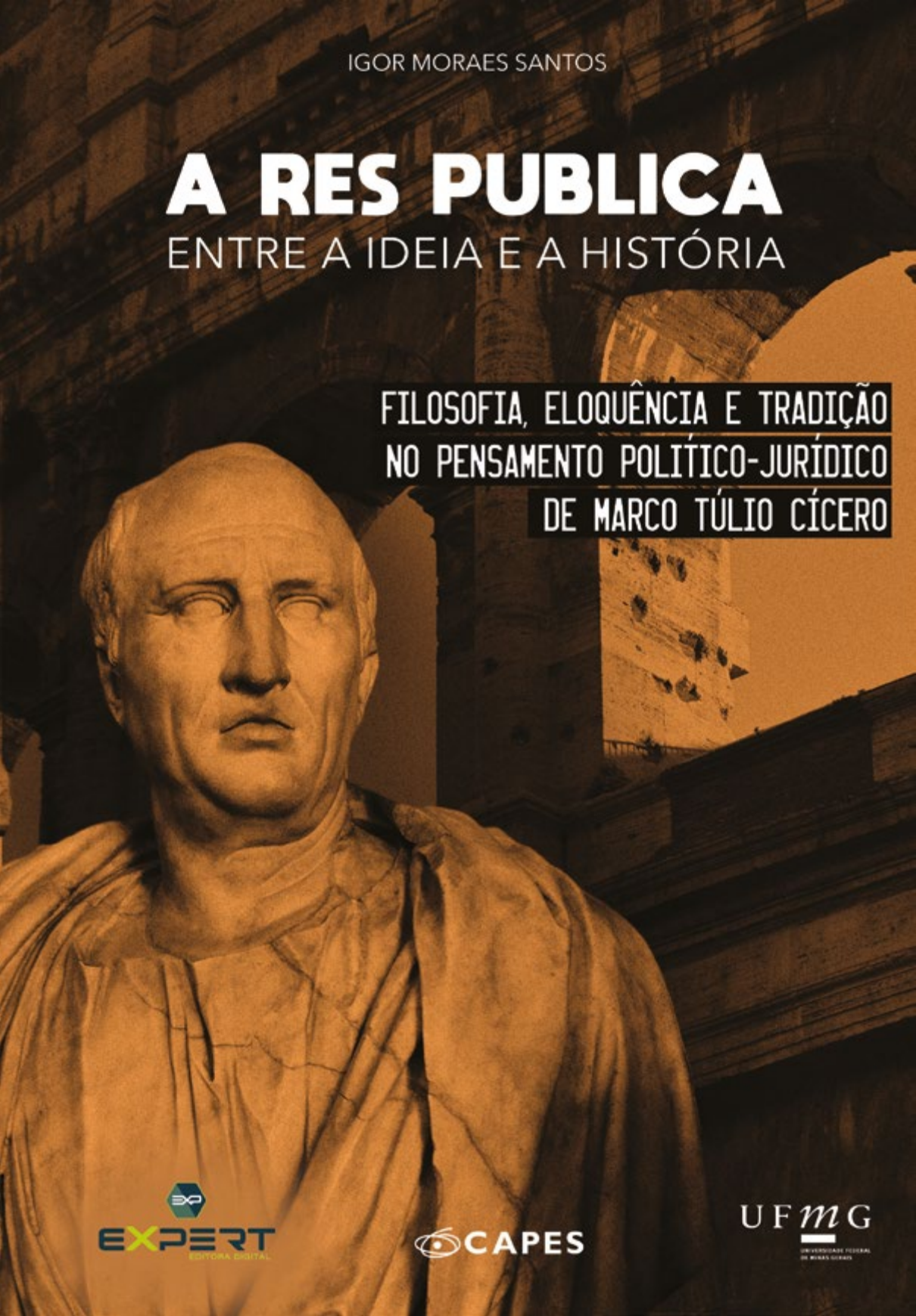
IGOR MORAES SANTOS

A RES PUBLICA

ENTRE A IDEIA E A HISTÓRIA

FILOSOFIA, ELOQUÊNCIA E TRADIÇÃO NO PENSAMENTO POLÍTICO-JURÍDICO DE MARCO TÚLIO CÍCERO



EXPERT EDITORA DIGITAL

CAPES

UFMG

IGOR MORAES SANTOS

A RES PUBLICA

ENTRE A IDEIA E A HISTÓRIA

FILOSOFIA, ELOQUÊNCIA E TRADIÇÃO NO PENSAMENTO POLÍTICO-JURÍDICO DE MARCO TÚLIO CÍCERO.

No século I a.C., as sucessivas crises políticas infligiram transformações irreversíveis à configuração republicana de Roma. Nesse contexto, os romanos, tão afeitos ao legado dos patres, voltaram-se ainda mais para o seu passado, na esperança de reafirmar os alicerces constitucionais. Marco Túlio Cícero foi uma das mais brilhantes mentes a perceber esses novos desafios. Partindo da história romana, buscou delinear a melhor constituição, como tipo misto estável que, lastreado no direito, assegura a liberdade. Para o cônsul, no desenvolvimento da natureza racional, o homem produziu uma forma político-jurídica ótima, assim reconhecível pelo cidadão prudente que, herdando-a, precisa remodelá-la a fim de que permaneça a melhor. O presente trabalho, imergindo no quadro cultural e intelectual da Antiguidade, objetiva traçar os principais aspectos políticos, jurídicos e morais estruturantes da república de Cícero, cujos fundamentos estão situados entre eloquência, filosofia e tradição. Por esse caminho será possível averiguar como a história, por ser o início e o fim da teoria, legitima a ideia de res publica

creative commons

ISBN 978-65-89904-14-4

9 786589 904144 >

EXPERT EDITORA DIGITAL

UFMG

Direção editorial: Luciana de Castro Bastos
Diagramação e Capa: Daniel Carvalho e Igor Carvalho
Revisão: Do autor
A regra ortográfica usada foi prerrogativa do autor.

Todos os livros publicados pela Expert Editora Digital estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 BY-SA. https://br.creativecommons.org/
"A prerrogativa da licença creative commons 4.0, referencias, bem como a obra, são de responsabilidade exclusiva do autor"

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
SANTOS, IGOR MORAES
S237R
A RES PUBLICA ENTRE A IDEIA E A HISTÓRIA: Filosofia, eloquência e tradição no pensamento político-jurídico de Marco Túlio Cícero
Igor Moraes Santos - Editora Expert - 2021.
ISBN: 978-65-89904-14-4

1. Direito – Filosofia 2. Cícero 3. Direito e política
4. Eloquência 5. Roma – História I.Título

CDU(1976) 340.12

Esta contratação esta sendo custeada por recursos do PROEX 1218/2019 Proc. 23038.018994/2019-15 / Programa de Excelência Acadêmica/ Custeio

Pedidos dessa obra:

experteditora.com.br
contato@editoraexpert.com.br

Dr. Eduardo Goulart Pimenta
Professor Adjunto da Faculdade de Direito da UFMG e PUC/MG

Dr. Rodrigo Almeida Magalhães
Professor Associado da Faculdade de Direito da UFMG e PUC/MG

Dr. João Bosco Leopoldino da Fonseca
Professor Titular da Faculdade de Direito da UFMG

Dr. Marcelo Andrade Féres
Professor Associado da Faculdade de Direito da UFMG

IGOR MORAES SANTOS

A *RES* PUBLICA ENTRE A IDEIA E A HISTÓRIA

Filosofia, eloquência e tradição no pensamento político-jurídico de Marco Túlio Cícero

Para Maria Aparecida Silva Moraes,
Por todos os seus abraços, com saudade.
Do seu broto.

est profecto animi medicina, philosophia
(Cícero. *Tusculanae disputationes* III, 6)

arbores seret diligens agricola,
quarum aspiciet bacam ipse numquam
(Cícero. *Tusculanae disputationes* I, 31)

si hortum in bibliotheca habes, deerit nihil
(Cícero. *Ad familiares* IX, 4)

AGRADECIMENTOS

Este livro originou-se da dissertação de mestrado defendida em fevereiro de 2018, no âmbito da Linha de Pesquisa 4 – *Estado, Razão e História*, área de estudo *Filosofia do Estado e Cultura Jurídica*, do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais. Por isso, agradeço ao povo brasileiro, à Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais e ao PPGD-UFMG a oportunidade de desenvolver a pesquisa, com apoio financeiro da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoas de Nível Superior – CAPES.

Em especial, agradeço à minha orientadora, Profa. Dra. Karine Salgado, o exercício do papel de conselheira e de norte na minha jornada pelas sendas da pesquisa e da docência, com firmeza e afabilidade, aceitando arriscar-se comigo na beleza instigante dos clássicos. No ensejo, agradeço também aos professores doutores Joaquim Carlos Salgado (UFMG) e Sidney Calheiros de Lima (USP) por integrarem a banca avaliadora e formularem sugestões construtivas ao aprimoramento do trabalho.

O processo de pesquisa e redação contou com a colaboração gentil e zelosa de Maria Laura Tolentino Marques Gontijo Couto, Isabela Antônia Rodrigues de Almeida e Alexia Alvim Machado, a quem aporto a mais sincera gratidão pela disponibilidade e presteza. Também ecoam no texto a amizade filosófica e o auxílio constante vida afora dos parceiros de mestrado Renan Victor Boy Bacelar e Lucas Carmargos Bizotto Amorim, assim como as presenças marcantes em minha trajetória dos professores doutores Philippe Oliveira de Almeida, José Luiz Borges Horta e Marcella Furtado de Magalhães Gomes. Do mesmo modo, registro a importância do diálogo fecundo com os colegas Raul Salvador Blasi Veyl, Maria Gabriela Machado Prado, Rodrigo Marzano Antunes Miranda, Ana Guerra Ribeiro de Oliveira, Vitor Hugo Diniz Oliveira, Carlos Emanuel Florêncio de Melo, João Protásio Farias Domingues de Vargas e Cezar Cardoso de Souza Neto.

Agradeço aos meus pais, José Geraldo e Márcia, todo carinho e apoio desde os meus primeiros passos, constituindo esteios das minhas conquistas e dos meus sonhos, bem como à minha irmã, Isabelle, com seu companheirismo e paciência, sempre pronta a conceder amparo fraternal.

E ao saudoso Estopa, nossa alegria canina. Sou também eternamente grato aos meus avós, Maria Aparecida (*in memoriam*) e Helvécio, meus *maiores*, exemplos de vida e grandes inspirações intelectuais mesmo nos gestos mais singelos. Agradeço, ainda, aos amigos Isadora, Guilherme, Thiago Morais, Diogo, Bernardo, João Gustavo, Thiago Diniz e Jéssica todo afeto, risos e solidariedade, nos bons momentos e nos tempos difíceis: *sine amicitia vitam esse nullam*.

Por fim, agradeço à Isabela o desvelar de uma nova face do amor.

PREFÁCIO

Lidar com os clássicos é uma tarefa invulgar. Numa cultura imediatista e superficial, os clássicos se colocam num horizonte longínquo, como estátuas de deuses que testemunham nossa caminhada e nos guardam, como autoridades que nos inspiram, mesmo quando a ignorância sobre eles se faz regra geral. São clássicos e isso deveria bastar a eles e a nós. Por que tornar a eles? Por que tentar desvendar um universo que se separa de nós por um interstício milenar? Sobre nossa realidade eles teriam muito pouco a dizer. Viveram em outro tempo e o tempo é um juiz implacável que põe cada qual em seu devido lugar, estabelecendo limites rígidos que não podem ser ultrapassados. Assim, lá ficam como clássicos que merecem nossa veneração enquanto sábios de um tempo que não nos pertence. Por outro lado, cá ficamos com nosso tempo que requer agilidade, utilidade, o que aparentemente eles não têm a oferecer.

Os clássicos parecem encontrar acolhida apenas naqueles que buscam erudição, sobretudo naqueles que têm gosto pelo saber simplesmente, sem qualquer pretensão outra. Triste da cultura que pensa assim. Triste de nós que caminhamos abraçados a esta convicção.

É neste horizonte de pragmatismo e imediatismo que eventualmente brilham esforços que parecem se volver à direção oposta. Como flores no deserto, apanágios de esperança de um tempo mais pujante e frutífero para nossa cultura, surgem aqui e ali esforços de diálogo com os clássicos. Tímidos, porém firmes sinais do quanto os clássicos têm a oferecer ao enfrentamento de nossos problemas contemporâneos, pois não são estranhos a nós, não pertencem a uma realidade extramundana. Os clássicos são parte de nossa cultura, são parte de nós e não há interstício temporal que possa negar este fato. Entretanto, isso, paradoxalmente, representa menos facilidade que desafios.

Adentrar o universo da Antiguidade, ou de qualquer outro tempo histórico que não o nosso, é um desafio que exige esforços incomensuráveis, sob pena de não se compreendê-lo adequadamente. Mais do que simplesmente ler os clássicos, é preciso caminhar pelo contexto que os produziu, pela cultura que os formou, pela história que viveram, enfim, é necessário

transportar-se a este universo. Do contrário, alcançamos apenas leituras imediatistas e superficiais a engrossar o coro da convicção do distanciamento e da impertinência de reflexões passadas para a construção do futuro. Enfim, tratar dos clássicos é uma aventura desafiadora.

Neste volume, Igor Moraes Santos aceita o desafio ao eleger Cícero como objeto de sua análise, abraçando todas as exigências que uma empreitada desta monta pode comportar. Cícero está em um momento privilegiado da Antiguidade, beneficiando-se de toda a riqueza e potência que a filosofia grega alcançou e do contexto romano, cujas práticas políticas e jurídicas só fazem enriquecer sua experiência histórica. É, ainda, favorecido pela inteligência perspicaz que lhe permitiu perceber a distância entre os modelos teóricos gregos e sua própria realidade.

De posse destas convicções, o autor do presente livro empreende uma análise da obra do Arpinata, mais especificamente do seu pensamento político, levando em consideração elementos essenciais que uma abordagem apropriada do tema requer. Assim, não descura dos elementos jurídicos e políticos, centrais para a sua investigação, mas igualmente avalia o papel da eloquência e sua função eminentemente ética na obra de Cícero. Entretanto, é preciso dizer que uma articulação desta natureza só é bem sucedida quando se adentra a cultura romana e se compreende as dimensões e significados destes elementos nela. Este é justamente o convite que a presente obra nos faz.

