Nisso tiveste mais influência junto a mim. Mas, tratemos disso pessoalmente. Apressa-te em vires. (Ad Att., III, 4)

Nas cartas que se seguem, o tom desanimado e pessimista é recorrente:

sed me hercule velim res istas et praesentem statum rei publicae et quo animo consules ferant hunc σκυλμὸν scribas ad me -- -- quantum pote. valde sum ὀξύπεινος et, si quaeris, omnia mihi sunt suspecta..

Mas, por Hércules, gostaria que me escrevesse o quanto puderes estes assuntos, e o presente estado da república, e com que espírito os cônsules lidam com esta perturbação. Eu estou muito necessitado e, se me perguntas, tudo me parece suspeito. (Ad Att., IV, 13).

É interessante notar que o substantivo *σκυλμός*, que na carta está declinado no acusativo singular (*σκυλμὸν*), pode ser traduzido como “insolência”, (correspondente a *ὑβρις*), “fadiga”, “angústia”, e “perturbação”; este último conforme Abbot (1880) corresponde ao significado mais preciso para o contexto das cartas de Cícero.

Já o substantivo *ὀξύπεινος* tem significado de “faminto” e é normalmente acompanhado tanto nas edições portuguesas como inglesas de uma especificação (“faminto por notícias” ou “necessitado de notícias”). Conquanto notável que seja este o sentido por trás da passagem, inferido pela listagem que o autor faz logo no trecho que a antecede dos assuntos sobre os quais deseja ser atualizado, não há no original esta retomada específica (“notícia”).

4.2.2.2 Parresía filosófica: Bios

Cícero faz uso frequente de uma retórica simultaneamente confessional, auto-depreciativa e que demonstra como ele julga que os seus interlocutores o vêem

como um mestre, como uma fonte de sabedoria, prudência e conhecimentos, muito embora não raro falhe em concretizar as expectativas destes:

[7] *nunc, Pomponi, quoniam nihil impertisti tuae prudentiae ad salutem meam, quod aut in me ipso satis esse consili decreras aut te nihil plus mihi debere quam ut praesto esses*, “7. Agora, Pompônio, como nada transmitiste da tua sabedoria para o meu bem-estar, porque consideraras ou que havia em mim mesmo suficiente sabedoria ou que nada mais devias a mim além de estar a meu lado” (Ad Att., III, 15, 7)

Em trecho da mesma carta, porém, culpabiliza diretamente Ático pela sua falta de ação, depositando sobre ele a responsabilidade, ao menos parcialmente, sobre o seu destino infeliz: *me, meos meis tradidi inimicis inspectante et tacente te* “rendi-me a mim e aos meus a meus inimigos, enquanto tu observavas e te calavas”. (ad Att., III, 15, 7).

Na carta III, 1, do ano 58, Cícero convoca Ático por sua proteção simultaneamente no plano físico como no campo emocional, solicitando aconselhamentos. Esta epístola breve e sucinta finaliza com uma argumentação generalizante: *pluribus verbis tecum agerem nisi pro me apud te res ipsa loqueretur*. “Trataria contigo com mais palavras se a própria situação não falasse a meu favor diante de ti”:

Cum antea maxime nostra interesse arbitrabar te esse nobiscum, tum vero, ut legi rogationem, intellexi ad iter id quod constitui nihil mihi optatius cadere posse quam ut tu me quam primum consequerere, ut, cum ex Italia profecti essemus, sive per Epirum iter esset faciendum, tuo tuorumque praesidio uteremur, sive aliud quid agendum esset, certum consilium de tua sententia capere possemus. quam ob rem te oro des operam ut me statim consequare;

Antes eu pensava ser do meu máximo interesse que estivesses comigo. Mas, quando li o projeto de lei, entendi que, quanto à viagem que planejei, o mais conveniente para mim é que me sigas sem demora para que, ao deixar a Itália, se a viagem tiver de ser feita através do Epiro, eu desfrute da proteção tua e dos teus, mas se ela tiver de ser feita por outro lugar, eu possa tomar uma decisão segura conforme tua opinião. Por isso, rogo-te que te esforces para me seguires logo (Ad Att., III, 1).

4.2.2.3 Parresía judiciária

A parresía judiciária é aquela entendida por Foucault como um clamor pela igualdade, pela correção e retidão da aplicação dos direitos para todos os cidadãos, especialmente aqueles que se encontram em situação de desprivilégio no jogo e na balança de poder. De fato, seria difícil a tarefa de determinar que um político e homem de grande influência como Cícero pudesse se enquadrar na classificação de ‘oprimidos’ como Foucault parece sugerir. Porém, nesta situação em que, frequentemente, o autor mesmo assim se coloca, faremos uma tentativa de leitura através deste viés.

O reconhecimento da importância dos plebeus interventores no Senado emerge já de partida na seguinte questão retórica: *nam si tribuni pl. nobis suscensent, quae potest spes esse?* “De fato, se os tribunos se irritam conosco, que esperança pode haver?” (Ad Att., III, 24, 1). Ademais, o reconhecimento da razão e da justiça da irritação dos tribunos por parte do próprio filósofo vem a seguir:

ac videntur iure suscensere, cum et expertes consili fuerint ei qui causam nostram susceperant, et vestra concessione omnem vim sui iuris amiserint, praesertim cum ita dicant, se nostra causa voluisse suam potestatem esse de consulibus orandis non ut eos impedirent sed ut ad nostram causam adiungerent; nunc si consules a nobis alieniores esse velint, posse id libere facere; sin velint nostra causa, nihil posse se invitis.

E parecem se irritar com razão, pois eles que aderiram à minha causa não foram consultados, enquanto pela tua anuência perderam toda a força de seu direito, então, como assim diriam, que em meu interesse teriam desejado que a influência deles acerca das coisas que devem ser reguladas para os cônsules fosse não para que os tolher, mas para que aderissem à minha causa. Agora, se os cônsules quiserem estar mais afastados de mim, podem fazê-lo livremente. Mas, se quiserem a minha causa, nada podem contra a vontade deles. (Ad Att., III, 24, 1).

Porém, o jogo político e sórdido de poder se revela numa impossibilidade de manter, ao mesmo tempo, bons laços e bons relacionamentos com os cônsules, as elites políticas, e os tribunos, uma vez que

nam quod scribis, ni ita vobis placuisset, illos hoc idem per populum adsecuturos fuisse, invitis tribunis pl. fieri nullo modo potuit. ita vereor ne et studia tribunorum amiserimus et, si studia maneant, vinculum illud adiungendorum consulum amissum sit.

De fato, embora escrevas que, se assim não tivesse me agradado, eles haviam de obter isto mesmo através do povo, contra a vontade dos tribunos da plebe de modo algum poderia acontecer. Logo, temo que tanto tenhamos perdido os favores dos tribunos quanto, se os favores persistirem, tenha sido perdido aquele vínculo dos cônsules que devem ser agregados. (Ad Att., III, 24, 1)

A dificuldade em falar a verdade e executar a parresía jurídica é reconhecida por Cícero neste trecho, em que debate abertamente acerca das vantagens do jogo político e das sentenças comprometidas com circunstâncias alheias ao processo: *lis ad quos relatum est amicis placuisse non mirum est; erat enim difficile reperire qui contra tanta commoda duorum consulum palam sententiam diceret*. “Já não é espantoso ter agradado àqueles amigos para os quais foi reenviado, pois era difícil achar alguém que pronunciasse uma sentença em público contra tão grandes vantagens dos dois cônsules” (Ad Att., III, 24, 2)

Dando prosseguimento, o filósofo pede ao amigo Ático que use de fala franca, diga a verdade e não lhe omita ou amenize informações, dando a entender, pela leitura que já fizemos anteriormente, que este era um procedimento comum de Ático, o que de todo inviabiliza a concretização do jogo parresiástico:

Como se lê:

sed vereor ne hos tamen tenere potuerimus, tribunos pl. amiserimus. haec res quem ad modum ceciderit et tota res quo loco sit velim ad me scribas et ita ut instituisti. nam ista veritas, etiam si iucunda non est, mihi tamen grata est. data iii Id. Decembr.

Mas, temo que tenhamos perdido estes tribunos da plebe embora tenhamos podido conservá-los. Como tais coisas tenham ocorrido e todo fato no local em que ocorra, gostaria que me escrevesse e assim como estabeleceste, pois essa franqueza, mesmo que não seja agradável, contudo me é digna de agradecimento. Enviada em 10 de dezembro. (Ad Att., III, 24, 2).

A equiparação do exílio e da expatriação à própria morte do ser é uma imagem comum na literatura epistolar ciceroniana. Ele revela tencionar utilizar sua influência política para contornar estes infortúnios que tem respaldo legislativo:

Litterae mihi a Quinto fratre cum senatus consulto quod de me est factum adlatae sunt. mihi in animo est legum lationem exspectare et, si obtrectabitur, utar auctoritate senatus et potius vita quam patria carebo. tu, quaeso, festina ad nos venire.

Uma carta do irmão Quinto com o decreto do Senado que foi feito a meu respeito foi trazida a mim. Tenho a intenção de esperar a apresentação das leis e, se for feita oposição, farei uso da autoridade do Senado e passarei antes sem vida do que sem pátria. Por favor, apressa-te para vires a mim. (Ad Att., III, 26).

E reiteradas vezes especifica seu ressentimento e sua não aceitação da circunstância criminosa que o levou ao descaminho, crime este que considera injusto e terrível, engendrado por inimigos que lhe dedicavam inveja. A esta

especificação de ordem jurídica segue um lamento e um desabafo de ordem psicológica:

non faciam ut enumerem miseras omnis in quas incidi per summam iniuriam et scelus non tam inimicorum meorum quam invidorum, ne et meum maerorem exagitem et te in eundem luctum vocem; hoc adfirmo, neminem umquam tanta calamitate esse adfectum, nemini mortem magis optandam fuisse. quoniam oportendae tempus honestissimum praetermissum est; reliqua tempora sunt non tam ad medicinam quam ad finem doloris.

não enumerarei todos os males em que caí devido à extrema injustiça e ao crime, mais dos invejosos do que dos meus inimigos. Mas afirmo: jamais alguém foi acometido por tão grande mal; para ninguém a morte foi mais desejável. Foi-se a hora mais adequada para eu agarrá-la! As horas futuras já não são para o alívio, mas para o fim da dor. (Ad Att., III, 7, 2).

O tema da fala franca, na verdade, da fala não franca, é recorrente no conteúdo das cartas de Cícero. E com frequência isto acontece nas argumentações de ordem político-judiciária, em que Cícero demonstra a todo tempo estar sendo vítima de traições ou armadilhas:

[3] Crassi libertum nihil puto sincere locutum. in senatu rem probe scribis actam. sed quid Curio? an illam orationem non legit? quae unde sit prolata nescio. sed Axius eiusdem diei scribens ad me acta non ita laudat Curionem. at potest ille aliquid praetermittere.

Acho que o libertado de Crasso nada falou com franqueza. Dizes que meu processo é tratado com zelo no Senado. Mas, o que há sobre Cúrio? Acaso não leu aquele discurso que ignoro por quem tenha sido escrito? Porém, Áxio, relatando-me os atos do mesmo dia, não elogia Cúrio. Mas, ele mesmo pode estar omitindo algo. (Ad Att., III, 15, 2).

O clima de desconfiança é generalizado e praticamente todos os personagens do jogo político romano, que não fazem parte do círculo mais íntimo do filósofo, encontram-se sob suspeita. Os estados confessionais se alternam com pequenas acusações que Cícero faz ao seu interlocutor, equilibrando momentos de intensa expressão de afeto com queixas de não ter sido cuidado devidamente, o que é uma demonstração curiosa de verificação de falta de cuidado de si e dos outros:

si quid in te peccavi ac potius quoniam peccavi ignosce; in me enim ipsum peccavi vehementius. neque haec eo scribo quo te non meo casu maximo dolore esse adfectum sciam, sed profecto, si quantum me amas et amasti tantum amare deberes ac debuisses, numquam esses passus me quo tu abundabas egere consilio nec esses passus mihi persuaderi utile nobis esse legem de collegiis perferri.