Assim, a partir do desejo inalcançável, mas necessário, de tudo esgotar, de tudo vasculhar, a pesquisa que resultou neste livro alarga seus horizontes com o único intuito de bem cuidar de seu objeto. Nessa exploração que levanta o olhar para além daquilo que o microscópio pode oferecer, o autor encontra o entorno e, com ele, um elemento igualmente necessário, embora eventualmente descurado, que descortinará novas possibilidades de leitura do tema: a história.

Ora, entender o significado entesourado na palavra história na Antiguidade é tarefa por demais ousada, embora seja justamente neste esforço e cuidado que resida uma chave de interpretação inovadora para o problema aqui proposto.

Assim, floresce a leitura de Cícero que articula os elementos próprios de seu pensamento. A história, que no direito tem papel fundamental para o valor normativo dos costumes, sem fechar as portas para a criatividade, também encontrará lugar na política, para a qual sua principal razão de ser é a própria ação, sem desconsiderar, ainda, o orador, que vê nela um instrumento de aprimoramento moral.

Deste modo, Igor Moraes Santos enfrenta a questão da república em Cícero, objeto de vastos estudos, como as próprias referências deste volume mostram, num esforço de ir além da simples discussão entre a identificação da república do Arpinata com a que lhe era presente ou a passada. A compreensão da forma peculiar com que a história ingressa no pensamento de Cícero oferece novas perspectivas de leitura do tema. Assim, o orador, filósofo e político encontrarão o historiador e é justamente desta articulação que nasce a grande contribuição que o presente livro pretende oferecer.

Se o tempo presente e sua efemeridade não reservam grande lugar aos clássicos, é preciso lembrar que eles – e em particular Cícero – assumiram papel fundamental nos debates de Filosofia do Direito e Política que os sucederam. Cícero reverbera na Idade Média, no Renascimento com a urgência de se pensar a república e na Modernidade. É, portanto, tema incontornável às reflexões sobre política e direito e ousaríamos dizer, absolutamente relevante para a atualidade.

Com o zelo de um pesquisador arguto e com a erudição que o tema requer, o autor apresenta uma eloquente e instigante abordagem do pensamento político de Cícero. Com esta obra, Igor Moraes Santos faz jus à contribuição do Arpinata, faz justiça aos clássicos, ao convidar o leitor a uma discussão profunda e inovadora de um autor antigo tão necessário ao tempo presente.

Belo Horizonte, outono de 2021.

Profa. Dra. Karine Salgado
Professora Associada da Faculdade de Direito
da Universidade Federal de Minas Gerais

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 16

Parte I

A ideia de *res publica*:
Política e Direito em Cícero

CAPÍTULO 1

AS FORMAS DE GOVERNO: DA HISTÓRIA À TIPOLOGIA POLÍTICA.. 42
1.1. Pilares da tradição política grega 43

CAPÍTULO 2

LINEAMENTOS POLÍTICO-JURÍDICOS DA *RES PUBLICA* ROMANA COMO A MELHOR CONSTITUIÇÃO..... 87
2.1. Da natureza humana à moral 88
2.2. O desenho da *res publica*..... 99
2.2.1. Formação e transformação das instituições político-jurídicas republicanas: *auctoritas, potestas, imperium* 100
2.2.2. O equilíbrio constitucional: *aequabilitas* 115
2.2.3. Contornos do projeto político-jurídico: *optimates, princeps, libertas* 124

CAPÍTULO 3

A IDEIA CICERONIANA DE *RES PUBLICA* 154

Parte II

NATUREZA, ELOQUÊNCIA E FILOSOFIA: As trilhas da história como fundamento da ideia de *res publica*

CAPÍTULO 4

AS LEIS DA *RES PUBLICA:* NATUREZA E HISTÓRIA..... 171
4.1. *Lex est recta ratio* 172
4.2. Da lei natural à lei humana 181
4.3. As leis de Cícero 188
4.4. Tradição e inovação para a estabilidade constitucional 197

CAPÍTULO 5

FILOSOFIA E PRÁTICA POLÍTICO-JURÍDICA SOB O MANTO DA ELOQUÊNCIA..... 209
5.1. A eloquência: caminhos para uma arte entre a prática e a teoria . 213
5.2. A formação do homem político pela eloquência 224

CAPÍTULO 6

O ORADOR E A HISTÓRIA..... 240
6.1. A tradição e a história: *mos maiorum* 242
6.2. Da história antiquária à história eloquente: *magistra vitae* 253
6.3. Fundamentos histórico-axiológicos do discurso: *exempla* 264
6.4. Ficção, verdade e verossimilhança na história..... 271

CAPÍTULO 7

TRADIÇÃO E FILOSOFIA: dos gregos aos romanos 285
7.1. *Cum dignitate otium* 288
7.2. *Philosophia togata* 293
7.2.1. Tradução: o nascimento da filosofia romana 297
7.2.2. Cícero acadêmico: o diálogo e as autoridades filosóficas 304
7.3 *Humanitas* 312
7.3.1. *Societas generis humanis* 318

CAPÍTULO 8

A FILOSOFIA E A HISTÓRIA NA IDEIA DE *RES PUBLICA* 323
8.1. A constituição ancestral 324
8.2. O ideal como utopia? 327
8.3. A ideia em Platão e em Cícero 331
8.4. A melhor *res publica* no passado, no presente ou no futuro? ... 338
8.5. A *res publica* entre ideia e história 342
8.6. A história como fundamento e a legitimação da configuração político-jurídica 354
CONCLUSÃO 366
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 380

INTRODUÇÃO

Le passé n'eclairant plus l'avenir,
l'esprit marche dans les ténèbres.[1]

Os clássicos recontos da história da filosofia são uníssonos em apontar, entre as raízes primeiras do pensamento político-jurídico, pilares teóricos e culturais originários do mundo greco-romano. Sem prejuízo das reavaliações contemporâneas sobre as eventuais insuficiências da continuidade difundida pelas historiografias tradicionais, é iniludível que, seja via herança, seja por reapropriação, a Antiguidade foi integrada ao ideário moderno e ainda ecoa na Filosofia do Direito e do Estado. Para compreender os seus contornos, sempre somos convocados a passar pela Grécia e ver a descoberta do *logos* e as ricas experiências políticas direcionarem o Ocidente ao homem e ao universal. Nessa jornada, somos também atraídos a Roma, onde os êxitos helênicos não apenas sobreviveram, como ganharam novo esplendor com o aporte de um marco indelével, o direito. Essa foi uma inovação invulgar.

O *genius* latino concebeu mecanismos sofisticados de limitação e organização do poder, fortalecendo-os com a juridificação de relações políticas e sociais, isto é, canalizando os valores mais caros da comunidade na forma de direitos: a justiça foi, de forma inédita, verdadeiramente vivida e teorizada[2]. Quando recobrada e reelaborada a partir do Medievo, a consciência jurídica romana tornou-se decisiva para a edificação do direito moderno, ora calcado na afirmação de direitos fundamentais "tribuídos" a um sujeito de direito universal[3], selando Roma como a mãe da tradição jurídica ocidental:

1 TOCQUEVILLE, Alexis de. *A democracia na América*. Trad. Neil Ribeiro da Silva. São Paulo: Folha de S. Paulo, 2010, p. 479 (adaptado): "O passado já não esclarece o futuro, o espírito marcha nas trevas."

2 SALGADO, Joaquim Carlos. A experiência da consciência jurídica em Roma. *Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais*, Belo Horizonte, ano XIX, n. 1, 2001, p. 34.

3 SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo*: fundamentação e aplicação do direito como *maximum* ético. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p. 37: "Consciência jurídica é consciência da juridicidade, entendida como exigência de normatividade, segundo as categorias jurídicas fundamentais, ou seja, exigência de normatividade pela qual se universaliza formalmente uma conduta, ou se *tribui* universalmente um valor (universalidade material), segundo uma estrutura bilateral decorrente da exigibilidade do bem *tribuído* ou da conduta normatizada, com força aparelhada irresistível, mediante uma ação caracterizadora de direito universal."

> A grande quantidade de material que nos foi transmitida e que abrangemos no termo "direito romano" forma parte integrante do mundo ocidental. Ele formou nações e sistemas jurídicos e permitiu que eles tomassem consciência de sua própria identidade. Forneceu a base do caráter racional dos sistemas e do legalismo das nações ocidentais. Além disso, mesmo o próprio princípio da resolução de conflitos sociais e econômicos não apenas por força, autoridade ou compromisso, mas também pela aplicação de regras conceituais gerais - que é *a* característica do pensamento jurídico ocidental - tornou-se possível com base, e talvez apenas sobre a base, do direito romano, ou o que se pensava ser o direito romano. Na realidade, para usar as boas palavras faladas em homenagem ao famoso historiador europeu do direito, Paul Koschaker, o direito romano é a *vinculum iuris quo totiens occidens continetur* [um vínculo de direito pelo qual tantas vezes o Ocidente é mantido em conjunto].[4]

Foi por figurar incessantemente nesse arcabouço ideológico e axiológico que Roma despontou como matriz clássica do Estado ético de direito[5]. Embora inexistisse propriamente Estado na Antiguidade – porquanto "realidade constituída historicamente em virtude da própria natureza social do homem"[6], no contexto dos albores da Modernidade[7] –, algumas formas precedentes de ordenação social, por sua exemplaridade e simbolismo, foram eleitas como fontes efetivas ou retrospectivas para a sua fundação

4 WIEACKER, Franz. The importance of Roman Law for Western Civilization and Western Legal Thought. *Boston College International and Comparative Law Review*, Boston, v. 4, n. 2, p. 257-281, 1981, p. 257-258 (tradução nossa). No mesmo sentido, SALDANHA, Nelson. O Direito Romano e noção ocidental de "Direito". *Revista de Informação Legislativa*, Brasília, a. 20, n. 80, p. 119-124, out./dez. 1983, p. 122.

5 HORTA, José Luiz Borges. *História do Estado de Direito*. São Paulo: Alameda, 2011, p. 236; SALGADO, Joaquim Carlos. O Estado Ético e o Estado Poiético. *Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais*, Belo Horizonte, v. 27, n. 2, p. 37-68, abr/jun 1998.

6 REALE, Miguel. *Teoria do Direito e do Estado*. 5. ed. São Paulo: Saraiva, 2000, p. 9.

7 HORTA. *História do Estado de Direito, op. cit.*, p. 26-27.

material e para o seu alicerçamento conceitual, dentre as quais a *polis* grega e a *civitas* romana.

Uma bem consolidada cultura helênica repercutiu profundamente em uma então incipiente cultura latina, que, por sua vez, promoveu – em larga medida, intencionalmente – a incorporação de saberes, práticas e crenças, a ponto de não poderem ser compreendidas de modo apartado. Porém, como acima pontuamos, o ineditismo dos romanos sobressai por terem associado, à sua experiência política, uma consciência jurídica recém-concebida[8]. Portanto, simultaneamente a uma estrutura política monumental e em constante modificação, que escorou "o maior império de todos os tempos", Roma foi também "o lugar do nascimento das categorias fundamentais do direito e da explicitação da justiça como ideia do direito"[9].

No seio desse turbilhão cultural, entre política e direito, encontramos uma mente arguta que identificou os movimentos de transformação das estruturas de poder, da intelectualidade e da tradição em um período-chave na história romana: *Marco Túlio Cícero*[10].

8 NAY, Olivier. *História das ideias políticas*. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 56.

9 SALGADO. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo*, *op. cit.*, p. 41.

10 Nascido em 106 a.C., em Arpino, Cícero foi enviado ainda jovem para Roma, junto com seu irmão Quinto, para ser educado. Proveniente da ordem dos *equites*, sem lastros de nobreza, mas economicamente confortável, dedicou-se aos primeiros contatos com os saberes filosóficos. O interesse despertado pelos problemas universais propostos pela tradição teórica grega permaneceu ao longo de toda a vida, alimentada por viagens e estudos frequentes. Além dos ensinamentos filosóficos, aprendeu oratória, direito e política com Quinto Múcio Scaevola, jurisconsulto, cônsul e *pontifex maximus*. Ingressou na carreira pública em 75 a.C. como questor, o primeiro grau do *cursus honorum*, seguindo como edil em 69 a.C., pretor em 66 a.C. e, finalmente, cônsul em 63 a.C. Na mais elevada magistratura, enfrentou a conjuração de Catilina, debelada com a acusação do facínora e de seus associados perante o Senado. Cf. SALGADO, Joaquim Carlos. O humanismo de Cícero: a unidade da filosofia e da vida política e jurídica. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, Série "Estudos Sociais e Políticos", Edição Comemorativa dos 120 anos da Faculdade de Direito da UFMG (1892-2012), n. 40, p. 157-176, 2012, nota 4, p. 157; SIHLER, Ernest G. *Cicero of Arpinum*: a political and literary biography being a contribution to the history of ancient civilization and a guide to the study of Cicero's writings. New Haven: Yale University Press; London: Humphrey Milford; Oxford: Oxford University Press, 1914, p. 23-24; CIACERI, Emanuele. *Cicerone e i suoi tempi*. Milano; Roma; Napoli: Società Editrice Dante Alighieri, 1926, v. I, p. 10. Entre outras biografias recomendáveis, consultamos e mencionamos BOISSIER, Gaston. *Cicéron et ses amis*: étude sur la societé romaine du temps de César. 13. ed. Paris: Hachette, 1905; COLLINS, W. Lucas. *Cicero*. Philadelphia: J. B. Lippincott & Co., 1873; TAYLOR, Hannis. *Cicero. A sketch of his life and works*. Chicago: A. C. McClurg & Co., 1916; MAFFII, Maffio. *Cícero e seu drama político*. Trad. Maria José de Carvalho. São Paulo: Instituto Progresso Editorial, 1948; SHACKLETON BAILEY, D. R. *Cicero*. London: Duckworth, 1971; GRIMAL,

Inobstante as acaloradas disputas em torno de suas filiações filosóficas, é imperativo reconhecer vigor original no orador de Arpino, resultante da sua perspicácia em perceber a distância que separava os moldes teóricos helênicos da tradição político-jurídica romana. De fato, apesar dos vultuosos êxitos da Hélade com a filosofia, no olhar dos homens do Lácio, ela permanecia dissociada de aplicabilidade para o agir forense e bélico. Sem negligenciar essas deficiências, Cícero admitia a importância desses mesmos recursos intelectuais para o enfrentamento dos problemas do presente, uma vez que se tornava evidente a incapacidade do *mos maiorum* de fornecer todas as respostas para circunstâncias então inéditas. Diante disso, por diversas vias, buscou "desenvolver elementos teóricos adequados à vida romana"[11].