Se cometi algum erro para contigo e, de preferência, porque errei, perdoa; pois para comigo mesmo errei mais gravemente. Não digo isto porque ignore que foste afetado com a máxima dor por causa da minha queda, mas, sem dúvida, se quanto me amas e amaste tanto devesse amar e tivesses devido, nunca terias me deixado ter falta da prudência que tinhas

em abundância nem terias me deixado ser convencido de que me era útil fazer ser aprovada a lei dos colégios. (Ad Att., III, 15, 4)

Em seguida Cícero confessa estar projetando-se no outro, em um mecanismo clássico de resposta psíquica, acusa a si mesmo na pessoa do outro, o que revela, ainda, um estágio confessional em que, impossibilitado de cuidar de si mesmo e tomar as melhores decisões, esperava que o interlocutor travasse um melhor governo do outro:

quod si non modo tu sed quisquam fuisset qui me Pompei minus liberali responso perterritum a turpissimo consilio revocaret, quod unus tu facere maxime potuisti, (aut occubuissem honeste) aut victores hodie viveremus. hic mihi ignosces; me enim ipsum multo magis accuso, deinde te quasi me alterum et simul meae culpa socium quaero.

Pois, se tu ou outrem existisse que, assustado com uma resposta menos generosa de Pompeu, me afastasse de uma decisão tão infame (pois só tu pudeste agir muito bem), estaria sepultado com honra ou viveria hoje como vencedor. Tu me perdoarás isto, pois acuso muito mais a mim mesmo; em seguida, busco-te como outro eu e, ao mesmo tempo, um cúmplice da minha culpa. (Ad Att., III, 15, 4).

Lamenta a seguir a falta de aconselhamento e ajuda adequada: *hic mihi primum meum consilium defuit sed etiam obfuit* “Primeiro meu juízo me faltou, mas também causou dano.” (Ad Att., III, 15, 6). E então mais um exemplo de impossibilidade de fazer-se o jogo parresiástico, em que Cícero caracteriza-se como “cego” por ir rogar ao povo, falando-lhes a verdade, sendo isto perigoso:

Caeci, caeci inquam fuimus in vestitu mutando, in populo rogando, quod nisi nominatim mecum agi coeptum esset fieri perniciosum fuit. sed pergo praeterita verum tamen ob hanc causam ut, si quid agetur, legem illam in qua popularia multa sunt ne tangatis.

Cego, cego, direi, fui ao mudar o traje, ao rogar ao povo, pois se tornou perigoso se não tivesse começado a ser tratado comigo nominalmente. Mas, levo adiante as coisas passadas, porém, de fato, para que, se algo for feito, não toques aquela lei na qual há muitas coisas populares. (Ad Att., III, 15, 6).

A descrença nas instituições, na centralização político-judiciária, da qual ele mesmo faz e fez parte como personagem de vulto, fica nítida na seguinte passagem: *quid enim vides agi posse aut quo modo? per senatumne?* - “De fato, o que vês que pode ser feito ou de que modo? Pelo Senado?” (Ad Att., III, 15, 6).

Um exemplo ainda mais claro da falta de liberdade e da ausência absoluta de requisitos para efetuar-se o jogo parresiástico vem no seguinte trecho: *at tute*

scripsisti ad me quoddam caput legis Clodium in curiae poste fixisse, NE REFERRI NEVE DICI LICERET. Quo modo igitur Domitius se dixit relaturum? “Porém, tu mesmo me escreveste certo artigo da lei que Clódio pôs na porta da cúria: NÃO SE PERMITE MANIFESTAR-SE NEM REPLICAR. Como, pois, Domício disse que apresentará?” (Ad Att., III, 15, 6)

Clódio impossibilita alguns dos institutos mais caros ao direito moderno, o contraditório e a ampla defesa, ao cassar a palavra no curso do processo: *quo modo autem iis quos tu scribis et de re dicentibus et ut referretur postulantibus Clodius tacuit? ac si per populum, poteritne nisi de omnium tribunorum pl. sententia?* “Mas como Clódio se calou para com aqueles que me dizes que falaram do assunto e requereram que ele fosse submetido à deliberação? E, se por intermédio do povo, será possível exceto com a aprovação de todos os tribunos?” (Ad Att., III, 15, 6)

Cícero demonstra preocupação dos os seus bens confiscados, entre os quais sua residência: *quid de bonis? quid de domo? poteritne restitui? aut si non poterit, egomet quo modo potero? haec nisi vides expediri, quam in spem me vocas? sin autem spei nihil est, quae est mihi vita?* - “E sobre os bens? E sobre a casa? Poderá ser restituída? Ou, se não puder, eu mesmo poderei de algum modo? Se não vislumbra que seja resolvido, para qual esperança me clamas? Mas, se não há esperança alguma, que é a vida para mim?” (Ad Att., III, 15, 6)

Nestes trechos a seguir Cícero mistura considerações de ordem psicológica pessoal com considerações de ordem jurídica e situacional, posto que avalia os próximos passos a tomar em função das legislações aplicáveis, assim como personagens atuantes nesta conjuntura.:

itineris nostri causa fuit quod non habebam locum ubi pro meo iure diutius esse possem quam in fundo Siccae, praesertim nondum rogatione correcta, et simul intellegebam ex eo loco, si te haberem, posse me Brundisium referre, sine te autem non esse nobis illas partis tenendas propter Autronium. nunc ut ad te antea scripsi, si ad nos veneris, consilium totius rei capiemus. iter esse molestum scio sed tota calamitas omnis molestias habet. plura scribere non possum; ita sum animo perculso et abiecto. cura ut valeas. data vi Idus Aprilis naribus Luc.

A causa da minha viagem foi que, sobretudo porque a lei ainda não foi reformulada, eu não tinha um lugar onde pudesse estar por mais tempo no interesse do meu direito do que a propriedade de Sica e, ao mesmo tempo, entendia que, se te tivesse comigo, dali eu poderia alcançar Brundísio. Mas, por causa de Autrônio, não devemos entrar naquelas regiões sem ti. Ora, como antes te escrevi, se vieres a mim, tomarei uma decisão sobre toda a situação. Sei que a viagem é árdua; mas toda calamidade contém todas as

moléstias. Não posso escrever mais: estou com a alma abatida e desanimada. Cuida-te para que estejas bem. Enviada em 8 de abril, de Naris da Lucânia. (Ad Att., III, 2).

Dias depois desta epístola, escreve outra novamente convocando o amigo às pressas a seu encontro, e lamentando as circunstâncias - *miseriae nostrae potius velim quam inconstantiae tribuas quod a Vibone quo te arcessebamus subito discessimus*. “Gostaria que atribuísses mais à minha infelicidade do que à minha inconstância o fato de eu ter partido subitamente de Vibão para onde te chamava.” (Ad Att., III, 4) - , além do pesar por ter que mover-se e agir de maneira a seguir os projetos de lei que não somente o condenavam mas punham também em apuro jurídico aqueles que ousassem favorecer o condenado:

adlata est enim nobis rogatio de pernicie mea; in qua quod correctum esse audieramus erat eius modi ut mihi ultra quingenta milia liceret esse, illuc pervenire non liceret. statim iter Brundisium versus contuli ante diem rogationis, ne et Sicca apud quem eram periret et quod Melitae esse non licebat.

Chegou-me (a notícia) do projeto de lei sobre a minha condenação, sobre o qual ouvi ter sido reformulado que eu só teria o direito de morar a uma distância acima de quinhentas milhas; não me era permitido chegar lá. Imediatamente, tomei o caminho para Brundísio antes do dia da (votação do) projeto de lei para que Sica, na casa de quem eu estava, não se implicasse e também porque não me era permitido estar em Melita. (Ad Att., III, 4).

Nas cartas seguintes, emerge um tom sincero de Cícero acerca de iminente atuação como advogado de defesa, muito embora o contexto e a conjuntura do relato dos fatos não pareçam explicitar coragem assertiva, antes um mero aproveitamento omissivo de uma oportunidade: *ego, ut sit rata, afuisse me in altercationibus quas in senatu factas audio fero non moleste. nam aut defendissem quod non placeret aut defuissem cui non oporteret*. - "Eu, como suposto, não estou infeliz de ter estado ausente os conflituosos debates que ouço terem ocorrido no senado. Pois eu teria ou que defender o que não gostaria, ou abandonar a quem não era próprio (defender)." (Ad Att., IV, 13)

Nesta passagem da carta, podemos notar com precisão a distinção que Cícero faz entre o caráter artificioso das palavras, do estilo e do discurso (como o exemplo sofista mais comumente faz emergir) e a verdade pura e simples, que são atributos que não raro não caminham juntos: *'O rem' inquis 'difficilem et inexplicabilem!' atqui explicanda est. quid enim fieri potest? (...) potest fieri, quod fit in multis quaestionibus, ut res verbosior haec fuerit, illa verior*. - "Que coisa difícil e

inexplicável!", tu me dizes. E agora será explicada. O que mais poderia ser feito? (...) Pode muito bem ser, como acontece em muitas investigações, que um lado tenha a superioridade nas palavras, o outro na verdade." (Ad Att., VIII, 3)

Mais uma vez reitera sua crença política, seu viés ideológico e quem merece e não merece o seu apoio e luta diligente:

quid si non ἑταίρω solum sed etiam εὐεργέτη, adde tali viro talem causam agentī? ego vero haec officia mercanda vita puto. optimatibus vero tuis nihil confido, nihil iam ne inservio quidem. video ut se huic dent, ut daturi sint. quicquam tu illa putas fuisse de valetudine decreta municipiorum prae his de victoria gratulationibus? timent inquires. at ipsi tum se timuisse dicunt. sed videamus quid actum sit Brundisi. ex eo fortasse véα consilia nascentur aliaequae litterae.

O que fazer por alguém que não é apenas um amigo, mas um benfeitor, de tal vigor e engajado em tamanha causa? Em verdade, eu considero que estes trabalhos valem a perda de uma vida. Nos Optimates, contudo, eu não tenho similar confiança, e portanto não me devoto ao seu serviço. Vejo como estão se rendendo a ele (César), e continuarão se rendendo. (Ad. Att., IX, 5).

Explicitamos as nomenclaturas gregas presentes no texto: ἑταίρω, dativo singular de ἑταῖρος (companheiro, amigo, discípulo, camarada, associado); e εὐεργέτη, dativo singular de εὐεργέτης (benfeitor ou evérgeta, praticante do evergetismo, que indica os agentes de doações e fundações públicas, com objetivos de busca de prestígio pessoal mas também de responsabilidade comunal em relação à cidade e à comunidade, como uma extensão da própria família, através de práticas de boas ações).

Neste trecho, Cícero revela seus motivos verdadeiros, salientando a questão do tempo e da oportunidade que ele vislumbrava. Estava incerto acerca de qual seria de fato o caminho mais seguro a seguir:

sed tamen (fateamur enim quod est) ne condimus quidem ut possimus. fefellit ea me res quae fortasse non debuit, sed fefellit. pacem putavi fore. quae si esset iratum mihi Caesarem esse, cum idem amicus esset Pompeio, nolui senseram enim quam idem essent.(C´CERO, s/d).

“Mas (confesso de fato o que é) nem cultivo que não o possa fazer. Enganei-me numa coisa que talvez não devesse, mas me enganei: pensei que haveria reconciliação, e neste caso eu não queria ter César irritado comigo, enquanto era amigo de Pompeu, pois vislumbrei quão parecidos eram.”(Ad. Att., X, 8). Neste

ponto, podemos perceber de fato como dificilmente a parresía é uma preocupação latente na vida profissional e pública de Cícero.

4.2.3 Ad familiares

4.2.3.1 Parresía filosófica: *psykhé*

Inicialmente, em corroboração aos pressupostos teóricos desenvolvidos, deve-se notar que Cícero em suas cartas demonstra direta e claramente (re)conhecer e valorizar o caráter autorreflexivo da prática epistolar, quando por exemplo, em carta a Curião no ano 53 a.C., diz que:

Epistolarum genera multa esse non ignoras, sed unum illud certissimum, cuius causa inuenta res ipsa est, ut certiores faceremus absentis, si quid esset quod eos scire aut nostra aut ipsorum interesset. Huius generis litteras a me profecto non expectas; domesticarum enim tuarum rerum domesticos habes et scriptores et nuntios, in meis autem rebus nihil est sane noui. Reliqua sunt epistolarum genera duo, quae me magnopere delectant, unum familiare et iocosum, alterum seuerum et grave. Vtro me minus deceat uti, non intellego. Iocerne tecum per litteras? Ciuem mehercule non puto esse, qui temporibus his ridere possit. An grauius aliquid scribam? Quid est quod possit grauiter a Cicerone scribi ad Curionem nisi de re publica? Atque in hoc genere haec mea causa est, ut neque ea quae sentio audeam neque ea quae non sentio uelim scribere. (ad Fam., II, 4, 1).

Em tradução livre:

Não ignoras haver muitos tipos de epístolas, mas o único mais certo é aquele por cuja causa a própria coisa foi inventada, para que informássemos os ausentes se ocorresse algo que eles soubessem que interessaria a nós ou a eles mesmos. Sem dúvida, não esperes cartas minhas deste tipo, pois de teus assuntos particulares tens tanto copistas quanto mensageiros domésticos, porém, nos meus assuntos absolutamente nada há de novo. Há outros dois gêneros de epístolas, que muito me agradam: o primeiro familiar e jocoso; o segundo sério e melancólico. Não sei qual dos dois me convenha usar menos. Gracejaria contigo através de cartas? Juro que não creio haver um cidadão que possa rir nestes tempos. Ou escreveria algo mais sério? O que há que poderia ser escrito seriamente por Cícero a Curião senão a respeito dos negócios públicos? Ora, dessa forma, esta minha situação é de tal modo que nem ousaria escrever o que sinto nem desejaria escrever o que não sinto.

Por outro lado, Cícero diz aos amigos que lhe apoiam que se manterá firme e saudável em resposta aos seus apelos: já que ele mesmo não encontra forças em si para prosseguir, o fará pelos seus amigos e familiares. *Quod si nostris consiliis usi*

essemus neque apud nos tantum valuisset sermo aut stultorum amicorum aut improborum, beatissimi viveremus: nunc, quoniam sperare nos amici iubent, dabo operam, ne mea valetudo tuo labori desit. - “Se tivesse usado os meus conselhos, nem teria prevalecido tanto para comigo a fala ou dos amigos estultos ou dos ímprobos: viveria muito feliz. Agora, já que os amigos me mandam esperar, esforçar-me-ei para que a minha saúde não falte ao teu empenho” (Ad Fam., XIV, 2)

Em mesmo sentido diz: *Hem, mea lux, meum desiderium, unde omnes opem petere solebant!* - “Ah! Minha luz, meu desejo, a quem todos costumavam pedir ajuda!” (Ad Fam., XIV, 2). Todas as cartas de Cícero contêm referências entre si a personagens a quem não são diretamente dedicadas, mas que sabemos terem havido outras correspondências diretas. Assim, há referência a Ático nas cartas aos familiares; a Quinto nas cartas a Ático etc. *Pomponium Atticum sic amo, ut alterum fratrem* - “Amo a Pompônio Ático como outro irmão” (ad Fam., XIII, 1, 5)

A movimentação no poder judiciário romano foi tal para cercar e impossibilitar a proteção a Cícero que sancionou-se “perversa lei” de modo a punir os seus colaboradores, ainda que eventuais:

Nos Brundisii apud M. Laenium Flaccum dies XIII fuimus, virum optimum, qui periculum fortunarum et capitis sui prae mea salute neglexit neque legis improbissimae poena deductus est, quo minus hospitii et amicitiae ius officiumque praestaret: huic utinam aliquando gratiam referre possimus! habebimus quidem semper

Por treze dias estive em Brundísio, na casa de Marco Lênio Flaco, homem excelente, que, para me proteger, desprezou o risco de seus bens e de sua pessoa, nem se abateu pela sanção da perversa lei, para que prestasse menos hospitalidade, afeto e senso de justiça. Que um dia eu possa retribuí-lo a graça. Por certo, estimá-lo-ei para sempre.(Ad Fam., XIV, 4, 2).

O tema do cuidado com os filhos e do prolongamento do jogo parresiástico torna neste trecho da carta, em que um tom muito parecido ao visto no Laques por parte dos interlocutores que buscam conselhos vê-se também no autor:

Honestissime viximus, floruimus: non vitium nostrum, sed virtus nostra nos affligit; peccatum est nullum, nisi quod non una animam cum ornamentis amisimus; sed, si hoc fuit liberis nostris gratius, nos vivere, cetera, quamquam ferenda non sunt, feramus. Atqui ego, qui te confirmo, ipse me non possum.

Vivi honestamente e prosperei. Não o meu defeito, mas a minha virtude me afligiu. Não houve erro algum salvo o de não desistir da vida quando perdi as regalias. Mas, se foi mais agradável aos meus filhos que eu vivesse, então, ainda que insuportáveis, suportarei os outros males. E eu, que te animo, a mim mesmo não posso.” (Ad Fam., XIV, 4, 5).

A diferença, porém, é que aqui se trata de uma figura que, conforme se imaginava, deveria ser ela mesma a fonte de aconselhamentos, por ter obtido grandeza na vida em todos os aspectos, profissionais, externos e internos. Porém reiteradas vezes, em praticamente todas as cartas, Cícero examina-se sob o viés da decadência, lamentoso de não seguir os próprios conselhos ou não conseguir pôr em prática os ensinamentos que ele mesmo pregava ou sobre os quais doutamente dissertava. *Cura, quoad potes, ut valeas et sic existimes, me vehementius tua miseria quam mea commoveri.* - “Cuida, visto que podes, para que estejas bem e crê que estou mais fortemente abalado pela tua dor do que pela minha.” (Ad Fam., XIV, 4, 6)

Novamente, a interação confessional marca a característica da fala de Cícero aos seus familiares, em que reconhece estarem todos imersos em tristezas e desventuras, mas ser a dele ainda maior pois, além da tristeza em si, ele ainda carrega o peso e o fardo da culpa:

Conficior enim maerore, mea Terentia, nec meae me miseriae magis excruciant quam tuae vestraeque, ego autem hoc miserius sum quam tu, quae es miserrima, quod ipsa calamitas communis est utriusque nostrum, sed culpa mea propria est. -

De fato, sou consumido pela tristeza, minha Terência, e as minhas infelicidades não me atormentam mais do que as tuas e as vossas. Porém, nisto sou mais infeliz do que tu, que és muito infeliz: porque a própria calamidade é comum de nós dois, mas a culpa é minha própria. (Ad Fam., XIV, 3, 1).

Cícero estipula qual o dever de um homem corajoso: *Meum fuit officium vel legatione vitare periculum vel diligentia et copiis resistere vel cadere fortiter.* - “Meu dever era evitar o perigo pela embaixada ou resistir com diligência e com as tropas ou morrer corajosamente.” E então conclui que devido a não ter conseguido proceder assim: *hoc miserius, turpius, indignius nobis nihil fuit* - “Por isso, nada mais infeliz, mais torpe, mais indigno houve para mim.” (Ad Fam., XIV, 3, 1).

O filósofo confessa sua vergonha por julgar não haver demonstrado esta coragem e agido de acordo com o dever do que considera ser um homem corajoso: *Quare cum dolore conficior, tum etiam pudore: pudet enim me uxori meae optimae, suavissimis liberis virtutem et diligentiam non praestitisse* - “Assim, serei consumido não só pela dor, mas também pela vergonha, porque me envergonho de não ter

mostrado virtude e diligência à minha excelente esposa, aos filhos tão agradáveis.” (Ad Fam., XIV, 3, 2).

O tema do cuidado de si e dos outros, especialmente a busca por mentoria para que se estabeleça o diálogo com um interlocutor sincero e bondoso, que lhe queira bem e edificação, é recorrente em todas as cartas que pudemos analisar. Neste sentido, o intuito educativo e instrumental da epístola como um recurso de cuidado de si se completa:

Litterae Quinti fratris et T. Pomponii, necessarii mei, tantum spei dederant, ut in te non minus auxilii quam in tuo collega mihi constitutum fuerit; itaque ad te litteras statim misi, per quas, ut fortuna postulabat, et gratias tibi egi et de reliquo tempore auxilium petii.

As cartas do irmão Quinto e de Tito Pompônio, meu amigo íntimo, geraram tanta esperança que em ti constituíu-se não menos ajuda para mim do que em teu colega. Assim, logo te enviei uma carta pela qual, como a situação exigia, te agradei e pedi ajuda para o futuro. (Ad Fam., V, 4, 1).

O recurso metalinguístico para associar estados de espírito também está presente nas cartas aos familiares: *Non queo reliqua scribere—tanta vis lacrimarum est—, neque te in eundem fletum adducam* - “Não posso escrever o restante, tanta é a força das lágrimas, nem te levarei ao mesmo pranto.” (ad Fam., XIV, 1, 5).

Em outro trecho, ele assim comenta: *cum aut scribo ad vos aut vestras lego, conficior lacrimis sic, ut ferre non possim.* - “desfaço-me em lágrimas quando vos escrevo ou leio as vossas cartas, de modo que não consigo continuar.” (ad Fam., XIV, 4, 1). Em epístola a Mário, ele justifica o tamanho e a extensão da própria carta que escreve: *Habes epistulam verbosiolem fortasse, quam velles; quod tibi ita videri putabo, nisi mihi longiorem remiseris.* - “Tens uma carta talvez com mais palavras do que gostarias. E pensarei que assim a consideraste, se não me responderes uma ainda mais longa”(ad Fam., VII, 3, 6)

A partir desta carta (ad familiares VII), somos dados a conhecer este personagem que de outra forma não seria conhecido: Marco Mário, indivíduo culto da linhagem equestre, de disposição sofisticada e amável. Por dedução do conteúdo das cartas, sabemos que Cícero dedica grande consideração e afeto a Mário, e que este sofria de enfermidade que suscitava preocupação; recorrentemente o filósofo a expressa e aconselha a Mário cuidados redobrados.

A carta VII, 1 foi elaborada aparentemente a pedido de Marco Mário por haver faltado aos jogos, e Cícero se corresponde com ele em um tom lúdico e leve, bastante diferente da melancolia que caracterizará a atmosfera das últimas cartas. A epístola é produzida de maneira a minimizar eventual amargura do interlocutor por não haver podido estar presente; Cícero ressalta a baixa e a disfuncionalidade da violência e assegura a Mário que não desfrutaria destas apresentações vazias de sentido.

Neste trecho da carta a Marco Mário retrata também da metalinguagem e do caráter consolador de algumas epístolas:

Haec ad te pluribus verbis scripsi, quam soleo, non otii abundantia, sed amoris erga te, quod me quadam epistula subinvitaras, si memoria tenes, ut ad te aliquid eiusmodi scriberem, quo minus te praetermisisse ludos poeniteret: quod si assecutus sum, gaudeo; sin minus, hoc me tamen consolor, quod posthac ad ludos venies nosque vises neque in epistulis relinques meis spem aliquam delectationis tuae.

Escrevi para ti mais do que de costume, não por abundância de ócio, mas de afeto por ti, porque, se te lembras, numa carta que me tinhas enviado, sugeriste que eu te escrevesse algumas palavras para que, de algum modo, menos te lamentasses por ter perdido os jogos. Se consegui, me alegro; se não, me consolo com o seguinte: futuramente virás aos jogos e me farás uma visita, e não depositarás apenas em minhas cartas a esperança de alguma distração.” . (Ad. Fam., VII, 1, 6).

Nesta carta, endereçada a Célio Rufo, Cícero expressa devota crença na palavra de seu interlocutor, cuja veracidade ele não julga nem ousa questionar: *Itaque neque ego hunc Hispaniensem casum exspecto, de quo mihi exploratum est ita esse ut tu scribis, neque quicquam astute cogito.* - “Em concordância, não estou nem esperando o resultado da campanha hispânica, sobre o que estou inteiramente convencido de que a verdade é como me dizes, nem estou meditando nenhuma política astuta.” (Ad. Fam., II, 16).²⁸

Cumprido mencionar que Marco Célio Rufo (*Marcus Caelius Rufus*) foi um político romano que foi acusado de violência e cuja defesa foi proferida e eternizada por Cícero no lendário discurso "*Pro Caelio*". Rufo é um dos interlocutores mais importantes na epistolografia ciceroniana e é um dos personagens mais marcantes da coleção *Ad Familiares*.

²⁸ Este tom de crença quase irrestrita e cega no interlocutor é recorrente no estilo ciceroniano. Em carta a Ático (VII, 8), por exemplo, Cícero diz “estou de pleno convencido de que a verdade é como me dizes. Em concordância, meus sentimentos em relação a ele são os que tu desejas que sejam.”.