Cícero era cônscio da importância do conhecimento para bem governar, principalmente por ter cotejado estudos com a ação pública. Seja em defesa do cidadão, seja em proteção à República[12], a eloquência assume, em sua vida e em sua obra, função eminentemente ética. A retórica, inaugurada pelos gregos, finalmente rechaça as suspeitas sobre ela incidentes e passa a ser usada como instrumento válido para o saber, pois conduz ao consenso, ao abrir o caminho das consciências para ver e aceitar a verdade, ponto de partida do procedimento argumentativo[13]. Assim foi a carreira de Cícero no fórum, desde a defesa de Sexto Róscio Amerino[14], e como homem político e ator intelectual na defesa dos interesses comunitários.

Pierre. *Cicerón*. Trad. Hugo F. Bauzá. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1990; FUHRMANN, Manfred. *Cicero and the Roman Republic*. Trad. W. E. Yuill. Oxford: Blackwell, 1992; BUTLER, Shane. *The hand of Cicero*. London; New York: Routledge, 2002; EVERITT, Anthony. *Cicerón*. Trad. Andrea Morales. Barcelona: Edhasa, 2007. Sobre o episódio de Catilina, ver, especificamente, SALGADO. O humanismo de Cícero, *op. cit.*, p. 162-164; *A ideia de justiça no mundo contemporâneo, op. cit.*, p. 170-172; BOISSIER, Gaston. *La conjuration de Catilina*. Paris: Hachette, 1905, *passim*; CÍCERO. *As Catilinárias*. Trad. Maximiano Augusto Gonçalves. 6. ed. bilíngue. Rio de Janeiro: Livraria H. Antunes, s/d; PLUTARCO. *Cícero*, 11-22. Cf. *Vidas paralelas*: Demóstenes e Cícero. Trad. Marta Várzeas. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2010, p. 118-132.

11 SALGADO. O humanismo de Cícero, *op. cit.*, p. 159; 161.

12 Como no caso contra o governador Gaio Verres, durante a questura em 75 a.C., na Sicília, cujos discursos de acusação estão compilados em *In Verrem*. Ver também PLUTARCO. *Cícero*, 7-8.

13 SALGADO. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo, op. cit.*, p. 165-166; 170.

14 CÍCERO. *Rosc. Am.* I, 1. Cf. *Discursos V*. Trad. Jesús Aspa Cereza. Madrid: Gredos, 1995, p. 21: "Tengo para mí, jueces, que, extrañados, los estaréis preguntando a qué viene que, mientras, permanecen en sus asientos tanto oradores consagrados y tantos hombres ilustres, me haya levantado, entre todos, yo, que posiblemente, ni por mi edad ni por mis cualidades ni por mi prestigio, debo compararme con esos que siguen

Do mundo romano, Cícero manteve-se vivo entre os medievais, ressoando na *De civitate Dei*[15] de Santo Agostinho, e entre os modernos[16], tornando-se fonte de inspiração para nomes como Maquiavel[17] e, mais tarde, Montesquieu[18]. Sob certa perspectiva, a tradição erguida em torno da obra política ciceroniana dificultou a sua compreensão, mormente pela incompreensão do raciocínio calcado na influência cética acadêmica; pela aversão iluminista aos resquícios de poder da Igreja, considerando o papel dos seus escritos sobreviventes como uma das principais fontes para a formação educacional clássica; e pelas releituras dos escritos platônicos a partir do século XIX[19]. Ainda assim, o Arpinata foi exaltado como influxo substancial da Antiguidade para a constituição do pensamento medieval e, redescoberto pelo humanismo renascentista, concorreu para a edificação de uma nova visão sobre a história[20], notadamente como "modelo de cidadania"[21] e de republicanismo[22].

Por um lado, a estilística latina exuberante e a eloquência modelar fizeram dele "figura de autoridade cultural incomparável", cujo estudo é

sentados. Todos estos que veis aquí presentes en este proceso consideran conveniente rechazar una injusticia que se ha forjado sobre un delito sin precedentes; pero, por culpa de la malicia de los tiempos, no se deciden a llevar ellos personalmente la defesa. Así ocurre que están presentes porque cumplen una obligación, pero callan por evitar cualquier riesgo."

15 SALGADO, Karine. *A filosofia da dignidade humana*: a contribuição do alto medievo. Belo Horizonte: Mandamentos, 2009, nota 67 da p. 151; SANTO AGOSTINHO. *De civitate Dei* XIX, 21.

16 VILLEY, Michel. *A formação do pensamento jurídico moderno*. Trad. Claudia Berliner. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 436 *et seq*, em especial p. 454-496. Para uma síntese do resgate de Cícero nos séculos XV-XVI, COSTA, Emilio. *Cicerone Giureconsulto*. 2. ed. Bolonha: Nicola Zanichelli Editore, 1927, v. 1, p. 4-7.

17 BIGNOTTO, Newton. Maquiavel historiador. *Revista USP*, São Paulo, n. 29, p. 182-188, mar./maio 1996, p. 184; *Maquiavel republicano*. São Paulo: Loyola, 1991, *passim.*

18 Vide o pouco conhecido *Discurso sobre Cícero*. (Trad. Igor Moraes Santos. *Aufklärung*, João Pessoa, v. 5, n. 3, p. 207-212, set./dez. 2018) e as célebres *Considerações sobre as causas da grandeza dos romanos e da sua decadência*. Trad. Pedro Vieira Mota. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 2005.

19 FOX, Matthew. *Cicero's Philosophy of History*. Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 69-75. Ver também ALTMAN, William H. F. (ed.). *Brill's Companion to the Reception of Cicero*. Leiden: Brill, 2015.

20 CROCE, Benedetto. *História como história da liberdade*. Trad. Julio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Topbooks, 2006, p. 423 *et seq*.

21 FOX. *Cicero's Philosophy of History*, *op. cit.*, p. 70-71.

22 BIGNOTTO, Newton (org). *Matrizes do republicanismo*. Belo Horizonte: UFMG, 2013; Id. *Origens do republicanismo moderno*. Belo Horizonte: UFMG, 2001, *passim*.

imprescindível por representar "o principal mediador do mundo romano" para a contemporaneidade. Por outro, o compromisso com a *res publica*, em ação e em ideia, elevou-o ao rol dos fundadores do pensamento político-jurídico ocidental[23]. Certamente esses são motivos mais do que suficiente para mantê-lo em discussão perene. Porém, todos eles se tornam ainda mais relevantes ao descobrirmos que o núcleo de seu legado é também o cerne de suas preocupações: a *res publica*, a melhor constituição, ordem político-jurídica fundada na liberdade e seu garante, por meio da disposição balanceada de *populus*, *Senatus* e *magistratus*. Nela, o direito é unidade ética entre razão e vontade do poder[24], e a participação política, um dever moral: cabe ao cidadão devotar-se à república, pois aquilo "que é desprovido de utilidade para a república" não é útil para o cidadão (*potest autem, quod inutile rei publicae sit, id cuiquam civi utile esse?*)[25].

A forte presença da tradição na mundivisão romana colabora para Cícero discernir como a mais perfeita das constituições não é resultado de meras conjecturas, mas *construção histórica*. Assim foi Roma, cujo povo desenvolvera, ao longo do tempo, uma dinâmica político-jurídica sofisticada e equilibrada. Em vista disso, a *legitimidade* dessa específica conformação organizacional do poder, conquanto resguardada a intervenção da razão, operante por meio da designação das leis a orientá-la e da própria lucidez de que a *res publica* é o melhor tipo de governo em virtude da singularidade de sua composição, a fazer dela *civitas* garantidora da liberdade, parece residir nas suas *origens históricas*.

Antes de tudo, precisamos ponderar como a história era compreendida na Antiguidade. O mundo humano era eivado de contingência, efemeridade, do que exsurgia o desejo de sair dessa condição e atingir a eternidade, de subtrair-se à caducidade do tempo[26] que tudo faz e consome[27], "pai de todas

23 Sobre a importância da filosofia antiga para a contemporaneidade, ver FRITZ, Kurt von. *The relevance of ancient social and political philosophy of our times*: a short introduction to the problem. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1974, *passim*.

24 SALGADO. O humanismo de Cícero, *op. cit.*, p. 169.

25 CÍCERO. *Off.* III, 101. Cf. *Dos deveres*. Trad. Carlos Humberto. Gomes Lisboa: Edições 70, 2000, p. 153.

26 DOMINGUES, Ivan. *O fio e a trama*: reflexões sobre o tempo e a história. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Iluminuras, 1996, p. 18-19; 49. O tempo que não é apenas fenômeno natural, mas aspecto do ordenamento moral do universo. Cf. LLOYD, G. E. R. Le temps dans la pensée grecque. Originalmente publicado em RICOEUR, Paul et al. *Les cultures et le temps*. Paris: UNESCO/Payot, 1975, p. 5; HESÍODO. *Teogonia* 901 *et seq; Os trabalhos e os dias* 109-201.

27 ÉSQUILO. *Coéforas* 965; SÓFOCLES. *Ajax* 715.

as coisas"[28]. Acreditavam os antigos ser isso possível por meio da imitação do passado, reatualizado[29], pois, na ciclicidade permanente do universo[30], os eventos naturais voltam a ocorrer, mas o humano permanece apenas pela repetição[31]. Nesse ínterim, o homem começa a perceber a história como experiências acumuladas pelas gerações[32], "o passado do homem enquanto homem, do homem que já se tornou homem"[33]. De natural, o tempo passa a histórico, presença-ausência[34] na qual o homem encontra papel próprio, autêntico[35], percebe a sua marca identificadora[36]: tem história justamente porque tem natureza, elementos constantes, recorrentes e típicos[37]. Como o humano em sentido mais pleno, a história vai se tornando realização da

28 PÍNDARO. *Olímpicas* II, 17. Cf. *Odas y fragmentos*. Trad. Alfonso Ortega. Madrid: Gredos, 1984, p. 81.

29 REIS, José Carlos. *Teoria e história*: tempo histórico, história do pensamento histórico ocidental e pensamento brasileiro. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2012 (versão digital), p. 34-35.

30 Sobre a concepção cíclica do tempo, ver PLATÃO. *Timeu* 30c-40a; *Mênon* 81a-d; *Fédon* 70a-72e; 76e; *Fedro* 246e *et seq*; *O político* 269c-275a; ARISTÓTELES. *Física* IV, 10, 218a 31 *et seq*; VIII, 9, 265a-b; *Do céu* I, 2, 268b; I, 9, 279a 12; II, 1, 283b 26-29; *Metafísica* XII, 7, 1072a 20-25. Cf. as reflexões de LAMPUGNANI, Annabella. *Il ciclo nel pensiero greco fino ad Aristotele*: evoluzione storica di un'idea e sue implicazioni teoretiche. Firenze: La Nuova Italia, 1968, *passim*; POMIAN, Krzystof. *L'ordre du temps*. Paris: Gallimard, 1984, p. 233-235; REIS, José Carlos. *História e teoria*: historicismo, modernidade, temporalidade e verdade. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006, p. 16.

31 A repetição é fonte de segurança e condição de sobrevivência do grupo social, cf. ATTALI, Jacques. *Historias del tiempo*. Trad. José Barrales Valladares. México: Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 20.

32 KOSELLECK, Reinhart. *Estratos do tempo*: estudos sobre história. Trad. Markus Hediger. Rio de Janeiro: Contraponto; PUC-Rio, 2014, p. 24.

33 MARROU, Henri-Irénée. *De la connaissance historique*. 6. ed. Paris: Seuil, 1975, p. 32 (tradução nossa).

34 SANTO AGOSTINHO. *Confessiones* XI.

35 CHÂTELET, François. *El nacimiento de la historia*: la formación del pensamiento historiador en Grecia. Trad. César Suárez Bacelar. 2. ed. Mexico: Siglo XXI, 1979: "El hombre arcaico se liberaba del tiempo por el exorcismo, pero sólo era capaz de representar un papel ya vivido; el hombre épico gozaba de la libertad de una esencia y desplegaba sus defectos y sus virtudes; el hombre de la historia, al llegar a la temporalidad, escapa a las determinaciones de la esencia para sufrir las de la existencia."

36 ORTEGA Y GASSET, José. *História como sistema. Mirabeau ou o político*. Trad. Juan A. Gili Sobrinho e Elizabeth Hanna Côrtes Costa. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982, p. 49.

37 CASSIRER, Ernst. *Antropología filosófica*: introducción a una filosofía de la cultura. 5. ed. Trad. Eugenio Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1968 (versão digital), p. 148.

cultura[38], por meio de ação e teoria, reflexão condensada em preceitos para *orientar o agir*.

Com efeito, o principal valor da história na Antiguidade destina-se à ação política. A grande preocupação dos homens daquele tempo era assegurar a unidade e a estabilidade da vida social, isto é, evitar a fragmentação da comunidade, constantemente ameaçada por fatores externos, como a guerra, e internos, como os interesses díspares. Em resposta ao desejo premente pela eternidade, esforçaram-se para suplantar as transformações incessantes das formas de governo e das relações sociais, focando nos traços de permanência e atrevendo-se a tentar imobilizar a cidade em um "instante eterno"[39]. Nesse processo, as bases fundacionais das estruturas político-jurídicas, construídas e reconstruídas por um povo, ininterruptamente, ao longo de sua existência, buscam amparo no seu próprio ideário cultural, do qual a cadeia intergeracional de memórias é parte essencial[40].