Mais adiante nesta mesma epístola ele faz uma avaliação sobre o papel funcional do exílio quando não há mais um estado de direito estável em que os entusiastas e defensores da República possam habitar em harmonia. Porém ele também reconhece que pode estar se deixando levar por pessimismos e outros vícios que são característicos de uma velhice não sábia, em que a desesperança e o irrealismo das perspectivas futuras que se confundem com a própria iminência da morte dão a tônica dos pensamentos e das crenças daqueles que as possuem:

Si quando erit civitas, erit profecto nobis locus; sin autem non erit, in easdem solitudines tu ipse, ut arbitrator, venies in quibus nos consedisse audies. Sed ego fortasse vaticinor et haec omnia meliores habebunt exitus. Recordor enim desperationes eorum qui senes erant adulescente me. Eos ego fortasse nunc imitor et utor aetatis vitio.

Se há de haver um estado, haverá sem dúvidas um lugar para mim; mas se não houver, virás, como penso, realizar as mesmas retiradas solitárias que ouvirás que eu perfiz. Mas talvez eu esteja falando genericamente, e todos estes problemas se resolverão para o melhor. Lembro-me do desespero daqueles que eram velhos quando eu era jovem; a eles talvez agora eu imite, e me entrego do vício da idade. (*Ad. Fam.*, II, 16).

Nesta mesma correspondência encaminhada a Rufo ele retoma o tópico do abandono da cidade, do abandono da causa, do abandono de si mesmo e retorque o interlocutor de maneira manifestamente magoada. Cícero renova a sua disposição coerente desde o início com relação ao tema central das cartas, o apoio e a oposição política e militar à guerra civil, ao triunvirato ou às opções de poder político então disponíveis:

Illud miror, adduci potuisse te, qui me penitus nosse deberes, ut existimares aut me tam improvidum qui ab excitata fortuna ad inclinatam et prope iacentem desciscerem aut tam inconstantem ut collectam gratiam florentissimi hominis effunderem a meque ipse deficerem et, quod initio semperque fugi, civili bello interessem. Quod est igitur meum triste consilium? Ut discederem fortasse in aliquas solitudines. Nosti enim non modo stomachi mei, cuius tu similem quondam habebas, sed etiam oculorum in hominum insolentium indignitate fastidium.

Surpreende-me que tu, que me deverias conhecer tão bem, possas ter sido induzido a pensar que eu estive tão cego a ponto de abandonar a fortuna da ascensão por alguém em declínio e estar aí inteiramente submerso; ou tão inconsistente para desperdiçar o favor já garantido de um homem no píncaro da prosperidade, e faltar com a verdade a mim mesmo, e - algo que eu desde o início e desde então evitei - tomar parte nua guerra civil. O que então queres dizer por meu lamentável desígnio? É o de retirar-me, talvez, para algum lugar recluso. Porque sabes que não só isto me irrita o estômago, como ao teu igualmente costumava também irritar, mas adocece meus próprios olhos ver a conduta insolente de meros arrivistas. (*Ad. Fam.*, II, 16).

Nesta carta a Torquato, Cícero adota um tom filosófico conselheiro e reflete acerca da definição de um dos objetivos e nortes principais da vida do homem, a busca da virtude e da correção dos atos:

Simus igitur ea mente, quam ratio et veritas praescribit, ut nihil in vita nobis praestandum praeter culpam putemus, eaque cum careamus, omnia humana placate et moderate feramus. Atque haec eo pertinet oratio, ut perditis rebus omnibus tamen ipsa virtus se sustentare posse videatur;

Permitamo-nos então assumir a visão, que tanto a razão como a verdade em conjunto abraçam, que nesta vida nós não devemos nos sentir impelidos a garantir qualquer coisa exceto a não fazer nada de errado: e que, já que estamos livres desta imputação, devemos suportar cada infeliz acidente com tranquilidade e boa disposição. Então meu discurso conclui nisto, que, embora tudo possa estar perdido, a virtude demonstra que a tudo pode suportar por si mesma. (*Ad. Fam.*, VI, 1).

Nesta carta a Cornélio Dolabella, Cícero confessa deixar levar-se por um pequeno desvio de orgulho:

negant enim se dubitare, quin tu meis praeceptis et consiliis obtemperans praestantissimum te civem in singularem consulem praebeas: quibus ego quamquam verissime possum respondere te, quae facias, tuo iudicio et tua sponte facere nec cuiusquam egere consilio, tamen neque plane assentior, me imminuam tuam laudem, si omnis a meis consiliis profecta videatur, neque valde nego, sum enim avidior etiam, quam satis est.

Eles dizem que não têm dúvidas de que é em obediência aos meus preceitos e conselhos que te esculpiste no mais eminente cidadão e brilhante cônsul. Embora eu pudesse responder a estes homens com a mais absoluta sinceridade que o que estás fazendo o fazes por seu próprio juízo e iniciativa, e não necessitas conselho de ninguém, ainda assim eu não admito de imediato nem a verdade do clamor deles, para que eu não diminua a tua glória fazendo parecer que se deve inteiramente ao meu conselho, nem eu tampouco nego de todo. Pois estou deveras cobiçado pela honra. (*Ad. Fam.*, IX, 14).

4.2.3.2 Parresía filosófica: Bios

Cícero na mesma correspondência a Marco Mario traça uma linha distintiva bastante clara entre a saúde mental e a saúde física, entre os domínios do corpo e da alma (consoante a similar empresa exaurida nas Tusculanas), além de indiretamente condenar a apreciação lúdica dos jogos e das apresentações públicas que tanto atraíam multidões na Roma antiga:

Si te dolor aliqui corporis aut infirmitas valetudinis tuae tenuit, quo minus ad ludos venires, fortunae magis tribuo quam sapientiae tuae; sin haec, quae ceteri mirantur, contemnenda duxisti et, cum per valetudinem posses, venire tamen noluisti, utrumque laetor, et sine dolore corporis te fuisse et animo

valuisse, cum ea, quae sine causa mirantur alii, neglexeris, modo ut tibi constiterit fructus otii tui, quo quidem tibi perfrui mirifice licuit, cum esses in ista amoenitate paene solus relictus. Neque tamen dubito, quin tu in illo cubiculo tuo, ex quo tibi Stabianum perforasti et patefecisti Misenum, per eos dies matutina tempora lectiunculis consumpseris, cum illi interea, qui te istic reliquerunt, spectarent communes mimos semisomni.

Se alguma dor física ou a fragilidade de tua saúde impediu que viesses aos jogos, atribuo tal fato antes à fortuna que a tua sabedoria. Mas, se julgaste que esses espetáculos que os outros admiram são dignos de desprezo, e, ainda que a saúde o permitisse, não quiseste vir, por um e outro motivo me alegre: seja porque teu corpo estava livre de dor, seja porque gozavas de plena saúde mental, já que rejeitaste aquilo que outros admiram sem razão, desde que tenhas tirado proveito do teu ócio, de que pudeste desfrutar de modo esplêndido, uma vez que estavas praticamente sozinho nesse lugar encantador. E, contudo, não duvido que no teu quarto, diante do qual fizeste uma abertura para contemplar a baía de Estábia, tenhas passado as manhãs desses dias em breves leituras, enquanto aqueles que aí te deixaram assistiam sonolentos às apresentações públicas dos mimos. (*Ad. Fam.*, VII, 1, 1).

Esta falta de apreciação pela cultura popular fica mais clara no seguinte trecho:

quid enim delectationis habent sexcenti muli in Clytaemnestra aut in Equo Troiano cretarrarum tria milia aut armatura varia peditatus et equitatus in aliqua pugna? quae popularem admirationem habuerunt, delectationem tibi nullam attulissent. -

De fato, que prazer há em ver seiscentas mulas na Clitemnestra ou três mil taças no Cavalos de Tróia ou variadas armaduras de infantaria e cavalaria em alguma batalha? Essas coisas, que arrebataram a admiração popular, não te teriam oferecido nenhum prazer (*Ad. Fam.*, VII, 1, 2).

Não apenas era comum nesta época a prática de contratar-se escriba para a atividade de converter o ditado em escrita, como também a prática de utilizar um ledor, para que lesse em voz alta textos para o contratante. *Quod si tu per eos dies operam dedisti Protogeni tuo, dummodo is tibi quidvis potius quam orationes meas legerit, ne tu haud paullo plus quam quisquam nostrum delectationis habuisti;* - “Se, durante esses dias, dedicaste tua atenção a ouvir o teu Protógenes – desde que ele tenha lido para ti qualquer outra coisa além dos meus discursos –, então tiveste mais divertimento do que qualquer um de nós, e não pouco.” (*Ad. Fam.*, VII, 1, 3).

Percebe-se o caráter humanístico do filósofo, inclusive para suscitar e fundamentar debates que hoje ainda encontram-se em voga em nossa sociedade, como o direito dos animais e eventual equiparação legal do estatuto dos seres vivos:

sed quae potest homini esse polito delectatio, cum aut homo imbecillus a valentissima bestia laniatur aut praeclara bestia venabulo transverberatur? (...) Extremus elephantorum dies fuit: in quo admiratio magna vulgi atque turbae, delectatio nulla exstitit; quin etiam misericordia quaedam consecuta

est atque opinio eiusmodi, esse quandam illi beluae cum genere humano societatem.

Mas que prazer pode existir, para um homem refinado, em ver um frágil ser humano ser destroçado por uma fera descomunal, ou um esplêndido animal selvagem ser trespassado por uma lança? (...) O último dia foi o dos elefantes, que despertou grande entusiasmo na massa popular, mas nenhum prazer. Pelo contrário, até se experimentou certa compaixão e, de alguma forma, a impressão de haver alguma afinidade entre aqueles animais e o gênero humano.” (*Ad. Fam.*, VII, 1, 3).

A clássica oposição do binômio ócio/negócio também aparece como modo de vida idealizado por Cícero, modo este que ele, no presente momento, não tinha então condições de seguir: *Itaque quaero causas omnes aliquando vivendi arbitrato meo teque et istam rationem otii tui et laudo vehementer et probro* - “E assim, vou procurando todos os pretextos para finalmente viver a meu modo. Por isso, não só elogio como aprovo com entusiasmo a justificativa de teu ócio” (*Ad. Fam.*, VII, 1, 5).

Mais adiante, o filósofo continua sua exposição prática acerca do problema: *quodque nos minus intervisis, hoc fero animo aequiore, quod, si Romae esses, tamen neque nos lepore tuo neque te—si qui est in me—meo frui liceret propter molestissimas occupationes meas;* - “se me visitas menos, suporto-o muito resignadamente, porque, se estivesses em Roma, eu não poderia desfrutar de tua elegância, nem tu da minha (se acaso tenho alguma), por causa das minhas ocupações tão aborrecedoras”. Após esta autoavaliação depreciativa e crítica acerca dos seus próprios ofícios, justifica que *quibus si me relaxaro—nam, ut plane exsolvam, non postulo—, te ipsum, qui multos annos nihil aliud commentaris, docebo profecto, quid sit humaniter vivere.* - “se eu puder me desembaraçar um pouco (pois me liberar totalmente não espero), ensinarei a ti mesmo, que durante muitos anos não te tens aplicado a outra coisa, como é de fato viver civilizadamente”.

Finaliza a seção com mais um convite ao autocuidado: *Tu modo istam imbecillitatem valetudinis tuae sustenta et tuere, ut facis, ut nostras villas obire et mecum simul lecticula concursare possis.* - “Apenas conserva a tua saúde e cuida desta doença, para que possas vir a minha casa de campo e passear comigo de liteira.” (*Ad. Fam.*, VII, 1, 5). Percebe-se, neste sentido, nesta primeira carta a Mário, a ênfase à *humanitas* de Cícero, que seria em termos bastante resumidos a complacência e a benevolência de alguém em relação a outra pessoa, considerando seus sentimentos indistintamente.

A reflexão e a meditação são práticas constantes na edificação de si, e a carta serve como uma representação gráfica, direcionada a um interlocutor com quem se espera obter uma otimização de seu estado pessoal, seja através do recebimento ativo de conselhos como da melhoria passiva através do exame das próprias condutas feito quando da confecção ou da análise da epístola produzida.

Persaepe mihi cogitanti de communibus miseriis, in quibus tot annos versamur et, ut video, versabimur, solet in mentem venire illius temporis, quo proxime fuimus una; (...) cum in Pompeianum vesperi venissem, tu mihi sollicito animo praesto fuisti; sollicitum autem te habebat cogitatio cum officii, tum etiam periculi mei: si manerem in Italia, verebare, ne officio deessem; si proficiscerer ad bellum, periculum te meum commovebat. Quo tempore vidisti profecto me quoque ita conturbatum, ut non explicarem, quid esset optimum factu; pudori tamen malui famaeque cedere quam salutis meae rationem ducere.

Refletindo muitas vezes sobre as misérias em que todos nós vivemos durante tantos anos e, pelo que vejo, viveremos, costuma me ocorrer a lembrança daquela ocasião em que estivemos juntos pela última vez (...) eu tinha chegado à tarde a minha casa de Pompeia, e tu vieste apreensivo, colocar-te à minha disposição. Tinhas o espírito preocupado em relação ao meu dever e também ao perigo que eu corria. Se eu permanecesse na Itália, receavas que eu estivesse faltando ao meu dever; se eu partisse para a guerra, te agitava a preocupação com o risco que eu correria. Nessa ocasião, seguramente me viste de tal modo perturbado, que não conseguia discernir o melhor a fazer. Contudo, preferi ceder ao apelo da minha honra e da minha reputação a levar em conta minha segurança. (*Ad. Fam.*, VII, 3, 1).

Neste trecho, fica implícita a expectativa de Cícero em receber bons conselhos de seu interlocutor, assim como demonstra que isto não aconteceu dado o estado de espírito em que ele se encontrava, inviabilizando que qualquer dos dois pudesse tomar uma decisão consciente e correta. Em similar sentido pode-se ler nesta carta a Cúrio em que roga não somente conselhos como uma defesa ativa de sua própria reputação perante terceiros: *si me memorem, si gratum, si bonum virum vel (...) hoc a te peto, ut subvenias huic meae sollicitudini et huic meae laudi vel, ut verius dicam, prope salutem tuum studium dices* - “Por isso, se como penso podes ter-me como um homem grato, eu peço este favor - que venha resgatar-me desta ansiedade e da crise em minha reputação, ou para colocar em maior veracidade, que devotes teu zelo à minha salvação.” (*Ad Fam.*, II, 6)

4.2.3.3 Parresía judiciária

O tema da justiça equânime retorna nas cartas aos familiares, pois Cícero deposita suas expectativas no povo: *Nunc spes reliqua est in novis tribunis pl. et in primis quidem diebus; nam, si inveterarit, actum est.* - “Agora, a esperança que resta está nos novos tribunos da plebe e, na verdade, nos primeiros dias: pois, se for protelado, está acabado” (Ad Fam., XIV, 3, 3).

Repetiremos aqui a mesma elogiosa citação que Cícero faz a Marco Lênio Flaco, pois também nos serve como pressuposto de parresía judiciária, em que o cidadão corre risco, inclusive de morte, para fazer aquilo em que acreditar, proteger um (suposto) inocente das garras da má justiça e do mau policiamento:

Nos Brundisii apud M. Laenium Flaccum dies XIII fuimus, virum optimum, qui periculum fortunarum et capitis sui prae mea salute neglexit neque legis improbissimae poena deductus est, quo minus hospitii et amicitiae ius officiumque praestaret: huic utinam aliquando gratiam referre possimus! habebimus quidem semper

Por treze dias estive em Brundísio, na casa de Marco Lênio Flaco, homem excelente, que, para me proteger, desprezou o risco de seus bens e de sua pessoa, nem se abateu pela sanção da perversa lei, para que prestasse menos hospitalidade, afeto e senso de justiça. Que um dia eu possa retribuí-lo a graça. Por certo, estimá-lo-ei para sempre.(Ad Fam., XIV, 4, 2).

Cícero aqui provoca seu interlocutor, chamando-o à razão da justiça e da correção das ações judiciárias e legislativas:

2. Nunc mihi Quintus frater meus mitissimam tuam orationem, quam in senatu habuisses, perscripsit, qua inductus ad te scribere sum conatus et abs te, quantum tua fert voluntas, peto quaesoque, ut tuos mecum serves potius quam propter arrogantem crudelitatem tuorum me oppugnes. Tu, tuas inimicitias ut rei publicae condonares, te vicisti, alienas ut contra rem publicam confirmes, adduceres?

2. Agora, meu irmão Quinto me escreveu o discurso muito suave que fizeste no Senado, levado pelo qual te escrevi e a ti, quanto a tua disposição tolera, peço e imploro que antes preserves os teus comigo do que me ataques por causa da incisiva crueldade dos teus. Para sacrificar tuas inimizades pela república, venceste a ti mesmo. Serás levado a fortificar as alheias contra a república?” (Ad Fam., V, 4, 2).

A seguir, segue a provocação ao senso de justiça do interlocutor. Cícero considera o risco de ser abandonado por todas as instâncias que um dia defendeu e de cujos assuntos intensamente participou – a magistratura, o Senado e as coisas do povo.

si mihi neque magistratus neque senatum neque populum auxiliari propter eam vim, quae me cum re publica vicit, licuerit, vide, ne, cum velis revocare tempus omnium servandorum, cum, qui servetur, non erit, non possis.

Se nem a magistratura nem o Senado nem o povo me ajudar, por causa da permitida violência que venceu tanto a mim como à república, cuida para que, embora queiras fazer voltar a hora de conservar a todos, quando não houver quem ser conservado, não possas (mais fazê-lo). (Ad Fam., V, 4, 2).

Cícero em reiteradas oportunidades ao longo de suas correspondências dá mostras de que se vê obrigado a fazer aquilo que não deseja, e portanto por sua função de advogado é obrigado a empreender defesa técnica em favor de quem, em seu íntimo, não gostaria. Neste trecho da carta a Mário esta disposição fica particularmente aclarada por ser uma confissão de impossibilidade de parresía:

His ego tamen diebus, ne forte videar tibi non modo beatus, sed liber omnino fuisse, dirupi me paene in iudicio Galli Caninii, familiaris tui. Quod si tam facilem populum haberem, quam Aesopus habuit, libenter mehercule [artem] desinerem tecumque et cum similibus nostri viverem; nam me cum antea taedebat, cum et aetas et ambitio me hortabatur et licebat denique, quem nolebam, non defendere, tum vero hoc tempore vita nulla est; neque enim fructum ullum laboris exspecto et cogor nonnumquam homines non optime de me meritos rogatu eorum, qui bene meriti sunt, defendere.

4. Para que não te pareça, por acaso, que eu estivesse, não apenas feliz, mas inteiramente livre naqueles dias dos jogos cênicos, fica sabendo que quase me acabei no processo de Canínio Galo, teu amigo. O fato é que, se o povo tivesse tanta indulgência comigo quanto teve com Esopo – por Hércules! –, eu abandonaria de bom grado minha profissão e viveria contigo e com os nossos iguais. Pois se ela já antes me entediava, no tempo em que a idade e a ambição me impulsionavam e eu podia, em suma, não defender quem eu não quisesse, hoje, então, a vida é nada. Nem sequer espero alguma recompensa pelo meu esforço, e sou por vezes obrigado a defender homens que não merecem de minha parte consideração alguma, a pedido daqueles a quem considero muito.” (Ad. Fam., VII, 1, 7).

Considera-se visivelmente um injustiçado pelas circunstâncias em que se encontra, mas mais que isto, considera-se como um portador de uma obrigação, um fardo que outrora ele não precisava carregar (pois poderia decidir quem defenderia ou não, utilizar seu critério) e hoje considera já não mais poder assim proceder.

Apesar disto, porém, considera grandiosa a sua posição e possibilidade de melhorar as circunstâncias políticas, tendo em vista que neste trecho trata do governo único de Pompeu, acerca da corrupção nas eleições e da violência: *Nos hic in multitudine et crebritate iudiciorum et novis legibus ita distinemur, ut quotidie vota faciamus, ne intercaletur, ut quam primum te videre possimus.* - “Ocupamo-nos não só com um grande número e frequência de julgamentos, mas também com as novas leis, e a cada dia fazemos votos de que não haja intercalação, para que possamos vê-lo o quanto antes.” (Ad. Fam., VII, 2, 4).

É comum tecer comentários, seja favoráveis, seja negativos, acerca de processos judiciais já transitados ou outras alusões jurídicas com seus interlocutores. Não só acerca dos casos, como também – e principalmente -, dos personagens envolvidos, a quem não poupa as avaliações mais sinceras, em elogios ou vitupérios: *De Bursa te gaudere certo scio; sed nimis verecunde mihi gratularis; putas enim, ut scribis, propter hominis sordes minus me magnam illam laetitiam putare.* - “Sei por certo que o caso Bursa te agrada, mas me felicita muito discretamente. Pensas sem dúvida, segundo escreves, que por causa da sordidez do homem considero minha alegria menos volumosa”. (*Ad. Fam.*, VII, 2, 2). - diz, avaliando o caráter de Tito Bursa, um réu a quem Cícero acusou.

Cícero também manifesta seu gozo com a sentença desfavorável aos seus inimigos e com os destinos desafortunados que por vezes lhes aguardam nas esferas além da judicial: *Credas mihi velim magis me iudicio hoc quam morte inimici laetatum: primum enim iudicio malo quam gladio, deinde gloria potius amici quam calamitate;* - “Gostaria que acreditasses que me alegro mais com este julgamento do que com a morte do inimigo. Primeiro, porque prefiro o julgamento à espada; depois, porque prefiro a glória do meu amigo à catástrofe.” (*Ad. Fam.*, VII, 2, 2).- avalia, fazendo neste caso referência ao homicídio de Clódio a mando de Tito Ânio Milão, pretor próximo a Cícero, a quem dedicou um de seus famosos discursos de defesa (*Pro Milone*), não logrando êxito neste intuito porém, sendo consumada a sentença de exílio a Milão.

Logo a seguir, em tom contrastante ao restante da análise realizada até aqui, Cícero manifesta satisfação com as manifestações positivas a ele direcionadas, apesar da conduta ativa de Pompeu para beneficiar Bursa no julgamento: *in primisque me delectavit tantum studium bonorum in me exstitisse contra incredibilem contentionem clarissimi et potentissimi viri;* - “ E o que mais me agradou foi a grande manifestação de amizade dos bons homens para comigo, apesar da inacreditável pressão de um homem tão ilustre e poderoso.”(*Ad. Fam.*, VII, 2, 2).

Cícero prossegue avaliando e julgando comparativamente Bursa e Clódio, dois desafetos que encontraram a má sorte, o primeiro julgado e condenado; o segundo assassinado: *postremo—vix veri simile fortasse videatur—oderam multo peius hunc quam illum ipsum Clodium; illum enim oppugnaram, hunc defenderam -*

“Enfim – e isto talvez dificilmente pareça verossímil – eu detestava muito mais esse homem do que o próprio Clódio. Este, com efeito, eu tinha acusado, aquele, eu tinha defendido.” (*Ad. Fam.*, VII, 2, 3).

Justifica seus duros posicionamentos: *et ille, cum omnis res publica in meo capite discrimen esset habitura, magnum quiddam spectavit, nec sua sponte, sed eorum auxilio, qui me stante stare non poterant.* “e ele, quando estava para haver risco a toda a República em minha pessoa, tinha em vista algo grandioso, não por vontade própria, mas com auxílio daqueles que não poderiam estar de pé enquanto eu estivesse.” (*Ad. Fam.*, VII, 2, 3).

Cícero caracteriza Bursa como um imitador – macaqueador, *simiolus*, diminutivo de macaco em latim - *hic simiolus animi causa me, in quem inveheretur, delegerat persuaseratque nonnullis invidis meis se in me emissarium semper fore.* - “Já esse reles macaco por capricho selecionou a mim para atacar, e persuadiu alguns de meus invejosos de que seria sempre um emissário contra mim.” (*Ad. Fam.*, VII, 2, 3).

Enfim, após este complexo vitupério, Cícero saúda manifestamente a coragem dos homens que perpetraram a condenação, e neste sentido dá-nos um bom exemplo de jogo parresiástico de ordem judiciária:

Quamobrem valde iubeo gaudere te: magna res gesta est. Numquam ulli fortiores cives fuerunt, quam qui ausi sunt eum contra tantas opes eius, a quo ipsi lecti iudices erant, condemnare; quod fecissent numquam, nisi iis dolori meus fuisset dolor.