A reverência ao passado era uma constante na sociedade romana, compondo a forma e o conteúdo do comportamento e do discurso tanto dos cidadãos comuns quanto dos sacerdotes, magistrados e senadores, que, dotados de *auctoritas*, por deterem a palavra pública, exprimiam a tradição e exigiam o seu respeito. No entanto, um exame cuidadoso deixa entrever que a substância moral e axiológica do *mos maiorum* era imprecisa e oscilante, até mesmo a noção de ancestralidade. Os principais marcos culturais eram atribuídos às origens remotas da cidade; a memória residia em um universo atemporal onde tudo parecia já instituído. No direito isso era ainda mais evidente: o lastro consensual no tempo (*vetustas*) conferia valor normativo ao costume, integrava-o à ordem jurídica citadina, mas sem fixar-lhe conteúdo preciso. Os censores eram, então, chamados para assegurar o respeito ao *vetus*, punindo quem desrespeitasse as tradições. Esse quadro entra em crise nos séculos II e I a.C., com o choque cultural e as novas demandas políticas que o crescimento populacional e econômico, os conflitos sócio-ideológicos e a expansão militar passaram a requerer. Surgem debates e dissensões sobre

38 SALDANHA, Nelson. *Historicismo e culturalismo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Recife: FUNDARPE, 1986, p. 23.

39 REIS. *Teoria e história*, *op. cit.*, p. 42.

40 RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa*. Trad. Roberto Leal Ferreira. Campinas: Papirus, 1997, t. III, p. 193-194; *La mémoire, l'histoire, l'oubli.* Paris: Seuil, 2000, p. 108.

a autenticidade, o nascedouro e a definição de certas práticas, o lugar de cada ordem no jogo político, vide os limites do poder dos cônsules e dos tribunos, a demarcação entre povo e Senado. No ocaso do consenso acerca das instituições, a fundamentação no passado, com seu manto de legitimidade, torna-se recurso central. Redesenham-se, assim, as funções dos oradores e dos historiadores[41].

Orator tem sentidos múltiplos e indissociáveis: o homem que sabe falar em público graças aos seus dons naturais e por estudo da retórica; o escritor, pois a eloquência também tem expressão escrita; o estadista, pois a palavra é, por excelência, o meio para governar. A história é, para o orador, em qualquer de suas faces, um instrumento de aperfeiçoamento moral, uma ética vivida pelo homem chamado a governar seus concidadãos e a sacrificar-se pela comunidade. Mais do que exigência pedagógica, é sentimento de continuidade e uma ordem necessária[42]. Para cumprir plenamente sua missão, deve seguir a marcha dos sucessos. Portanto, nem tudo se mostra útil: é necessário escolher, selecionar a tradição[43]. Em suma, um bom orador contribui para a preservação do passado, mesmo que não seja a sua intenção original. Ainda mais, o exercício da sua atividade consiste, em grande medida, em eleições que podem criar novos exemplos e, assim, inventar e reinventar a tradição[44]: "Os nossos feitos, ó romanos, sejam recordados pela vossa memória, cresçam em conversas, envelheçam e fortifiquem-se com os monumentos das letras [...]"[45].

41 MOATTI, Claudia. *La raison de Rome*: naissance de l'esprit critique à la fin de la République. Paris: Seuil, 1997, p. 31-33.

42 ANDRÉ, Jean-Marie; HUS, Alain. *La historia en Roma*. Trad. Néstor Míguez. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 1975, p. 23-28. Como destacam os autores e investigaremos na Parte II, a história somente se converteu em gênero literário em Roma após a morte de Cícero. Até então, era apenas a história poética, como as epopeias de Névio e de Ênio, ou a analística e o comentário. Salústio escreverá a *Bellum Catilinae* e será depois seguido por Cornélio Nepote, Pompeu Trogo e Tito Lívio. Cícero desenvolve uma concepção de história segundo a tradição romana, mas original, pois adicionada de elementos gregos, reivindicando para o *orator* a missão de escrever a história.

43 Como lembra Braudel, "todo trabalho histórico decompõe o tempo decorrido, escolhe entre suas realidades cronológicas, segundo preferências e opções exclusivas mais ou menos conscientes". Cf. BRAUDEL, Fernand. História e ciências sociais. A longa duração. In: *Escritos sobre história*. Trad. J. Guinsburg e Tereza Cristina Silveira. São Paulo: Perspectiva, 1978, p. 44.

44 BLOM, Henriette van der. *Cicero's role models*: the political strategy of a newcomer. Oxford: Oxford University Press, 2010, p. 87.

45 CÍCERO. *Cat.* III, 26. Cf. *As Catilinárias*. Trad. Maximiano Augusto Gonçalves. 6. ed.

De fato, o antigo e o novo digladiam-se no contexto do fim da República romana. Cícero devota-se ao passado, com os olhos no futuro, a partir do presente. Ele vive a alma republicana, não obstante, presencia a decadência política. Em decorrência disso, pretende mostrar que a tradição pode conviver com a inovação. É a única alternativa para evitar o colapso para o qual pressentia que a *civitas* caminhava. *Significaria isso a existência de um "projeto" teórico e prático de resgate do* mos maiorum*, acompanhado da introdução de novas estruturas intelectuais e disposições normativas que permitissem o romano fazer política e direito, e também empenhado em formar o melhor homem político?*

Um espírito inserido em um horizonte coletivo arraigado na tradição e na valorização do passado, talvez seja o mais apto a perceber tais relações. Quando entra em contato com o pensamento dos gregos, cujas expressões culturais já flertavam com uma certa historicidade[46] – vez que gestara a historiografia[47], embora tivesse na universalidade metafísica o outro polo de um paradoxo ainda não resolvido –, tem a possibilidade de abrir novas trilhas. Uma delas é a *introdução da história na filosofia, mais especificamente, na teoria da constituição mista*. Das primeiras formulações genuinamente

Rio de Janeiro: Livraria H. Antunes, s/d, p. 157.

46 Historicidade dolorosa que começa a ser partejada com os épicos homéricos, vide VIDAL-NAQUET, Pierre. Temps des dieux et temps des hommes: essai sur quelques aspects de l'expérience temporelle chez les Grecs. *Revue de l'histoire des religions*, v. 157, n. 1, p. 55-80, 1960, p. 60; HARTOG, François. *Os antigos, o passado e o presente*. Org. José Otávio Guimarães. Trad. Sonia Lacerda, Marcos Veneu e José Otávio Guimarães. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2003, p. 16 *et seq*. Uma visão oposta em AUERBACH, Erich. *Mimesis*: la representación de la realidad en la literatura occidental. Trad. I. Villanueva e E. Ímaz. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 10 *et seq.*

47 Nascimento da historiografia que faz passar da épica do discurso para a existência política, através da investigação (*historiê*) do *histor*, que vê e sabe, julga os mitos e busca a verdade, evitando o esquecimento dos fatos notáveis e forjando um "patrimônio" para as gerações. Cf. HERÓDOTO. *História* I, Proemio; TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso* I, 22; HARTOG, François (org.). *A história de Homero a Santo Agostinho*. Trad. Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001, p. 50-52; SÄID, Suzanne. Myth and historiography. In: MARINCOLA, John (ed.). *A companion to Greek and Roman historiography*. Malden; Oxford; Victoria: Blackwell, 2007, 2v., p. 81-82. Vale lembrar que história, como "a trama dos acontecimentos propriamente dita" e "o relato complexo que a narra" (*Geschichte* e *Historie*), somente será uma preocupação efetiva na Modernidade, apesar de *historia* expressar preferencialmente a obra historiográfica entre os romanos. Ver DOSSE, François. *A história*. Trad. Maria Elena Ortiz Assumpção. Bauru: EDUSC, 2003, p. 7 et *seq*; KOSELLECK, Reinhart. *historia/Historia*. Trad. Antonio Gómez Ramos. Madrid: Trotta, 2004, *passim*; LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Trad. Bernardo Leitão *et al.* Campinas: Editora da Unicamp, 1990, p. 18.

teóricas, com Heródoto, passando por Tucídides, Platão, Aristóteles e Políbio, o problema da melhor forma de governo encontrará em Cícero resposta para alguns de seus principais desafios. Com efeito, nosso autor é homem político e filósofo, alerta em relação aos problemas da cidade e bem informado sobre as proposições especulativas gregas. Sabe que, desassistida, a prática, tal como desenvolvida, não é capaz de encontrar soluções, e que o pensamento helênico, apesar de majestoso, não se conecta suficientemente com o agir. Assim, uma audaciosa empreitada aparece em seu horizonte: *conciliar teoria e prática, filosofia e vida político-jurídica, Grécia e Roma*.

É nesses termos que a compreensão dos pilares da experiência romana constitui passo fundamental para o entendimento da própria cultura jurídica e política enquanto consciência do direito e do agir na ordem social no "tempo historicamente vivido"[48]. Cremos poder agregar a esse debate a identificação do lugar da história nas confluências entre o poder organizado na forma de *res publica*, o direito emanado [d]o consenso e a garantia da liberdade. Ali *a história parece proporcionar legitimidade à configuração político-jurídica, fornecendo as condições basilares para o orador, enquanto historiador e filósofo, formular um modelo teórico, mas sem descurar da tradição*. Assim, com Cícero, a consciência histórica romana[49] assume a história em conexão com a teoria, mas uma tarefa de ligação somente possível pelo melhor homem, dotado de eloquência e filosofia, o que faz do próprio humanismo ciceroniano um momento *exemplar* no curso da história da Filosofia do Direito e do Estado.

48 Inferência a partir de REALE, Miguel. *Filosofia do Direito*. 19. ed. São Paulo: Saraiva, 1999, p. 217-218.

49 O que podemos chamar de "consciência histórica antiga" tem contornos distintos da "consciência histórica moderna", mas não por isso significa menos. Ali também há apreensão do tempo e do lugar do homem e de suas ações nesse transcurso. Quer dizer, é a consciência de alguma forma de história, ainda que não aos moldes modernos, o que demanda cautela no uso de instrumentos investigativos com que se pretende trazê-la a lume hoje. Logo, há a necessidade de matizar e corrigir as generalizações que pretendem identificar uma uniforme ausência de concepção de tempo e de existência histórica em toda a mentalidade arcaica, como faz, por exemplo, ELIADE, Mircea. *Mito do eterno retorno*. Trad. José A. Ceschin. São Paulo: Mercuryo, 1992. Sobre a consciência histórica antiga e moderna, ver LIMA VAZ, Henrique C. de. *Escritos de Filosofia VI*: ontologia e história. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2012; REIS, José Carlos. *História da "consciência histórica" ocidental contemporânea*: Hegel, Nietzsche e Ricoeur. Belo Horizonte: Autêntica, 2011; ALVES, Ronaldo Cardoso. Da consciência histórica (pré) (pós?) moderna: reflexões a partir do pensamento de Reinhart Koselleck. *Saeculum*: revista de história, João Pessoa, n. 30, p. 321-339, jan./jun. 2014.

Nosso trabalho parte, então, do questionamento sobre como a concepção de *res publica* de Marco Túlio Cícero é impactada pelas transformações sofridas pela cultura romana no século I a.C., ainda ciosa da tradição, mas tendente a inovações, e que se volta crescentemente para a história. Ao tomarmos por foco o que Cícero entende como a constituição perfeita, a *res publica*, logo percebemos uma complexa relação que frequentemente confunde intérpretes.

Em obras como *De re publica*, avulta-se a forma mista de governo como a melhor, parecendo confundir-se com Roma. Mas não com aquela em que o autor vive e escreve, e sim com a Roma republicana de alguns séculos antes, quando supostamente atingira um equilíbrio ótimo, após ter sido submetida, desde a sua fundação, a diversas adequações pelos *maiores*. Contudo, acreditamos que a *res publica* traçada por Cícero não é nem a Roma de sua época, nem a Roma do passado: ela é uma *ideia da melhor constituição*, tanto da melhor forma concebível, quanto da melhor possível ao homem. Expliquemo-nos.

Platão acredita na atemporalidade da perfeição, a ideia (*eidos*), somente alcançável pela filosofia. Para Cícero, por outro lado, como bom romano, *a ideia só faz sentido se gestada da história, pela história, para a história*. E esta, para o Apinata, é o caminho pelo qual o homem vai em busca do desenvolvimento de sua natureza racional. Por ser dotado de razão, à diferença dos demais seres, tem a missão perpétua de aprimorá-la, sempre tentando criar as condições mais propícias para tanto. Conhecendo a lei natural, a razão que a tudo rege, pode compreender o movimento de nascimento, crescimento e declínio das coisas. Ciente disso, elabora a lei humana como reflexo daquela, ou seja, expressão da razão e concordante com a natureza. Mas essa lei, porque humana, é produto do agir do homem, portanto, também histórica. Dando forma à *res publica*, situa-a entre a natureza e a história.

Em vista desse cenário, intriga-nos como *a história ingressa na política e no direito em Cícero*. Por certo, em meio à dinâmica do poder, da razão e da liberdade, ela assume uma forma peculiar, entre a historiografia e a filosofia. Essas duas dimensões precisam ser admitidas, desde logo, como indissociáveis, pois será no discurso exarado pelo orador, líder político impregnado de saber filosófico, que poderemos encontrar os propósitos, as

funções e os modos pelos quais a história se faz presente na formação da estrutura político-jurídica de Roma, isto é, da *res publica*. Ora, "é na história que se realiza, se encontra e se compreende o ser do homem"[50], de modo que "nossa arte, nossos monumentos literários estão carregados dos ecos do passado, nossos homens de ação trazem incessantemente na boca suas lições, reais ou supostas"[51]. Apreender o homem enquanto *zoon politikon* ou *homo juridicus* importa entendê-lo antes como homem histórico[52]. Nesses termos, percorrer a obra ciceroniana considerando a historicidade do político e do jurídico por ele já percebida incipientemente, permitir-nos-á entrever uma gama de novas perspectivas no pensamento do filósofo, nascedouro de um legado ímpar para a posterioridade. Em adição, fornecer-nos-á contributo substancial para recobrar uma face hoje perdida da tradição ética ocidental, mas pulsante em Cícero, a saber, *a função pedagógica da história*, "forma de consciência do passado em que este se constitui como *tradição* num sentido eminentemente ético, vem a ser, como constelação exemplar de eventos, de experiências, de ações e normas que orientam a rota do devir histórico no fugidio presente"[53]. Para ela, o passado, como tradição, na forma do *mos maiorum*, é uma amálgama de *res gestae* e de anseios e interesses presentes projetados, vetustez e contemporaneidade, que permeia o pensar e o agir. Trata-se de um modelo de associação entre autoridade e passado no qual este último é percebido como compósito de tradição e como fonte para a história baseada em exemplos e imitações[54]. Como define o pseudo-Dionísio,

50 SALDANHA, Nelson. *Filosofia, povos, ruínas.* Páginas para uma filosofia da história. Rio de Janeiro: Calibán, 2002, p. 76.