Por isso, desejo muito que te alegres. Algo grande foi realizado. Nunca houve cidadãos mais **corajosos** do que esses que ousaram condená-lo, apesar de todo poderio daquele pelo qual os próprios juízes foram eleitos. Isso jamais teria acontecido se a queixa deles não fosse a minha queixa. (*Ad. Fam.*, VII, 2, 3).

No trecho, o grifo traz o adjetivo comparativo *fortior* (de *fortis*, *forte*), que significa “forte” em sentido literal e figurado (corajoso, bravo). Cícero estabelece um *mea-culpa* acerca de sua posição ideológica anterior: mudou de ideia ao travar exame mais minucioso das condutas e dos pensamentos daqueles que levariam a cabo os planejamentos (os próprios soldados e militares):

Cuius me mei facti poenituit non tam propter periculum meum quam propter vitia multa, quae ibi offendi, quo veneram: primum neque magnas copias neque bellicosas; deinde extra ducem paucosque praeterea—de principibus

loquor—reliquos primum in ipso bello rapaces, deinde in oratione ita crudeles, ut ipsam victoriam horrerem;

Arrependi-me dessa decisão, não tanto por causa do meu perigo, mas devido a muitas falhas com que me deparei no lugar a que chegara: em primeiro lugar, não havia grandes tropas e nem de valor bélico; em segundo, exceto o general e poucos militares além dele – refiro-me aos chefes –, os demais, para começar, eram tão ávidos pela própria guerra; e depois eram tão cruéis no seu discurso, que a própria vitória me horrorizava. (*Ad. Fam.*, VII, 3, 2).

Neste sentido, esclarece: *nihil boni praeter causam* - “Nada havia de bom, exceto a causa” (*Ad. Fam.*, VII, 3, 2), o que nos parece um problema recorrente na história da humanidade: a distinção e o grande abismo que separa a formulação das melhores e bem-intencionadas ideias e sua aplicação prática.

Cícero então passou a fornecer o seu apoio não em obediência ou fidelidade a um ponto de vista em particular, mas meramente ao que fosse gerar o menor dano possível nas circunstâncias que se apresentavam: *Quae cum vidissem, desperans victoriam primum coepi suadere pacem, cuius fueram semper auctor; deinde, cum ab ea sententia Pompeius valde abhorreret, suadere institui, ut bellum duceret* - “Assim que me dei conta disso, descrendo da vitória, primeiro comecei a aconselhar a paz, da qual eu sempre tinha sido um defensor. Depois, uma vez que Pompeu rejeitara totalmente essa proposta, decidi aconselhá-lo a que prolongasse a guerra.” (*Ad. Fam.*, VII, 3, 2).

Ele esclarece que Pompeu às vezes acatava a ideia e parecia que procederia de acordo com os aconselhamentos do filósofo, entretanto após a luta em Dirráquio, 48 a.C., com uma vitória superficial, reergueram-se os ânimos para prolongar a guerra, crenes em uma vitória final. Cícero então avalia o caráter decadente de Pompeu: *Ex eo tempore vir ille summus nullus imperator fuit: signa tirone et collecticio exercitu cum legionibus robustissimis contulit; victus turpissime amissis etiam castris solus fugit.* - “A partir desse momento, aquele grande homem não era mais um general. Entrou em combate contra as mais sólidas legiões com uma tropa de recrutas e um exército reunido às pressas. Derrotado, tendo perdido vergonhosamente o acampamento, fugiu sozinho.” (*Ad. Fam.*, VII, 3, 2).

Para Cícero, este era o fim da guerra e não havia mais sentido e prosseguir a oposição: *Hunc ego mihi belli finem feci nec putavi, cum integri pares non fuisset, fractos nos superiores fore:* - “Considerarei esse o fim da guerra para mim, e imaginei

que, como não havíamos enquanto íntegros nos feito equiparáveis, destroçados não haveríamos de ser superiores” *Ad. Fam.*, VII, 3, 3), o que na esteira de Foucault seria justamente o oposto da concretização do jogo parresiástico, em que alguém se mantém fiel a suas propostas e crenças ainda que na iminência de morte, prisão ou outras agruras e castigos porventura empreendidos.

As alternativas eram poucas e todas elas desfavoráveis, algumas absolutamente inaceitáveis: *discessi ab eo bello, in quo aut in acie cadendum fuit aut in aliquas insidias incidendum aut deveniendum in victoris manus aut ad lubam confugiendum aut capiendus tamquam exsilio locus aut consciscenda mors voluntaria; certe nihil fuit praeterea, si te victori nolles aut non auderes committere.* “afastei-me daquela guerra em que as alternativas eram ou tombar na linha de combate, ou cair em alguma emboscada, ou acabar nas mãos dos vencedores, ou refugiar-se com Juba, procurar um lugar como se para o exílio, ou decidir pela morte voluntária. Pelo menos não havia outras se não quisesses nem ousasses entregar-te ao vencedor.” (*Ad. Fam.*, VII, 3, 3).

Cícero então põe-se a um exame tardio melancólico acerca do exílio, que para ele é alternativa mais dura que a própria morte:

Ex omnibus autem iis, quae dixi, incommodis nihil tolerabilius exsilio, praesertim innocenti, ubi nulla adiuncta est turpitude, addo etiam, cum ea urbe careas, in qua nihil sit, quod videre possis sine dolore. -

De todas estas terríveis que mencionei, nenhuma é mais tolerável que o exílio, sobretudo para o inocente, quando não se imputou nenhuma desonra e, acrescento ainda, quando és privado da cidade, na qual nada há que possas contemplar sem sofrimento. (*Ad. Fam.*, VII, 3, 3).

Esta carta trata, como pudemos perceber, de uma tentativa de justificativa do comportamento de Cícero, que à época sofria com muitas críticas acirradas de opositoristas por sua conduta. Diz ele: *ego cum meis, si quidquam nunc cuiusquam est, etiam in meis esse malui. Quae acciderunt, omnia dixi futura* - “Eu prefiro estar com os meus – se é que nos dias de hoje alguma coisa é de alguém – e também na minha casa. Todas essas coisas que aconteceram eu antevi que haveriam de acontecer.” (*Ad. Fam.*, VII, 3, 3).

As justificativas assumem um tom pessoal, de evitamento de uma forma concreta de exílio, mas também de uma forma única e subjetiva de exílio em que a própria casa é um sinônimo metonímico de cidade: *veni domum, non quo optima vivendi condicio esset, sed tamen, si esset aliqua forma rei publicae, tamquam in patria ut essem, si nulla, tamquam in exsilio.* - “Vim para casa, não porque fosse esta a melhor condição de vida, mas – se houvesse alguma forma de República – para que eu estivesse como na pátria; se não, como no exílio.” (*Ad. Fam.*, VII, 3, 4)

Cícero passa a afastar indiretamente a possibilidade de haver fugido da morte por medo ou covardia, antes por uma determinação racional. Justifica também que, por ter havido já desejado morrer muitas vezes (como é comum encontrar referência ao longo de suas cartas), assumir medo ou covardia diante da morte não seria uma possibilidade razoável no caso dele; *Mortem mihi cur consciscerem, causa non visa est, cur optarem, multae causae; vetus est enim: ubi non sis, qui fueris, non esse, cur velis vivere.* - “Para me entregar à morte, não havia nenhuma razão; para desejá-la, (havia) muitas razões. Há um antigo (ditado): quando não és mais o que foste, não há por que querer viver.” (*Ad. Fam.*, VII, 3, 4)

Mais adiante Cicero defende-se adicionalmente da possibilidade de haver fugido da morte, devido ao fato de seu eventual perecimento não ter o condão de trazer qualquer benefício ao país: *sunt enim, qui, cum meus interitus nihil fuerit rei publicae profuturus, criminis loco putent esse, quod vivam* - “De fato, há aqueles que, embora a minha morte nada houvesse por beneficiar a República, consideram um crime que eu ainda esteja vivo.” (*Ad. Fam.*, VII, 3, 6)

Entrega-se aos afazeres da escrita, da filosofia, da prática jurídica e outros que sempre caracterizaram e marcaram seu modo de viver; antes como ofício e profissão, agora fundamentalmente como conforto e consolo:

Sed tamen vacare culpa magnum est solatium, praesertim cum habeam duas res, quibus me sustentem, optimarum artium scientiam et maximarum rerum gloriam, quarum altera mihi vivo numquam eripietur, altera ne mortuo quidem.

Contudo, estar livre de culpa é um grande consolo, sobretudo quando tenho duas coisas pelas quais me conforto: o conhecimento dos melhores saberes e a glória dos maiores feitos; a primeira, enquanto eu viver, não me será tirada; a segunda, nem mesmo morto. (*Ad. Fam.*, VII, 3, 4).

Ele dialoga com o interlocutor, a quem julga estar em bons pensamentos e em bom juízo: *Haec ad te scripsi verbosius et tibi molestus fui, quod te cum mei, tum rei publicae cognovi amantissimum.* - “Escrevi estas coisas longamente e fui-te importuno, porque sei que és muito devotado, tanto a mim como à República.” (*Ad. Fam.*, VII, 3, 5).

A própria noção de República confunde-se com Cicero, seu grande defensor, e após esta breve interlocução direta prossegue a justificativa de ordem ideológico-política: *Notum tibi omne meum consilium esse volui, ut primum scires me numquam*

voluisse plus quemquam posse quam universam rem publicam - “Quis que conhecesses todos os meus desígnios para que soubesses que, primeiro: eu nunca concebi que alguém tivesse mais poder do que toda a República” - referindo-se ao poderio unilateral de César; *postea autem quam alicuius culpa tantum valeret unus, ut obsisti non posset, me voluisse pacem* - “segundo: depois que, por culpa de alguém (**Pompeu**), um só (**César**) tivesse tanto poder que não era possível opor-se, eu desejei a paz.” (*Ad. Fam.*, VII, 3, 5), justificando a alteração de seu comportamento e a flutuação entre o fomento à guerra e à paz.

Isto se deveu , segundo o pensador, à *amisso exercitu et eo duce, in quo spes fuerat uno* - “perda do exército e do único comandante em que houvera esperança”, assim culpabilizando e responsabilizando Pompeu pelo destino desfavorável que aguardou o país. Com isto, ele *me voluisse etiam reliquis omnibus, postquam non potuerim, mihi ipsi finem fecisse belli* - “quis pôr fim à guerra também para todos os demais; como não pude, o fiz para mim mesmo” (*Ad. Fam.*, VII, 3, 5)

Cícero critica a posição dos seus críticos detratores, calculando o próprio desejo de que ele mesmo estivesse morto significa que não viram mortes suficientes no curso da guerra civil, e que o objetivo final da paz e da estabilidade é mais importante e de maior peso do que os próprios termos em que este acordo poderia se firmar, ainda que desfavoráveis ou cruéis aos que se entregaram: *quibus ego certo scio non videri satis multos perisse: qui, si me audissent, quamvis iniqua pace, honeste tamen viverent; armis enim inferiores, non causa fuissent.* - “Para eles, estou certo de que pensam que os que morreram não foram em número suficiente. Se tivessem me ouvido, conquanto injusta a (condição de) paz, viveriam ainda honrosamente. Inferiores nas armas, não o foram na causa.” (*Ad. Fam.*, VII, 3, 6)

Novamente retornando ao tópico do exílio, ele finaliza: *nunc autem, si haec civitas est, civem esse me, si non, exulem esse non incommodiore loco, quam si Rhodum me aut Mytilenas contulissent* - “Agora, porém, se esta cidade ainda existe, sou um cidadão, do contrário, um exilado, em lugar não mais desagradável do que se eu tivesse me dirigido a Rodes ou Mitilene” (*Ad. Fam.*, VII, 3, 5).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O método científico prevê que se realize de maneira ordenada dado conjunto de passos: observação, descrição, previsão, controle, falseabilidade, explicação e identificação das causas, correlação e ordem dos eventos. Visa, a partir de um dado fenômeno, evento ou problema, propor uma solução, contorno ou interpretação adequada.