51 BLOCH, Marc. *Apologia da história, ou O ofício de historiador*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2001, p. 42.

52 SALDANHA, Nelson. *Filosofia do Direito.* 2. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2005, p. 169: "[...] das formas de organização das coisas humanas não cabe dizer que 'evoluem', mas – com outro sentido na expressão – que se dão na história e possuem um significado essencialmente histórico: seu 'evoluir' ocorre dentro de determinados contextos e corresponde a um especial sentido do mudar que se dá na história."

53 LIMA VAZ, Henrique C. de. *Escritos de Filosofia II*: ética e cultura. São Paulo: Loyola, 1988, p. 250. Ver também KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado*: contribuição à semântica dos tempos históricos. Trad. Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora PUC-Rio, 2006, p. 43; MARQUES, Juliana Bastos. A *historia magistra vitae* e o pós-modernismo. *História da historiografia*, Ouro Preto, n. 12, p. 63-78, ago. 2013, p. 71; CATROGA, Fernando. *Memória, história e historiografia*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015, p. 41 *et seq*.

54 HARTOG, François. Time's authority. In: LIANERI, Alexandra (ed.). *The Western time of ancient history*: historiographical encounters with the Greek and Roman pasts.

a história é "filosofia ensinando por exemplo"[55]. Sem quebrar o laço de *fides* com o público e fincando a sua *auctoritas*[56], o orador faz da história "verdadeira testemunha dos tempos", "luz da verdade", "vida da memória", "mensageira da tradição". Com Cícero, a história na Antiguidade ganha forma e nome: *magistra vitae*[57].

Mestra da vida, porém, o escritor antigo não era simples imitador, e sim um competidor que estava sempre buscando posicionar-se em relação aos seus antecessores, assumindo o que de bom produziram e agregando contribuições novas[58]. A história é tradição em contínua produção. Mesmo imersos em equívocos, distorções, invenções, os antigos "tomaram consciência da extensão, da continuidade e da profundidade do passado", buscando "salvá-lo da morte do esquecimento"[59] através da fixação na

Cambridge: Cambridge University Press, 2011, p. 34. Sobre a constituição exemplar de sentido, ver RÜSEN, Jörn. *História viva*. Teoria da História III: formas e funções do conhecimento histórico. Trad. Estevão de Rezende Martins. Brasília: Editora UnB, 2007, p. 44 *et seq*.

55 KELLEY, Donald R. *Faces of History*: historical inquiry from Herodotus to Herder. New Haven: Yale University Press, 1998, p. 10. A frase é de *Ars rhetorica* XI, 2, equivocadamente atribuída a Dionísio de Halicarnasso, *apud* ST. JOHN, Henry. Lord Viscount Bolingbroke. *Letters on the study and use of history*. London: A. Millar, 1752, p. 15.

56 MARINCOLA, John. *Authority and Tradition in Ancient Historiography*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p. 5-8. Sobre formas de *auctoritas*, sob o ponto de vista da narrativa e do poder, com enfoque na Idade Média, ver SCANLON, Larry. *Narrative, authority, and power*: the medieval exemplum and the Chaucerian tradition. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 37 *et seq*.

57 CÍCERO. *De or.* II, 9, 36. Cf. SCATOLIN, Adriano. *A invenção no* Do orador *de Cícero*: um estudo à luz de *Ad Familiares* I, 9, 23. 308f. Tese (Doutorado em Letras Clássicas). - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009 ("*Historia vero testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis, qua voce alia nisi oratoris immortalitati commendatur?*"). E, com esse epíteto, o peso de Cícero reverberará na história humanista, a primeira concepção de história a se formar na Modernidade, a partir da redescoberta da literatura antiga. Cf. PAYEN, Pascal. A constituição da história como ciência no século XIX e seus modelos antigos: fim de uma ilusão ou futuro de uma esperança? *História da historiografia*, Ouro Preto, n. 6, p. 103-122, mar. 2011, p. 105-108.

58 MARINCOLA. *Authority and Tradition in Ancient Historiography, op. cit.*, p. 14.

59 DOMINGUES. *O fio e a trama, op. cit.*, p. 70.

memória[60]. Então, fizeram da história "trabalho da morte e trabalho contra a morte"[61], verdadeira "ciência do homem"[62].

Não foi o que viram muitos dos que caracterizaram, pejorativamente, os escritos históricos da Antiguidade como mera literatura, por estar ela tratada no âmbito da retórica, aproximando-se ou distanciando-se da poesia e da filosofia[63-64]. Por nossa vez, cremos nela encontrar muito mais. Entre os antigos, a história não era apenas objeto do historiador, mas usada por todo aquele que detinha conhecimento do passado, ou sabia como empregá-lo, de modo a resgatar ou criar o exemplo ético perfeito a legitimar o seu discurso[65]. Ou seja, estava sujeita a uma dose de relativismo, na esteira da sofística, tão críticada por Sócrates e Platão, que mostravam o filósofo querendo revelar

60 *Rhetorica ad Herennium* III, 28 *et seq*; YATES, Frances. *The art of memory*. 2. ed. London; New York: Routledge, 1999, p. 4-6. Sobre a memória como faculdade de conservação, ver POMIAN, Krzystof. Memória. In: *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 2000, v. 42, p. 507-511.

61 CERTEAU, Michel de. *La escritura de la historia*. Trad. Jorge López Moctezuma. México: Universidad Iberoamericana, 1999, p. 19. Ver SALÚSTIO. *Bellum Catilinae* 3, 1-2; HORÁCIO. *Carmina* III, 30, 1-6; TÁCITO. *Historiae* IV, 6, 1; Id. *Dialogus de oratoribus* 10; PLÍNIO, O VELHO. *Naturalis historia*, prefácio 16; POLÍBIO. *História* I, 1-5.

62 FEBVRE, Lucien. *Combates por la historia*. Trad. Francisco J. Fernández Buey e Enrique Argullol. 5. ed. Barcelona: Ariel, 1982, p. 55.

63 JOLY, Fábio Duarte. Apresentação. In: JOLY, Fábio Duarte (org.). *História e retórica*: ensaios sobre historiografia antiga. São Paulo: Alameda, 2007, p. 8.

64 O nascimento da escrita da história, aos olhos modernos um avanço louvável, no pensamento helênico de então não pareceu necessariamente uma conquista. Ali uma coisa era o passado enquanto fonte de paradigmas, outra a história enquanto estudo sistemático, que não é suficientemente filosófica, pois não pode estabelecer verdades. Em geral, os filósofos guardaram eloquente silêncio acerca da história, o que deixa entrever uma postura de indiferença. Mais chamava a atenção a poesia, oposta à história e que reúne diversos gêneros, desde o épico e a lírica até a tragédia. Por ela eram transmitidos os mitos e o conhecimento do passado. Por mais adornadas que fossem as narrativas dessa espécie, n questionava que tivessem ao menos um fundo de verdade. O que coloca a história em desvantagem é o fato de tratar do contingente e, como assevera Aristóteles, não é possível uma ciência do acidental. Só era possível conhecimento (*episteme*) das coisas gerais, fixas e necessárias. Ao se limitar à descrição do que se move e aparece, a história é capaz de emitir apenas opinião (*doxa*), narração de coleção de fatos particulares. Por isso, mesmo a poesia é superior à história, na medida em que tende a formular juízos mais universais. Ainda assim, como conclui Collingwood, a história tentará fazer da *doxa* um conhecimento autêntico. Conforme ARISTÓTELES. *Metafísica* XI, 8, 1064b-1065b; *Poética* 1451a 36-1451b10; ARENDT. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2013, p. 74-77; CATROGA, Fernando. Ainda será a História Mestra da Vida? *Estudos Íbero-Americanos*, PUCRS, Porto Alegre, n. 2, p. 7-34, 2006, p. 9; COLLINGWOOD, R. G. *A ideia de história*. Trad. Alberto Freire. Lisboa: Presença, 1972, p. 46-47.

65 HARTOG. *Os antigos, o passado e o presente*, *op. cit.*, p. 56 *et seq*.

uma verdade quase religiosa[66]. Por assumir essa maleabilidade, e malgrado ela, a história ganha nova vida com Cícero. Não enquanto versão antecipada da filosofia da história, que busca sentidos universais imanentes[67], embora, como narrativa, seja um empreendimento hermenêutico para "coordenar todos estes *disjecta membra* do passado sintetizando-os e amoldando-os em uma nova forma"[68]. Também não como uma ciência da história, com sua objetividade, pois no orador-historiador repercute o mundo em que vive, "do qual não pode ocultar-se, o que quer que faça, e cujas contradições inevitavelmente o molestam"[69], o evento que toma em exame é condicionado por seu "*interesse* de conhecimento" pelo "significado cultural" atribuído a ele[70]. O compromisso com a verdade, algo que veremos ser de suma importância para Cícero, orienta o dever da história de "esclarecer a memória e ajudá-la a retificar os seus erros", mas não imuniza[71]. A grande tarefa do historiador é sim "contar as coisas que ocorreram"[72], pela medida da verdade,

66 DETIENNE, Marcel. *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*. Trad. Juan José Herrera. Madrid: Taurus, 1981, p. 145-146.

67 LÖWITH, Karl. *El sentido de la historia*: implicaciones teológicas de la filosofía de historia. Trad. Justo Fernandez Bujan. Madrid: Aguilar, 1956, p. 7. O eterno repetir dos eventos naturais, dos homens e das coisas pode denotar pessimismo, mas não exclui a esperança de volta às origens, o retorno da idade do ouro, estado de inocência e felicidade no qual haveria sustento fácil na natureza, sem guerras e males. Essa etapa idílica seria seguida de idades da prata, do bronze e do ferro, progressivo declínio, até a destruição do homem. Mas logo ele renasceria sob uma nova idade do ouro, repetindo o curso. De todo modo, no período grego clássico já coexistiam visões de um certo progresso positivo, pelo qual o homem teria partido de um estado selvagem e miserável para conquistar a razão e rumar ao melhor. Porém, não se tratava ainda de filosofias da história. Cf. LAMPUGNANI. *Il ciclo nel pensiero greco fino ad Aristotele*, *op. cit.*, p. 20-22; MOMIGLIANO, Arnaldo. Time in ancient history. *History and Theory*, v. 6, Beiheft 6, p. 1-23, 1966, p. 10-12. Ver, entre outros, HESÍODO. *O trabalho e os dias* 109-201; PLATÃO. *As leis* 713c *et seq*; *O político* 271a-c; EURÍPEDES. *Suplicantes* 201 *et seq*; SÓFOCLES. *Antígona* 332 *et seq*.

68 CASSIRER. *Antropología filosófica*, *op. cit.*, p. 153. Ver também PRESS, Gerald A. *The development of the idea of history in Antiquity*. Montreal; Kingston: McGill-Queen's University Press, 1982, p. 7; LIMA VAZ. *Escritos de Filosofia VI*: ontologia e história, *op. cit.*, p. 224.

69 DUBY, Georges; LARDREAU, Guy. *Diálogo sobre la Historia*. Trad. Ricardo Artola. Madrid: Alianza, 1988, p. 47.

70 WEBER, Max. A "objetividade" do conhecimento nas ciências sociais. In: *Sociologia*. Trad. Amélia Cohn e Gabriel Cohn. 7. ed. São Paulo: Ática, 2003, p. 79.

71 LE GOFF. *História e memória*, *op. cit.*, p. 29.

72 LUCIANO. *Como se deve escrever a história* 39. Cf. *Obras III*. Trad. Juan Zaragoza Botella. Madrid: Gredos, 1990, p. 399. Luciano afirma na sequência: "Porque, como decía, ésta es la única peculiaridad de la historia y sólo a la verdad se le deben ofrecer sacrificios si uno va a dedicarse a escribir historia, y debe desentenderse de todo lo demás." Esta frase tornar-se-á um *topos* difundido na Modernidade e chegará a Ranke,

estando sujeito a ser acusado de mentiroso quando eivado de fantasia[73], pois, como anunciava Píndaro, o tempo é o único que revela e prova a verdade[74], logo, ela aparecerá, o historiador queira ou não. No entanto, não se esperava dele a objetividade rankeana. *A história era, sobretudo, tradição*, portanto, transmitida pelas gerações, inclusive por sucessivos historiadores, servindo de base para o historiador do presente escrever a sua história. Ele deveria ser capaz de julgar as informações legadas, contrastar com o erro, a fábula, a ficção ou mesmo a excessiva credulidade, e, assim, proclamar a sua verdade, negada aos demais[75]. Não havia plena objetividade, havia *verossimilhança*. A historiografia jamais conseguirá ser "antípoda da ficção"[76], faltando-lhe reconhecer que "*não existe qualquer* análise científica puramente 'objetiva' da vida cultural"[77], que "o humano escapa à razão físico-matemática como a água por uma peneira"[78].

Em suma, a história, para os antigos, era aquilo que sempre foi, ainda que hoje a maioria recuse, isto é, espécie de arte literária, pois "em qualquer discurso histórico exist[e] uma parte de lirismo, que deve ser encontrada, e que inclusive é necessária"[79]. Já eram os poetas repositórios de tradição[80]. Também o será o orador-historiador. Reconhecer a história como arte, como queriam os romanos, não é inferiorizá-la. Ela permanece como "um órgão do conhecimento de nós mesmos, um instrumento indispensável para construir nosso universo humano"[81]. Se a história é "a ciência do passado",

---

no século XIX, para então se tornar o preceito de acessar "como as coisas foram realmente" (*wie es eigentlich gewesen*). Cf. RANKE, Leopold von. *The secret of world history*: selected writings on the art and Science of history. Ed. e trad. Roger Wines. New York: Fordham University Press, 1981, p. 58; PIRES, Francisco Murari. Ranke e Niebuhr: a apoteose tucidideana. *Revista de História*, São Paulo, n. 166, p. 71-108, jan./jun. 2012, p. 77-79.