Com vistas à evolução das artes técnicas, das ciências e em última análise da própria sociedade, o *status quo* é estabelecido e continuamente reconfigurado tendo em vista as descobertas positivas que se vão empreendendo e solidificando ao longo do tempo que antecede o dado momento específico em que um *status quo* temporário é analisado.

Tradicionalmente, tem-se por óbvio que para o avanço social, geral e específico, como um todo, é indispensável a criação positiva, a descoberta ou o aperfeiçoamento e melhoramento da técnica. Sem isto, pouco ou nada se produz materialmente, que mais nos importa ao olhar imediato.

O olhar mediato, porém, apropria-se de uma noção interpretativa e exegética um pouco mais profunda. Especial, mas não só, no campo das humanidades, é coerente, mandatário talvez se se pensa numa perspectiva pós-moderna, avaliar as falhas e os fracassos do método científico em uma importância paralela e simultânea aos êxitos e sucessos ou até, mais que isto, isoladamente por sua própria importância em si.

Muito se levou para aceitar ou propor que a dimensão negativa dos eventos faz parte integrante e indispensável do processo evolutivo, simploriamente porque é presumível que sem rebote não existe valor inerente no sucesso, a não ser com um conjunto de fracassos para compará-lo e elevá-lo. Hoje, porém, tempos depois das primeiras propostas de questionamento conceitual, e prolongadamente de questionamento do próprio sentido ou conceito de verdade, já não se pode mais desconsiderar que a dualidade de opostos é um conjunto indissociável e, portanto, complementar.

Se outrora nos mais renomados periódicos científicos e instituições de peso,

via-se uma corrida em busca do certo, uma batalha de maratonistas à procura do éden verdadeiro, hoje vê-se ao lado dos tradicionais uma ética do erro, ou do impossível, por assim dizer. Circunscrito às humanidades, eventualmente corroborado por eventuais – e ainda tidas como - excentricidades na física teórica, nota-se um olhar cada vez mais atento àquele que busca pouco ou nada estipular.

A considerar que as variações do *status quo* são uma clara demonstração de não fiabilidade dos paradigmas científicos, tem-se numa interpretação grosseira que: ou houve diversas entidades que representavam o que era verdadeiro em diferentes momentos da história; ou nenhuma delas poderia, possivelmente, ser verdadeira; e logo todas eram falsas. E se perseguir o não-verdadeiro, ou o temporariamente verdadeiro que no futuro pode vir a converter-se falso, é uma tarefa inútil, então toda e qualquer persecução científica justa e plena é perda de tempo, então fadada a um fim trágico. Nesta esteira, pode tornar-se muito mais simples, e muito mais pleno e honesto, buscar não pelo verdadeiro, mas pelo possível ou até mesmo pelo falso ou pelo não-verdadeiro (instâncias aí bem distintas).

Apesar dos esforços para limitar e reduzir tanto quanto possível a interferência externa, os erros ou a mera alteração dinâmica de circunstâncias, o método científico não conseguiu provar qualquer coisa acima de qualquer suspeita, em nenhum campo, exceto talvez a nossa própria incapacidade, enquanto seres humanos, de esgotar a análise de qualquer objeto e portanto poder, com justeza e total comprometimento com a verdade, tecer um comentário que se proponha, em absoluto, verdadeiro.

Pela impossibilidade de esgotar esta presunção audaciosa, toma-se como um possível motor interno (que pode também ser entendido como meramente uma das falácias da lógica – *argumentum ad ignorantiam*) que é impossível de fato definir o que é ou não verdadeiro; por isto, a noção fundamental deste projeto (errar e acertar possuem valores equiparáveis e análogos, ao menos enquanto dispõe-se de boas intenções) nem sequer poderia ser inteiramente confirmada, ou inteiramente refutada.

Se é a verdade uma instância não teorizável, não classificável por meios verificáveis e científicos, então a sua prática ética mais remota, pela parresía, tem também um valor apenas relativo, proporcional e geométrico a cada sujeito, a cada

indivíduo, a cada pretensão praticante. Jamais absoluto.

Findo esta pequena digressão, que é uma introdução à conclusão, para revelar que em obediência ao método científico a presente tese falhou na validação de sua hipótese fundamental, que grosso modo seria a equiparação de Cícero em suas cartas aos outros grandes parresiastas do mundo greco-romano. Isto porque, embora haja não raros momentos de nítido comprometimento com a parresía, esta não é a tônica geral das cartas; mais do que menos frequentemente, elas revelam um eu fragmentado, conturbado, necessitado, confuso e perdido em pecados e virtudes, em contemplação e em ação, em medos e apegos.

Neste sentido, pela dimensão positiva das descobertas, estaríamos na encruzilhada de haver que optar entre buscar outros caminhos pelos quais validar esta hipótese, ou validar uma hipótese outra qualquer sobre o mesmo evento analisado (qual seja a epistolografia ciceroniana), sob pena de não nos fazermos constar nos melhores periódicos, nos melhores simpósios e nos anais da história tradicional do *status quo*. Por sorte (ou por cautela prévia), ao tratar de filosofia europeia, de inspiração nietzschiana, foucaultiana e da escola de Frankfurt, damos-nos e podemos nos dar ao pleno e justo direito de achar no fracasso a melhor fonte de sucesso. Afinal, tantas faces de Cícero o fragmentam a ponto de aventar-se mais uma hipótese que, por sorte (ou por cautela), também não precisaremos nos preocupar em confirmar ou refutar: ele é o mais moderno entre os antigos.

Se a verdade é relativa, a parresía é relativa. O verdadeiro parresiasta, o parresiasta por excelência, então é aquele praticante da sua própria verdade interior, a sua verdade relativa. Tendo que esta noção é válida, ao não expor-se às impossibilidades do absoluto verdadeiro, da absoluta coragem, do absoluto destemor, e reconhecer-se na prática humano e móvel, instável e por vezes incorrigível, dado até mesmo a pequenas mentiras e adequações para manter a vida mais fácil, Cícero se coloca então como talvez o único real parresiasta, numa ordem humana em que a aniquilação dos sentimentos, dos medos e das fraquezas é quiçá impossível.

A retomar doravante o formato tradicional, esgotada a ensaística, sintetizamos os passos metodológicos e as breves considerações finais resumidas. No presente trabalho, buscou-se primeiramente construir uma fundamentação

teórica sólida, em que aspectos como o conceito de verdade, *ethos* e representação de si foram esmiuçados e avaliados à luz de bibliografia diversa.

A seguir, construiu-se um marco teórico tendo Michel Foucault como base, principalmente por seu livro “Coragem da Verdade”, uma edição que consiste numa reunião de cursos proferidos no Collège de France na década de 80. Através de um denso exame de produções da Antiguidade Clássica, Foucault estabeleceu as bases teórico-conceituais para o que caracterizamos como parresía, o discurso verdadeiro, e sua extensão, a vida verdadeira, que seria a plenitude da verdade no ser em suas ações e em seus pensamentos. Para alcançar este estágio, é preciso mais do que vontade ou impulso para falar a verdade; é preciso coragem para vivenciá-la e experienciá-la mesmo que às últimas consequências.

As obras antigas que motivaram estudos relacionados à parresía são, em grande maioria, da Antiguidade Tardia, ou do período cristão em diante, imperial romano. Não há, segundo nos consta, estudos que busquem vincular a prática da parresía ou a prática da verdade em geral, em especial através de sua forma gráfica epistolar, considerando *corpora* do período romano arcaico ou republicano.

Esta tese representou, então, uma tentativa de estabelecer esta ligação e elucidá-la à luz das concepções de Foucault e outros teóricos. Logramos êxito – crê-se – ao identificar panoramas de verdade, ou de discussão de verdade, nas correspondências de Marco Túlio Cícero. Falhamos, porém, em identificar representações fiéis do jogo parresiástico, à imagem e semelhança do que se viu em Sêneca, em Paulo, em Platão.

A vida conturbada e desarmoniosa de Cícero, retratada nas epístolas, não lhe permitiram a manutenção do equilíbrio e do caráter de gravidade e sobriedade que se podia tão facilmente vislumbrar em seus tratados filosóficos, políticos e retóricos, em seus discursos judiciais e tantas outras obras que fizeram com que se tornasse um sinônimo de cânone estilístico e literário para a posteridade.

Mas esta é justamente a característica marcante deste personagem histórico. A oscilação de humores e disposições psíquicas, sua inconsistência, seu desequilíbrio frente à adversidade demonstraram um homem pra além do posto, para além da gravidade das suas doutrinas; a face real de um homem que, na

perspectiva das teorias literárias e filosóficas contemporâneas, importam muito mais do que o culto e a reprodução de modelos imóveis de perfeição que, sabemos, são sempre utópicos, sempre irrealizáveis.

O parresiasta pleno é, dentro de e apesar de sua mobilidade de afetos e concepções, um ser imóvel, inabalável frente a qualquer obstáculo, absolutamente fiel a todas as suas discriminações prévias. Os fatos não lhe alteram, ele não se modifica pelos novos *inputs* que se lhe apresentam. Isto não se realiza na prática, como vemos, senão em figuras-exemplos de perfeição, como Sócrates.

Assim, com a conclusão de que Cícero não se encaixa neste molde de representante fiel da parresía, longe de esgotarmos a questão, abre-se um novo campo instigante de possibilidades. Muito já foi feito, na história da exegese de suas produções, no sentido de interpretá-las, na maior parte das vezes considerando-as como reverberações fáticas da vida, o que portanto se enquadra no estudo historiográfico.

A abordagem internamente linguística também já foi bastante explorada pelas linhas de estudos clássicos, apesar de faltar até hoje ainda a tradução de obras para o português e o espanhol. Outras muitas foram empreendidas e, agora, espera-se aqui havermos conseguido êxito na proposta de analisar um personagem histórico antigo a partir das contribuições filosóficas de um personagem histórico contemporâneo.

Ademais, espera-se haver contribuído de maneira geral com os estudos literários e filosóficos em perspectiva comparada; e de maneira específica para os estudos literários clássicos, com foco na literatura latina da era republicana, e filosóficos de ordem moral.

REFERÊNCIAS

ALFOLDU, Géza. **A História Social de Roma**. Tradução de De Maria do Carmo Cary. 1. ed. Lisboa: Editorial Presença, 1989.

ARISTÓTELES. **Política**. Trad. Antônio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998

BAYLEI, David Roy Shackleton. **Epistulae ad Familiares**. New York: Cambridge University Press, 1977.

BAYLEI, David Roy Shackleton. **Epistulae ad Atticum**. Stuttgart: Teubner, 1987.

CAIUS JULIUS VICTOR. **Ars Rhetorica**. Ed. R. Giomini e S. Celentano. Teubner: Leipzig, 1980

BEARD, M.; NORTH, J.; PRICE, S. **Religions of Rome**. Cambridge: University Cambridge Press, 2004. v.1.

BLOCH, Raymond; COUSIN, Jean. **Roma e seu destino**. Edições Cosmo: Lisboa – Rio de Janeiro, 1964.

BORNECQUE, Henri; MORNET, Daniel. **Roma e os romanos: literatura, historia, antiguidades**. São Paulo: EPU, EDUSP, 1976.

CANDIOTTO, César. Parresía cínica e alteridade na perspectiva de Michel Foucault. **Dissertatio**, v.40, p.215-236, 2012.

CARDINALI, Giuseppe. Epistolari, scritture. *In*: **Enciclopedia italiana di scienze, lettere ed arti**. Roma: G. Treccani, 1929-39. v. 14. p. 104-107.

CARDOSO, Z. O Anfitrião de Plauto: uma tragicomédia?. **Revista do Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários da UNESP**, São Paulo, v. 26, p. 15-34, 2008.

CÍCERO, Marco Túlio. **Da natureza dos deuses**. Tradução de Pedro Braga Falcão. Mem Martins, Portugal: Nova Vega, 2004.

CÍCERO, Marco Túlio. **De Officiis de Cícero**. Tradução de Maximiano Augusto Gonçalves. 2. ed. Rio de Janeiro: Livraria H. Antunes Editora, 1962.

CICERÓN, Marco Tulio. **El Orador**. Traducción, introducción y notas de E. Sanchez Salor. Madrid: Alianza Editorial, 2001.

CÍCERO. **Tusculanas Disputationes**, Disponível em: <http://www.thelatinlibrary.com/cicero/tusc1.shtml>. Acesso em: 21 fev. 2018

CONEGLIAN, Stella Maris Gesualdo Grenier. **Dos deveres de Marco Túlio Cícero e seus reflexos na formação do cidadão romano**. 2012. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2012.