73 LE GOFF. *História e memória*, *op. cit.*, p. 30.

74 PÍNDARO. *Olímpicas* X, 53-55.

75 KELLEY. *Faces of History*, *op. cit.*, p. 10.

76 REIS, José Carlos. *O desafio historiográfico*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010, p. 18-19.

77 WEBER. A "objetividade" do conhecimento nas ciências sociais, *op. cit.*, p. 87.

78 ORTEGA Y GASSET. *História como sistema. Mirabeau ou o político*, *op. cit.*, p. 36.

79 DUBY; LARDREAU. *Diálogo sobre la Historia*, *op. cit.*, p. 48; 45.

80 NICOLAI, Roberto. The place of history in Ancient World. In: MARINCOLA, John (ed.). *A companion to Greek and Roman historiography*. Malden, Oxford, Victoria: Blackwell, 2007, 2 v., p. 18.

81 CASSIRER. *Antropología filosófica*, *op. cit.*, p. 178.

é sob "a condição de saber que este passado se torna objeto da história, por uma reconstrução incessante reposta em causa"[82]. Portanto, como um fazer e refazer, *a escrita da história é ação*, que não pode deixar de contar com tudo aquilo que faz do sujeito um conhecedor da história, que por fim se propõe a registrá-la. Ela é "interesse pela orientação da práxis da vida [que] se dirige ao passado: rememoramos para compreender a vida presente"[83]. Temos, então, o homem efetivamente como ser histórico, que não é aquele que acumula experiências mecanicamente, e sim aquele que toma consciência do passado[84]. *O que identificaremos em Cícero é uma preliminar investida para harmonizar o historiador e o filósofo conforme a índole que então apresentavam: o orador, como historiador, é também imbuído de filosofia, que é* conditio sine qua non *dos preceitos da história, sem a qual sequer poderiam ser formulados. E todas essas são faces do homem político, pois é tomando esses conhecimentos e habilidades que pode engajar-se plenamente com a* res publica.

Cícero não faz obra de historiografia, conquanto estabeleça preceitos para o desempenho dessa arte. Ao mesmo tempo, rejeita a pura especulação ao modo grego, porquanto desconectado da prática, que deve ser sempre o objetivo da teoria. Por isso, *recorre à história para dar os fundamentos às suas reflexões*. Quando passa a perquirir a melhor constituição, não pode aceitar uma resposta proveniente apenas da teoria, como entende terem procedido os pensadores áticos, entretanto, está certo de ser ela necessária. A decisão de conhecer a melhor forma de governo parte do contexto presente e tem por justificativa contribuir para solver as sucessivas crises políticas enfrentadas pelos romanos nas últimas décadas. O *De re publica*, então, assume o caráter de obra que, sem ser historiográfica, mas filosófica, não abre mão da história. Pelo contrário, ali a investigação começa pela história de Roma, contrastada com outras experiências políticas, como a dos atenienses e dos cartaginenses. No entanto, quando contrapomos esse texto ao *De legibus*, identificamos neste último a proposição de novas leis e instituições (ou a reforma de algumas já existentes). *Ora, como a concepção ciceroniana de* res publica *assume a Roma*

82 LE GOFF. *História e memória, op. cit.*, p. 25.

83 RÜSEN, Jörn. A história entre a modernidade e a pós-modernidade. *História*: questões e debates, Curitiba, v. 14, n. 26-27, p. 80-101, jan./dez. 1997, p. 83. Para Croce, isso faz a história ser sempre uma história contemporânea. Cf. CROCE, Benedetto. *La storia come pensiero e come azione*. 8. ed. Bari: Laterza, 1966, p. 11.

84 DUBY; LARDREAU. *Diálogo sobre la Historia, op. cit.*, p. 101.

histórica, mas mantém-se como um resultado teórico original? Como a res publica *de Cícero é ideia, à luz de Platão, mas também história do maior dos povos?*

Reiteremos a distância pujante entre a *res publica* ciceroniana e a *politeia* ideal platônica, mencionada acima, decorrente precisamente da forte consideração da história por aquela, o que já foi constatado por abalizados intérpretes[85]. Partindo de suas instigações, queremos, então, *indagar como é estruturado esse fator histórico nuclear ao contraste entre Cícero e Platão e, de certo modo, entre Roma e Grécia.* Com efeito, a tensão entre o que podemos chamar de *República histórica* e *república ideal,* no esforço de diferenciação entre dois momentos tênues no interior do pensamento de um filosofo audaz, é mais complexa do que a grafia distinta sugere. Primeiro porque o quadro histórico de Roma traçado por Cícero não condiz plenamente com a história nos termos acessíveis pelo trabalho historiográfico sobre as fontes de época[86]. Segundo porque o exercício da eloquência pelo orador concede-lhe uma margem de liberdade para lidar com as informações sobre o passado que é estranha aos olhos de um historiador contemporâneo[87]. Terceiro porque os *exempla* têm função importante e versátil, assim como as figuras históricas usadas como interlocutores dos diálogos filosóficos. Em suma, a história da *res publica* assume em Cícero uma feição peculiar, da qual não podemos descurar, e somente pode fazer sentido se colocada *sob o prisma da filosofia e da eloquência*.

Algumas leituras tendem a ver no Arpinata, assim como em outros nomes, em diferentes épocas, o interesse pela história como "a busca de um refúgio contra o que vai mal", mas esse despertar também pode "significar uma vontade de luta, uma ligação ativa"[88]. De fato, o relato da história revela que a tomada de consciência pelo homem de seu destino histórico é acompanhada pelo esforço de compreender o passado[89]. Também assim o homem greco-

85 SALGADO. O humanismo de Cícero, *op. cit.*, p. 171; D'ORS, Álvaro. Introducción. In: CÍCERO. *Las leyes*. Trad. Álvaro D'Ors. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1953, p. 20-21; ATKINS, Jed. W. *Cicero on politics and the limits of reason*: The *Republic* and *Laws*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, p. 56-61.

86 FOX. *Cicero's Philosophy of History, op. cit.*, p. 62; 98; 101.

87 CÍCERO. *De or.* II, 62; RAMBAUD, Michel. *Cicéron et l'histoire romaine.* Paris: Les Belles Lettres, 1953, p. 13.

88 CHESNEAUX, Jean. *Devemos fazer tábula rasa do passado?* Sobre a história e os historiadores. Trad. Marcos Antonio da Silva. São Paulo: Ática, 1995, p. 23.

89 CHÂTELET. *El nacimiento de la historia, op. cit.*, p. 32.

romano encontra auxílio para o presente e para o futuro que, embora incerto e diferente, produzirá situações reconhecíveis caso se saiba o outrora ocorrido[90]. Por isso a historiografia antiga é chamada "pragmática": atém-se ao lado terreno ou humano dos fatos e, especialmente, aos negócios políticos, propiciando reflexões e alertas sobre os movimentos das constituições[91]. Em virtude disso, bem aconselhava Aristóteles que os líderes políticos deveriam ampliar suas experiências por meio da leitura de livros sobre viagens e história[92]. Os juristas também refletiam esse espírito, tomando por objeto os vestígios das ações preservadas nos antigos costumes, leis e instituições, o que os fazia ser perenes estudantes das fundações de Roma[93]: o *principium* é a parte mais importante de qualquer coisa, dizia Gaio[94]. E como o bom direito é disputa constante nos palcos dos fóruns, sendo a retórica conclamada a dar-lhe forma, a história, nesse contexto, "não é meramente uma lição a ser aprendida, mas também um argumento a ser desenvolvido, não meramente um legado a ser recebido, mas também uma guerra a ser travada — e *la lutte continue*"[95]. Quer dizer, a história é um legado, mas sua recepção é sempre uma luta: "a herança não é jamais dada, é sempre uma tarefa"[96].

Portanto, *a história é ação e, como tal, política e direito*, central na vida ativa humana[97]. A ação é empenhada nos esforços de fundação e preservação de corpos políticos, criando a condição para a lembrança e para a história. Por conseguinte, ação e discurso estão em estreita relação, pois, pelas palavras, a ação é humanamente revelada, "o autor se identifica, anuncia o que fez, faz e pretende fazer" e, embora "as histórias sejam resultado inevitável da ação", é o narrador que percebe e "faz" a história[98]. E, assim, a narração torna o

90 MOMIGLIANO, Arnaldo. Tradition and the classical historian. *History and Theory*, n. 3, v. 11, p. 279-293, 1972, p. 291; LUCIANO. *Como se deve escrever a história* 40.

91 CROCE, Benedetto. *Teoria e storia della storiografia*. 2. ed. Bari: Laterza, 1920, p. 180; POLÍBIO. *História* IX, 1.

92 ARISTÓTELES. *Retórica* 1360a 33-37. Cf. *The complete works of Aristotle*, v. 2, *op. cit.*, p. 2162-2163.

93 KELLEY. *Faces of History, op. cit.*, p. 49.

94 GAIO. *Digesta* I, 2, 1: "*et certe cuiusque rei potissima pars principium est*".

95 KELLEY. *Faces of History, op. cit.*, p. 11.

96 DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx*: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional. Trad. Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994, p. 78.

97 ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, p. 15.

98 Ibid., p. 191; 205.

tempo um tempo humano[99]. Como, desde as suas origens, os historiadores compartilhavam com os sofistas o objetivo de transmitir conhecimentos úteis para a vida cívica, com Aristóteles classificando a história como parte da política[100], é patente que a eloquência tem um papel a cumprir *em relação à história:* Cícero será o responsável por evidenciar e desenvolver essa conexão. Ele introduz importantes bases teóricas da historiografia, ungidas de fundamentos filosóficos. *A história é, então, explicitamente aproximada da retórica e da filosofia, situando o historiador como orador, encarnação do melhor homem político possível.* Cidadão e filósofo, o *rector* é o único capaz de compreender os movimentos de transformação das constituições e, assim, escrever a história. Ao mesmo tempo, ele é *princeps*, o primeiro cidadão, sábio e prudente que, ciente das degenerações das formas políticas, pode contribuir para evitar o declínio da *res publica*. Portanto, o homem é posicionado por Cícero como a origem das causas e dos efeitos dos fatos, afastando a fortuna e a casualidade, agora partes do segundo plano[101]. *Cumpre ao orador perpetuar pela eternidade os feitos dos grandes atores políticos, assim elevando o status da história para além de mero artifício retórico*. Assim fará o próprio Cícero.

Considerando que, para um romano, *res gerere* era mais importante do que *res gestae scribere*[102], nosso autor tinha à frente um indiscutível desafio. Como veremos, estava a dar uma contribuição determinante para a formação do homem e, com ele, da consciência histórica, da Antiguidade em diante. Essa consciência experimenta-se como tal enquanto se faz "consciência historiadora": é no exercício de narrar a história que o homem começa a tomar consciência de sua condição de historicidade[103]. *Ao chamar a eloquência e a filosofia para esse ofício, a consciência histórica dilata-se*. O homem torna-se consciente de que cada "passo que dá para a frente tem na pegada anterior a sua condição de possibilidade"[104]. Para além de apanhado de fatos, a

99 RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa*. Trad. Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papirus, 1994, t. I, p. 15.

100 NICOLAI. The place of history in Ancient World, *op. cit.*, p. 17. Cf. ARISTÓTELES. *Retórica* I, 5, 1360a.

101 DALPIAN, Laurindo. Orientação filosófica da historiografia romana. *Vidya*, Santa Maria, v. 19, n. 33, p. 201-214, jan./jun. 2000, p. 203.

102 SCAVO, Rosanna. *Storia della storiografia dall'eta arcaica all'alto medioevo*. Bari: Levante, 1995, p. 5.

103 LIMA VAZ. *Escritos de Filosofia VI*: ontologia e história, *op. cit.*, p. 223.

104 CATROGA. *Memória, história e historiografia*, *op. cit.*, p. 7.

história revela-se como forma de autoconhecimento[105]: encontramos nela os fundamentos do homem e de todo o humano. Por conseguinte, também do direito e da política. Impossível não ecoar na ideia de *res publica* ciceroniana.

Em conclusão, as investigações registradas neste livro têm evidente caráter histórico-filosófico, adotado conscientemente à luz da própria natureza do problema eleito. Nosso *objetivo* é reconstruir o modo como a história exerce um papel de fundamentação e legitimação da *res publica* romana em Marco Túlio Cícero, e a *hipótese* suscitada perpassa a atuação do orador também como historiador e filósofo. Desde o início, o horizonte de pesquisa exigiu abordar seus campos primários – *política*, *direito* e *cultura* – em sua historicidade constitutiva, o que requer, outrossim, uma articulação filosófica, pela nítida verve especulativa da empreitada. Para tanto, compusemos este trabalho em duas partes.

A *Parte I* começa situando nosso autor no interior do movimento de reflexão política da Antiguidade, centrada na busca pela melhor forma de governo. Tais debates avançam para o reconhecimento da primazia da constituição mista, o que se revelará possível somente pela gradual admissão do fator histórico. Com efeito, a história, como mestra da vida, ensina, pela experiência dos antepassados, os acertos e os erros na elaboração da configuração do poder na cidade. As formas puras, apesar das qualidades intrínsecas, também são dotadas de defeitos, dando origem a formas degeneradas. A solução será a proposição de um tipo de constituição equalizador dos elementos positivos e negativos. No encalço do cônsul, acompanhamos o desvelamento das transformações das formas de governo em meio aos prolegômenos à história de Roma, quando traz a lume indícios da formação da melhor constituição mista por ação do povo romano no tempo. Na sequência, avançaremos sobre a estrutura institucional e as categorias político-jurídicas fundamentais dessa constituição, como a *aequabilitas* e a *libertas*. Nesse ínterim, a identificação dos *pressupostos* da *res publica* levanos a reconstruir o esboço ciceroniano de um projeto original que conjuga filosofia e história.

Se nessa primeira etapa traçaremos os caracteres gerais da ideia de *res publica* de Cícero, situando-a na tradição política grega e na história político-

105 CASSIRER. *Antropología filosófica*, *op. cit.*, p. 164.

jurídica de Roma, na *Parte II* nos aprofundaremos na compreensão de alguns desses aspectos, com ênfase nos *fundamentos* da ideia de *res publica*. Em um primeiro momento, retomaremos o problema da natureza para firmá-la como substrato do direito e da política, ao enfrentarmos o dilema da lei humana que, para ser verdadeira e justa, deve estar em conformidade com os princípios decorrentes da lei natural, ao passo que, para esse mesmo objetivo, deve considerar o quadro histórico-cultural do povo à qual se destina. Posteriormente, partindo do papel que o homem político, como *rector* ou *princeps*, deve exercer para a preservação do equilíbrio e da estabilidade constitucional, agora tomado como sábio e como cidadão, investigaremos a eloquência, enquanto oratória e retórica, como instrumento privilegiado da vida pública, a fornecer ao homem romano bases filosóficas e intelectuais indispensáveis a uma boa condução dos rumos constitucionais. Nesse cenário, exsurge a *humanitas* ciceroniana, resultado de um delicado processo de união entre as culturas romana e grega, no qual a filosofia vem em auxílio da tradição, como caminho de esperança para o declínio moral e político de Roma.

O cume do trajeto acima sumarizado é a *história*. Organizada e compreendida por um homem introduzido na filosofia e na práxis político-jurídica, via eloquência, ela é empenhada como elemento de legitimação de um projeto de *res publica*. *A constituição ciceroniana revela-se mais do que mera elaboração teórica: é ideia que nasce da história e nela se realiza*.

Essa nossa tentativa de explorar as relações entre política, direito, história, filosofia e eloquência no seio da *res publica* de Cícero integra um longo rol de trabalhos concebidos nas sendas acadêmicas estrangeiras. No entanto, salvo casos pontuais[106], tendem a ser esparsos e fragmentados mesmo entre os estudiosos do Arpitana, em geral carentes de conclusões mais incisivas e, em definitivo, fogem do prisma explanativo de uma ideia filosófica retoricamente arquitetada, como pretendemos. Não bastasse, em língua portuguesa e, notadamente, no plano editorial brasileiro, são escassas as obras dedicadas ao cônsul romano[107]. Excepcionam-se algumas

106 Por exemplo, duas obras de épocas distintas: o clássico estudo de Michel Rambaud e o recente ensaio de Matthew Fox (vide Referências bibliográficas). Desvelam, portanto, a perenidade do interesse nessas conexões.

107 Dentre elas, destaca-se a tese do Padre Milton Valente, defendida na França e

dissertações e teses defendidas no âmbito das Letras Clássicas, da História e da Filosofia, que, entretanto, não encontram pares na Filosofia do Direito e do Estado.

Diante disso, o presente livro não pôde furtar-se de assumir uma dupla missão: investigar um problema de relevo significativo para o direito e a política – bem como para aqueloutros citados – e propor-se ao leitor brasileiro como introdução ao pensamento político-jurídico ciceroniano. Decerto, lançar-se em uma empreitada como essa poderia revelar-se uma ambição imoderada. Porém, restamos satisfeitos por termos conseguido jogar algumas novas luzes em velhos problemas, colocando-os à disposição de espíritos aventureiros que por eles possam nutrir curiosidade. Não bastasse, nosso compromisso com esses objetivos permaneceu ativo mesmo após o advento da dissertação originária, tendo engendrado novos frutos[108].

Por derradeiro, vale salientar o modo como operacionalizamos as fontes primárias. É notória a escassez de traduções das obras ciceronianas para o português, existindo apenas versões esparsas, que nem sempre primam pelo rigor. De todo modo, mesmo se disponíveis, as traduções não substituiriam os textos latinos. Em vista dessas limitações, optamos por consultar os originais em latim, acompanhados de edições em idiomas modernos, mas referenciando apenas o escrito clássico. Quando objeto de citação direta, referenciamos também a tradução, pois nos abstivemos da tarefa hercúlea de apor traduções nossas a todas as passagens de Cícero – e de outros autores antigos – utilizadas. Embora tenhamos vertido alguns trechos por nossa iniciativa, preferimos empregar as traduções à mão, em português, espanhol, italiano ou inglês, conforme a melhor versão, ocasionalmente introduzindo adaptações. Ao contrário das citações diretas da bibliografia

premiada pela Academia Francesa de Letras como melhor obra filosófica de 1958. Apesar da grande repercussão da láurea no Brasil, o livro somente conseguiu ser editado aqui em 1984, fato que comprova a nossa leitura do desleixo brasileiro para com Cícero.

108 Entre outros, SANTOS, Igor Moraes. A *humanitas* de Cícero: ensaio sobre cultura, formação humana e tolerância na República romana. In: SALGADO, Karine et al (orgs.). *Dignidade e tolerância*. Belo Horizonte: Initia Via, 2019; SANTOS, Igor Moraes; MARZANO, Rodrigo. Três conceitos para a paz em Cícero: *concordia*, *otium* e *bellum* entre o direito e a *humanitas*. In: COSTA, Admar et al (orgs.). *Filosofia Antiga*. São Paulo: ANPOF, 2019; SANTOS, Igor Moraes. A constituição mista em Aristóteles: as formas de governo, a história e a perfeição nos limites do possível. *Revista de Ciências do Estado*, Belo Horizonte, v. 5, n. 1, p. 1-50, 2020.

complementar, em relação às referências primárias, especialmente as obras de Cícero, quando transcritas em idioma estrangeiro, foram mantidas sem tradução em português, a fim de evitar perda de sentido provocada por dupla tradução. O mesmo é válido para outros textos clássicos.

Para referenciar os escritos do Arpinata, valemo-nos das abreviações do *The Oxford Classical Dictionary*, com adaptações[109]. Outras obras latinas foram mencionadas em seus títulos originais, enquanto as obras gregas, com os títulos em português, para conforto do leitor.

109 HORNBLOWER, Simon; SPAWFORTH, Antony (ed.). *The Oxford Classical Dictionary*. 4. ed. Oxford: Oxford University Press, 2012, p. xxxii-xxxiii: *Acad.* (*Academicae quaestiones*); *Acad. post.* (*Academica posteriora*); *Acad. Pr.* (*Academica Priora*); *Ad Brut.* (*Epistulae ad Brutum*); *Amic.* (*De amicitia*); *Arch.* (*Pro Archia*); *Att.* (*Epistulae ad Atticum*); *Balb.* (*Pro Balbo*); *Brut.* (*Brutus or De Claris Oratoribus*); *Caecin.* (*Pro Caecina*); *Cael.* (*Pro Caelio*); *Cat.* (*In Catilinam*); *Clu.* (*Pro Cluentio*); *Corn.* (*Pro Cornelio de maiestate*); *Deiot.* (*Pro rege Deiotaro*); *De Inv.* (*De inventione rhetorica*); *De or.* (*De oratore*); *Div.* (*De divinatione*); *Div. Caec.* (*Divinatio in Caecilium*); *Dom.* (*De domo sua*); *Fam.* (*Epistulae ad familiares*); *Fat.* (*De fato*); *Fin.* (*De finibus bonorum et malorum*); *Flac.* (*Pro Flacco*); *Font.* (*Pro Fonteio*); *Har. resp.* (*De haruspicum responsis*); *Leg.* (*De legibus*); *Leg. agr.* (*De lege agraria*); *Leg. Man.* (*Pro lege Manilia* ou *De imperio Cn. Pompeii*); *Lig.* (*Pro Ligario*); *Marcell.* (*Pro Marcello*); *Mil.* (*Pro Milone*); *Mur.* (*Pro Murena*); *Nat. D.* (*De natura deorum*); *Off.* (*De officiis*); *Orat.* (*Orator ad M. Brutum*); *Parad. stoic.* (*Paradoxa stoicorum*); *Part. or.* (*Partitiones oratoriae*); *Phil.* (*Orationes Philippicae*); *Pis.* (*In Pisonem*); *Planc.* (*Pro Plancio*); *Prov. cons.* (*De provinciis consularibus*); *QFr.* (*Epistulae ad Quintum fratrem*); *QRosc.* (*Pro Roscio comoedo*); *Quinct.* (*Pro Quinctio*); *Rab. Perd.* (*Pro Rabirio Perduellionis Reo*); *Rab. Post.* (*Pro Rabirio Postumo*); *Red. pop.* (*Post reditum ad populum*); *Red. quir.* (*Post reditum ad quirites*); *Red. sen.* (*Post reditum in senatu*); *Rep.* (*De republica*); *Rosc. Am.* (*Pro Sexto Roscio Amerino*); *Scaur.* (*Pro Scauro*); *Sen.* (*De senectute*); *Sest.* (*Pro Sestio*); *Sull.* (*Pro Sulla*); *Top.* (*Topica*); *Tusc.* (*Tusculanae disputationes*); *Vat.* (*In Vatinium*); *Verr.* (*In Verrem*).

Parte I

A ideia de *res publica*: Política e Direito em Cícero

CAPÍTULO 1

AS FORMAS DE GOVERNO: da história à tipologia política

For forms of government let fools contest;
Whate'er is best administered is best [110]

Uma das discussões mais importantes do pensamento político gira em torno da melhor forma de governo[111]. Recorrente em toda a sua história, desenvolveu-se concomitante a ela e tornou-se um *leitmotiv*[112]. A Grécia, fundadora da reflexão sobre o poder[113] e de noções como justiça e liberdade[114], articula essas especulações ao redor da *constituição*, isto é, do conjunto de instituições, normas, costumes, tradições e práticas estruturantes da organização sociocultural. Trata-se, portanto, de algo além do modo de manifestação institucionalizada do poder na sociedade e da relação entre governantes e governados. O que a Antiguidade entendia por forma de governo (*politeia*) inclui o status político interno, as relações de decisão, força e ação vigentes em uma comunidade. Em suma, é a concreção "de um estilo de vida representativo de uma situação cultural" enquanto uma configuração coletiva original[115].

As teorias das formas de governo contam com uma face descritiva, a classificação dos tipos de constituição política manifestados na experiência

110 POPE, Alexander. *An essay on man* III, 303-304. Cf. *The major works*. Oxford: Oxford University Press, 2006, p. 298: "Por formas de governo, deixe os tolos contestarem;/A que for melhor administrada é melhor".

111 LEVI, Lucio. Governo. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de Política*. Trad. Carmen C. Varriale et al. 11. ed. Brasília: Editora UnB, 1998, p. 553.

112 SALDANHA, Nelson. *As formas de governo e o ponto de vista histórico*. Belo Horizonte: Revista Brasileira de Estudos Políticos; Universidade de Minas Gerais, 1960, p. 35.

113 Sobre o sentido de Política, ver BOBBIO, Norberto. Política. In: BOBBIO; MATTEUCCI; PASQUINO. *Dicionário de Política, op. cit.*, p. 954. Para a Antiguidade, FINLEY, M. I. *Politics in the Ancient World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983, p. 51-52 e as reflexões de MEIER, Christian. *The Greek Discovery of Politics*. Trad. David McLintock. Cambridge, London: Harvard University Press, 1990, p. 13-25.

114 SABINE, George H. *Historia de la teoría política*. Trad. Vicente Herrero. 3. ed. México: FCE, 1994, p. 31.

115 SALDANHA. *As formas de governo e o ponto de vista histórico, op. cit.*, p. 59, que lembra a correspondência entre formas de saber e organizações sociopolíticas de SCHELER, Max. *Sociología del saber*. *s.l.*: elaleph.com, 2000 (versão digital), p. 77.

histórica, e outro prescritivo, a qualificação de formas boas e más, melhores e piores, segundo uma hierarquia. Fato e juízo de valor são indissociáveis, de modo que, como produto histórico-cultural do tempo corrente, cada teoria propõe caminhos melhores para a realidade[116]. Assim já urdiram os gregos.

1.1. Pilares da tradição política grega

Na primeira metade do século V a.C., Píndaro entoava três grandes formas constitucionais. Se o governo dos "sábios" era uma esperança, a tirania e a "multidão violenta" soavam temores reais[117]. De fato, as referências arcaicas de Alceu de Mitilene, Ésquilo, Sólon, Teógnis e Sófocles[118] focalizavam a forma despótica, mas, naquele momento, "tirania" era termo empregado em sentido tanto negativo quanto positivo, frequentemente indistinto da monarquia. Do outro lado estava a democracia, lida sob luz desfavorável, como governo/poder (*kratos*, na acepção de intemperado, excessivo, violento[119]) dos muitos ou da multidão, preferindo-se *isegoria* ou *isonomia*. Quando o termo *demokratia* foi consolidado[120], apresentou-se como ideia madura reunindo *demos* e *kratos*[121], ambiguidade semântica aproveitada amiúde nos debates teóricos[122]. De Sólon até Péricles[123], a democracia deixa

116 BOBBIO, Norberto. *A teoria das formas de governo*. Trad. Sérgio Bath. 5. ed. Brasília: Ed. UnB, 1988, p. 33-35.

117 PÍNDARO. *Pítica* II, 86-88 (trad. GALLO, Rodrigo Fernando. *Heródoto e a teorias das formas de governo*: o debate constitucional persa. 167f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015, p. 66). Ver ARQUÍLOCO, frag. 19W (cf. MENEZES, Luiz Maurício Bentim da Rocha. Nova interpretação da passagem 359d da República de Platão. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 53, n. 125, jun. 2012). Sobre a datação, BOWRA, C. M. Pindar, Pythian II. *Harvard Studies in Classical Philology*, v. 48, p. 1-28, 1937.

118 URE, P. N. *The origin of tyranny*. Cambridge: Cambridge University Press, 1922, p. 7-10; GALLO, *Heródoto e a teorias das formas de governo, op. cit.*, p. 73.

119 LIDELL, Henry George; SCOTT, Robert. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1940.

120 Ver HERÓDOTO. *História* VI, 131.

121 MUSTI, Domenico. *Demokratía*: origini di un'idea. 3. ed. Roma; Bari: Laterza, 2006, cap. I.

122 FINLEY, M. I. *Democracia antiga e moderna*. Trad. Waldéa Barcellos e Sandra Bedran. Rio de Janeiro: Graal, 1988, p. 26; Id. *Politics in the Ancient World, op. cit.*, p. 1-2; CANFORA, Luciano. El ciudadano. In: VERNANT, Jean-Pierre (ed.). *El hombre griego*. Trad. Pedro Bádenas de la Peña et al. Madrid: Alianza, 1995, p. 159.