CONTE, Gian Biagio. **Latin Literature: a History**. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1999.

COSTA, Marco Antônio da. **Cícero e a retórica do exílio [manuscrito]: as figuras de repetição**. 2013. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2013.

COWELL, Frank Richard. **Cicero and the Roman Republic**. London: Sir Isaac Pitman & Sons, 1948.

CULTURAMA – Enciclopédia Culturama. **O que era: Edil : sua origem e história**. Disponível em: <https://edukavita.blogspot.com.br/2015/04/o-que-era-edil-sua-origem-e-historia.html>. Acesso em: 28 ago. 2017.

DELEUZE, G. **Nietzsche e a filosofia**. Trad. de R. Dias. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1976.

DIMSDALE, M. **A history of Latin Literature**. London: William Heinemann, 1915.

ECO, Umberto. **Interpretação e superinterpretação**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

ENCICLOPEDIA Jurídica. **Parricídio**. Disponível em: <http://www.encyclopedia-juridica.biz14.com/pt/d/parric%C3%8Ddio/parric%C3%8Ddio.htm>. Acesso em: 28 ago. 2017.

ERNOUT, Alfred. Cicéron et le De Republica. **Comptes-rendus des séances de l'academie des Incription et Belles-Lettres**, França, v. 82, n. 6, 1938. Ed. esp.

EVERITT, Anthony. **Cicero: the life and times of Rome's greatest politician**. [S.l.]: Random House, 2003.

FARIA, Ernesto. **Dicionário latino-português**. Belo Horizonte: Livraria Garnier, 2003.

FONSECA, J. J. S. **Metodologia da pesquisa científica**. Fortaleza: UEC, 2002. Apostila.

FLYNN, Thomas R. 11. Foucault as parrhesiast: his last course at the Collège de France (an object lesson in axial history). In: FLYNN, Thomas R. **Sartre, Foucault and historical reason**. Chicago: University of Chicago Press, 2010. v. 2, p. 260-282.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade, 2: o uso dos prazeres**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

FOUCAULT, M. La escritura de si. *In*: FOUCAULT, M. **Los Senderos de Foucault**. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1989.

FOUCAULT, M. **O governo de si e dos outros**. São Paulo, Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, M. **A coragem da verdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

FOUCAULT, Michel. **O que é um autor**. Lisboa: Passagens/veja Editora, 1992.

FUNARI, P. P. A. A cidadania entre os romanos. *In*: PINSKY, Jaime; PINSKY, Carla. (org.). **História da cidadania**. São Paulo: Contexto, 2003. p. 49-79.

GALVÃO, Walnice Nogueira; GOTILB, Nádia Batella (org.). **Prezado senhor, prezada senhora: estudos sobre cartas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

GERHARDT, Tatiana Engel; SILVEIRA, Denise Tolfo (org.). **Métodos de pesquisa**. Universidade Aberta do Brasil – UAB. Universidade Federal de Rio Grande do Sul – UFRGS. Curso de Graduação Tecnológica. Planejamento e Gestão para o Desenvolvimento Rural da SEAD/UFRGS. 1. ed. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2009.

GIBSON, Bruna Toscano. **Vida e obra de Marco Túlio Cícero**. Belém: FIBRA, 2010.

GIL, A. C. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 4. ed. rev. São Paulo: Atlas, 2007.

GOLDENBERG, M. **A arte de pesquisar**. 13. ed. rev. Rio de Janeiro: Record, 1997.

GOMES, Ângela de Castro (org.). **Escrita de si escrita da história**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2007.

GRATWICK, A. S. Titvs Maccivs Plavtvvs. **The Classical Quarterly**, New Series, v. 23, n. 1, p. 80-84, 1973.

GRIMAL, Pierre. **A civilização romana**. Lisboa: Edições 70, 1993.

HABINEK, Thomas N. **The colometry of latin prose. classical studies**. Berkeley: University of California Press, 1985

HARMSSEN, Bernardo H. Introdução. *In*: CÍCERO, Marco Túlio. **Antologia**. Rio de Janeiro: Vozes, 1959. (Coleção Clássicos Vozes. Série Latina, 2)

HUTCHINSON, G.O. **Cicero's correspondence: a literary study**. Oxford: Clarendon Press, 1998

IONTA, Marilda Aparecida. **As cores da amizade na escrita epistolar de Antita Malfatti, Oneyda Alvarenga, Henriqueta Lisboa e Mário de Andrade**. 2004. Tese

(Doutorado em História) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004.

RIGOIN, Jean. **Le livre grec des origines à la Renaissance**. Paris: Bibliothèque nationale de France, 2001.

KELLEY, D. R. **Versions of History from Antiquity to the Enlightenment**. New Haven: Yale University Press, 1991.

KLINGER, Diana Irene. **Escritas de si, escritas do outro: o retorno do autor e a virada etnográfica**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2007.

LEONI, G. D. Introdução. *In*: CÍCERO, Marco Túlio. **Orações**. Rio de Janeiro: Ediouro, [s.d.].

LEVI, Adolfo. **Historia de la filosofia romana**. Buenos Aires, Argentina: EUDEBA, 1969.

LEVINE, D. S. The late republican/Triunviral Period:90-40 BC. *In*: LEVINE, D. S. **A companion to Latin Literature**. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.

LIBÂNIO. **Discours**. Tradução para o francês de Jean Martin et Paul Petit. Paris: Les Belles Lettres, 1979.

MACKAIL, J. **Latin literature**. Los Angeles: Charles Scribner's sons, 1895.

MARROU, H. I. **A educação no mundo antigo**. Tradução por Mário Leônidas Casanova. São Paulo: Editora Pedagógica Universitária, 1990.

MARTIN, Thaís M. **Tradução anotada e comentários da Ars rethorica de Caio Júlio Vítor**. 2010. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

MARTIN, René; GAILLARD, Jacques. **Les genres littéraires à Rome**. Paris: Nathan: Scodel, 1990.

MINAYO, Maria Cecília de Souza (org.). **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. 18. ed. rev. e atual. Petrópolis: Editora Vozes, 2001.

MÖLLER, Lenelotte. **Berühmte Briefe: Briefe aus dem Exil Szenen einer Ehe**. Wiesbaden: Marix Verlag, 2009

NOUGUÉ, Carlos. A altura de Cícero. *In*: O sonho de Cipião de Marco Túlio Cícero. **Notandum**, Porto, v. 22, p 37-50, jan./abr. 2010. CEMOrOC-Feusp. IJI-Universidade do Porto.

OLIVEIRA, E. R. **As epistulae de Cícero: um olhar sobre a família**. 2006. Tese (Doutorado em Estudos Clássicos) - Universidade de Aveiro, Aveiro, 2006.

OLIVEIRA, Isadora Buono de. Marco Túlio Cícero: possibilidades de fontes sobre as concepções discursivas religiosas romanas no século I a.C. **Revista História e Cultura**, Franca, SP, v. 2, n. 3, esp., p.79-93, 2013.

PARATORE, Ettore; LOSA, Manuel. **História da literatura latina**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

PEREIRA, M. H. R. **Estudos de história da cultura clássica**. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002. v. 2.

PEREIRA MELO, J. J. Cícero: um novo modo de pensar a cultura e a educação. *In*: MACHADO, Maria Cristina Gomes; OLIVEIRA, Terezinha (org.). **Educação na História**. 1. ed. São Luis: UEMA, 2008. v. 1, p. 189-208.

PERRY, E.; VARNER, E. The aesthetics of emulation in the visual arts of ancient Rome. **American Journal of Archaeology**, v. 110, n. 4, p. 678-679, out. 2006.

PLUTARCO. **Vidas Paralelas** (Bioi Paralleloi). Tradução do grego: Gilson César Cardoso. Ed. Paumape, 1992

POWEL, Jim. **Biografia**: Marco Túlio Cícero. Tagged: Artigos, 29 ago. 2008. Disponível em: <http://www.ordemlivre.org/2008/08/biografia-marco-tulio-cicero/>. Acesso em: 28 ago. 2017.

RAWSON, Elizabeth. **Intellectual life in the late Roman Republic**. London: Gerald Duckworth & Co, 1985.

ROMEIRO, Kauana Candido. Marco Túlio Cícero e o cuidado de si. **Plêthos**, v. 3, n. 1, 2013.

ROSA, Claudia Beltrão da. Retórica e ação política: a complexio no Pro Roscio Amerino de Marco Túlio Cícero. **Tempo**, Niterói, v. 9, n. 18, jan./jun. 2005.

SANTOS, A. R. **Metodologia científica**: a construção do conhecimento. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.

SANTIAGO, Silviano. Prefácio e notas às cartas de Carlos Drummond de Andrade. *In*: FROTA, Lélia Coelho (org.). **Carlos e Mário**: correspondência entre Carlos Drummond de Andrade; Apresentação e notas às cartas de Mário de Andrade por Carlos Drummond de Andrade. Rio de Janeiro: Bem-Te-Vi Produções Literárias, 2002.

SCARPAT, Giuseppe. L'epistolografia. *In*: **A.A.V.V. Introduzione allo studio della cultura classica**. MILANO, Marzorati, 1983. p. 473-512

SARAIVA, Frederico Rodrigues dos Santos. **Novíssimo dicionário latino-português**. 10. ed. B: Garnier, 2006.

SILVA, Amós Coêlho da; MONTAGNER, Aírto Ceolin. **Dicionário Latino-português**. Rio de Janeiro: Ingráfica Editorial, 2007.

SILVEIRA, Cássio Rodrigo Paula. **Relendo Cícero**: a formação do orador e sua inserção na política romana (século I a.C.). Disponível em: https://pos.historia.ufg.br/up/113/o/11_CassioSilveira_RelendoCiceroAFormacaoDo.pdf. Acesso em: 28 ago. 2017.

SILVEIRA, Cássio Rodrigo Paula. Relendo Cícero: a formação do orador e sua inserção na política romana (SÉCULO I aC). *In*: SEMINÁRIO DE PESQUISA DA PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTORIA UFG-PUC, 1., Goiás, 2008. **Anais...** [Goiás: UFG, PUC, 2008].

SMITH, Robert Edwin. **Cicero the statesman**. New York: Cambridge University Press, 2010.

SOUZA, Alice Maria de. O processo de diferenciação das ordens senatorial e equestre no fim da República romana. **Romanitas – Revista de Estudos Grecolatinos**, n. 4, p. 156-170, 2014.

STEEL, C. E. W. **Cicero, rhetoric and empire**. New York: Oxford University Press, 2001.

TARTUCE, T. J. A. **Métodos de pesquisa**. Fortaleza: UNICE, Ensino Superior, 2006. Apostila.

TOLFO, Thiago. De Res Publica: análise da obra. *In*: JORNADA DE ESTUDOS ANTIGOS E MEDIEVAIS, 12.; JORNADA INTERNACIONAL DE ESTUDOS ANTIGOS E MEDIEVAIS, 4., 2013, Maringá. **Formação, sabedoria e felicidade na antiguidade e período medieval**. Maringá: Universidade Estadual de Maringá, 2013.

ULRICH, A.; CARDOSO, E. A arte de escrever cartas. **Teresa revista de Literatura Brasileira**, São Paulo, v. 819, p. 395-428, 2008.

UTCHENKO, S. L. **Cicerón y su tiempo**. Madrid: Ediciones Akal, 2005.

VAN MEEGEN, Manoella de Vargas. **A escrita de si no pacto epistolar**: percurso pelas cartas de Clarice Lispector. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Jornalismo) - Faculdade de Biblioteconomia e Comunicação, Departamento de Comunicação, Curso de Comunicação Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2016.

VERONEZ, Manuel. A escrita de si das missivas: reflexões historiográficas e literárias. **Linguagem – Estudos e Pesquisas**, Catalão-GO, v. 19, n. 1, p. 199-209, jan./jun. 2015.

WATT, William Smith. **Epistulae**. New York: Oxford University Press, 1982

WELLAUSEN, Saly. **A liberdade no pensamento de Michel Foucault**. 1993. 240 p. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1993.

WISE, Jennifer. **Dionysus writes**: the invention of theatre in ancient Greece. Ithaca: Cornell University Press, 1998.