123 Sobre a história ateniense de suas origens à instituição da democracia, perpassando as diferentes instituições e transformações, remetemos o leitor ao nosso SANTOS,

de ser citada apenas como forma má e passa a ser associada com liberdade, enquanto oligarquia ganha tons tirânicos[124], firmando uma prolífera oposição de modelos constitucionais[125].

Em Heródoto encontramos o primeiro registro significativo de uma tipologia no diálogo entre três persas sobre a melhor forma a ser adotada após a morte de Cambises. Otanes critica a monarquia e defende a instituição de um governo do povo; Megabises exalta a oligarquia e, por fim, Dario conclui pelos benefícios da monarquia[126]. Ao evidenciar as limitações de cada constituição e o sucesso da monarquia na Pérsia[127], ecoa os efeitos da transição de décadas de tirania de Psístrato e seus filhos para a constituição de Clístenes, pois reafirma a servidão dos persas submetidos a um déspota em face da liberdade, autonomia e isonomia dos atenienses[128]. A inferiorização do bárbaro, vencido nas Guerras Médicas[129], permite aos gregos verem a

Igor Moraes. *O homem e a cidade na Grécia Antiga*: relações entre o cidadão e a *polis* nas instituições políticas e no pensamento helênico clássico. 2015. 86f. Monografia (Graduação em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2015. Ademais, são obras relevantes sobre o tema que ora consultamos e recomendamos: GLOTZ, Gustave. *La cité grecque*. 2. ed. Paris: Albin Michel, 1953; MOSSÉ, Claude. *Atenas*: a história de uma democracia. Trad. João Batista da Costa. 3. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997; EHRENBERG, Victor. *The Greek state*. New York: Barnes & Noble, 1960; VERNANT, Jean Pierre. *As origens do pensamento grego*. Trad. Ísis Borges B. da Fonseca. 12. ed. Rio de Janeiro: Difel, 200; MACDOWELL, Douglas M. *The law in classical Athens*. Ithaca: Cornell University Press, 1986; LEÃO, Delfim Ferreira. *Sólon*: ***ética e política***. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001; BORGES, Guilherme Roman. *O direito constitutivo*: um resgate greco-clássico do *Nóminon Éthos* como *Eutaksía Nómini* e *Dikastikí Áskisis.* 313f. Tese (Doutorado em Filosofia e Teoria Geral do Direito) - Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011; HIDALGO DE LA VEGA, María José et al. *Historia de Grecia Antigua*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1998. Entre as fontes clássicas, consultamos ARISTÓTELES. *Constituição de Atenas*; PLUTARCO. *Vida de Sólon*, Id. *Vida de Péricles*.

124 CANFORA. El ciudadano, *op. cit.,* p. 159-161; TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso* II, 37.

125 Sobre a oposição entre tirania e democracia em Atenas e em outras *poleis*, ver McGLEW, James F. *Tyranny and political culture in Ancient Greece*. Ithaca: Cornell University Press, 1996. Acerca da expansão da democracia para outras *poleis*, comparativamente a formas de governo diversas, ver TEEGARDEN, David A. *Death to Tyrants!* Ancient Greek democracy and the struggle against tyranny. Princeton: Princeton University Press, 2014.

126 HERÓDOTO. *História* III, 80-82.

127 BOBBIO. *A teoria das formas de governo, op. cit.,* p. 41-43; COSTA, Pietro. *Poucos, muitos, todos*: lições de história da democracia. Trad. Luiz Ernani Fritoli. Curitiba: Editora UFPR, 2012, p. 17-18.

128 GALLO. *Heródoto e a teorias das formas de governo, op. cit.,* p. 66-67.

129 GRUEN, Erich S. *Rethinking the other in antiquity*. Princeton: Princeton University Press, 2011, p. 1 e 22; GALLO. *Heródoto e a teorias das formas de governo, op. cit.,* p. 67-68. Sobre a visão de Heródoto acerca da cultura e história persas, ver FLOWER, Michael.

si próprios, construírem a sua identidade[130]. Porém, as formas de governo ruins, louvadas no diálogo, são comuns entre as *poleis* de então, revelando uma tradição política grega preexistente marcada pela tríade "um, poucos e muitos".

Tucídides, sob efeito do conflito entre Atenas e Esparta[131], interpreta a democracia como constituição na qual todos contribuem, com harmonia entre liberdades e obrigações públicas. O governo de Péricles fora o auge da grandeza da cidade[132], mas a derrota na Guerra do Peloponeso insuflou opositores da democracia a saírem às claras, cogitando uma oligarquia para salvar a cidade[133]. Por isso, a resistência exaltava o valor da democracia. Eurípedes, n'*As suplicantes*, traz Teseu, herói-fundador de Atenas, afirmando a um estrangeiro atônito ser livre aquela *polis*, mediante magistraturas anuais alternadas e igualdade de direitos[134]. Isócrates, por sua vez, recusa a caracterização da democracia pela liberdade como desenfreio e pela felicidade como fazer o que se quer; um bom governo critica essas práticas, é imparcial e justo, segundo os cidadãos mais capazes e dispostos a governar da melhor maneira e com mais justiça[135]. Mas era evidente que os sucessores de Péricles falharam em controlar os caprichos do povo, que conferia poderes a figuras ambiciosas[136]. O líder democrático obtivera uma invulgar autoridade, de modo que "Atenas, embora fosse no nome uma democracia, de fato veio a ser governada pelo primeiro de seus cidadãos"[137]. Agora, muitos defendiam

Herodotus and Persia. In: DEWALD, Carolyn; MARINCOLA, John. *The Cambridge Companion to Herodotus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 274-289.

130 HARTOG, François. *O espelho de Heródoto*: ensaio sobre a representação do outro. Trad. Jacyntho Lins Brandão. Nova edição revista e aumentada. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999, p. 328-330; ROY, C. Sydnor. The constitutional debate: Herodotus' exploration of good government. *Histos*, v. 6, p. 298-320, dez. 2012, p. 299; PROVENCAL, Vernon L. *Sophist kings*: Persians as other in Herodotus. London; New York: Bloomsbury, 2015.

131 RANKE, Leopold von. Heródoto e Tucídides. Trad. Francisco Murari Pires. *História da historiografia*, Ouro Preto, n. 6, p. 252-259, mar. 2011.

132 TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso* II, 65.

133 TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso* VIII, 47; SAYAS, Juan J. Ideas políticas de Tucídides. *Revista de estudios políticos*, Madrid, n. 185, p. 45-64, 1972, p. 48.

134 EURÍPIDES. *As suplicantes* 403-447. Cf. *Tragédias II*. Trad. Jose Luis Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1978, p. 42-45.

135 ISÓCRATES. *Panatenaico* 130-138.

136 TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso* II, 65; III, 36; SAYAS. Ideas políticas de Tucídides, *op. cit.*, p. 57-60.

137 TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso* II, 65. Cf. *História da Guerra do*

uma elite intelectual para reaver o equilíbrio social[138]. Com a ascensão do conselho dos Quatrocentos, posteriormente depostos, o poder foi entregue aos Cinco Mil. Tucídides identifica este governo de 411 a.C. como uma constituição mista, o primeiro registro historiográfico de uma concepção que mescla elementos originários de três tipos simples:

> Nos primeiros tempos desse período os atenienses parecem ter sido melhor governados do que em qualquer outra época, pelo menos no meu tempo; com efeito, houve um equilíbrio razoável entre a aristocracia e o povo, e isto foi um fato preponderante na recuperação da cidade, então em péssima situação.[139]

Com a ameaça representada pelos macedônicos, a tirania passa a ser, definitivamente, espécie negativa[140]. Isócrates reitera a servilidade dos bárbaros, incapazes de viver em igualdade como os gregos, que são livres[141]. Para Demóstenes, conclamando o povo ateniense à luta, a justificativa da guerra é a restauração dessa liberdade[142]. As cidades democráticas devem estar sempre atentas às *poleis* vizinhas que instituam formas de governos distintas. O poder absoluto é objeto de desconfiança. Deve-se lutar, como os olíntios, para evitar a destruição e escravização[143]. Segundo Ésquines, enquanto a tirania e a oligarquia são formas inequânimes, a democracia é regida por leis e baseada na igualdade, sendo cada cidadão seu guardião[144]. As teorias das formas de governo agora indicam méritos e deméritos de

Peloponeso. Trad. Mário da Gama Kury. 3. ed. Brasília: Editora UnB; Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001, p. 111; JAEGER, Werner. *Paideia*: a formação do homem grego. Trad. Artur M. Parreira. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 466.

138 SAYAS. Ideas políticas de Tucídides, *op. cit.*, p. 57-59.

139 TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso* VIII, 97. Cf. *História...*, *op. cit.*, p. 430.

140 ROCHER, Laura Sancho. Las fronteras de la política. La vida política amenazada según Isócrates y Demóstenes. *Gerión*, Madrid, v. 20, n. 1, p. 231-253, 2002, p. 232.

141 FELISBINO, Luciane; FRIGHETTO, Renan. Isócrates e a busca pela união das *póleis* no século IV a.C. *NEARCO*, a. VIII, n. 2, p. 88-97, 2015, p. 95. Ver ISÓCRATES. *Nicocles* 15-26.

142 DEMÓSTENES. *Discurso sobre a liberdade dos rodianos* 17-21.

143 DEMÓSTENES. *Olintiano* I, 5.

144 ÉSQUINES. *Contra Timarco* 4-5; *Contra Ctesifonte* 6-7.

cada modalidade e valorizam o comando político racional para o interesse comum[145]. Mas são os filósofos que elevarão a constituição mista (*mitkte* ou *memigmene politeia*) ao posto de melhor.

Na *República*, Platão apresenta a constituição perfeita, uma *politeia* que nunca existiu no mundo sensível em que vivemos, mas é realidade enquanto ideia, modelo perfeito de organização política, passível de ser contemplado pelo filósofo[146]. Os homens devem se inspirar na ideia, agir para tentar instituir essa república na realidade humana imperfeita, embora jamais consigam concretizá-la plenamente em razão das limitações dessa mesma imperfeição, o que voltaremos a discutir no presente trabalho:

> — [...] creio bem que não se encontra em parte alguma da terra.
> — Mas talvez haja um modelo no céu, para quem quiser contemplá-la e, contemplando-a, fundar uma para si mesmo. De resto, nada importa que a cidade exista em qualquer lugar, ou venha a existir, porquanto é pelas suas normas, e pelas de mais nenhuma outra, que ele pautará o seu comportamento.[147]

Todas as constituições existentes no mundo humano são corrompidas. Se "há uma só forma da virtude, e infinitas do vício"[148], também muitas são as formas de governo más e uma única perfeita. E tal é assim "porque não se ajustam à constituição ideal", a "única forma boa ultrapassa a história – pelo menos até o presente"[149]. Nenhuma *politeia* conseguiu proporcionar

145 HAHM, David E. The mixed constitution in Greek thought. In: BALOT, Ryan K. (ed.). *A companion to Greek and Roman political thought*. West Sussex: Blackwell, 2009, p. 179.

146 LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Contemplação e dialética nos diálogos platônicos*. Trad. Juvenal Savian Filho. São Paulo: Loyola, 2012, p. 199-203: Platão, como herdeiro de Sócrates, transpôs o problema da "fundamentação do bem da ação moral para o plano metafísico, definindo o Bem como realidade suprema, princípio e fim do mundo ideal e, como tal, norma e termo da ação humana". E, na *República*, esforça-se "para fundar no plano metafísico essa exigência do Bem absoluto."

147 PLATÃO. *República* 592a-b. Cf. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001, p. 447.

148 PLATÃO. *República* 445c. Cf. *A República*, *op. cit.*, p. 207.

149 BOBBIO. *A teoria das formas de governo*, *op. cit.*, p. 46. Sobre a composição da *politeia*

as condições para o homem "atingir a perfeição moral e realizar o seu verdadeiro destino: o Bem"[150]. Para tanto, seria necessário que se destacassem um ou mais homens por sua sabedoria, o que implica um tom monárquico ou aristocrático[151]. Quando confrontadas com o ideal, as constituições concretas revelam-se "fenômenos de enfermidade e degenerescência"[152], podendo ser classificadas por seus vícios em uma escala descendente segundo o grau de imperfeição[153]: timocracia, oligarquia, democracia e tirania, listadas da menos pior à pior[154].

Em relação à democracia, em *O político*, ela é apresentada com apenas um único nome para sua forma pura e viciosa. A distinção residiria em estar em conformidade ou não com as leis. A primeira é a pior das formas boas, a segunda a melhor das más[155]. Na *República*, a liberdade desmesurada acarreta a desagregação em face da comunidade, conduzindo à escravidão[156]. Veremos argumentos críticos similares em Cícero. O tema basilar de Platão é a unidade entre comunidade e cidadão, ameaçada pela discórdia. Com efeito, o "espírito das constituições" é o *ethos* de cada tipo de homem. A transformação de uma forma, passando a outra, tem suas causas no interior do próprio homem, que muda sua "estrutura anímica", similar ao que Cícero adotará[157]. Por isso a primazia do rei-filósofo, em quem a razão rege as partes da alma justamente, e

platônica, PLATÃO. *República* 433a-435e; BRÉHIER, Émile. *Historia de la Filosofia*. Trad. Demetrio Náñez. 3. ed. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1948, t. I, p. 182-183.

150 MONCADA, Luís Cabral de. *Filosofia do Direito e do Estado*. 2. ed. Coimbra: Coimbra Editora, 1955, v. 1, p. 19. Para Jaeger, a república perfeita é "a superfície límpida na qual se projetará a imagem do homem justo", no caminho para a sua descoberta, "descobrimos o Homem". Cf. JAEGER. *Paideia, op. cit.*, p. 929 e 974.

151 PLATÃO. *República* 445d-e. Cf. *A República, op. cit.*, p. 207-208.

152 JAEGER. *Paideia, op. cit.*, p. 926-927; PLATÃO. *Górgias* 464b-c. Cf. BOBBIO. *A teoria das formas de governo, op. cit.*, p. 51-52; VEGETTI, Mario. *Um paradigma no céu*: Platão político, de Aristóteles ao século XX. Trad. Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo: Annablume, 2010, p. 33.

153 JAEGER. *Paideia, op. cit.*, p. 925; BOBBIO. *A teoria das formas de governo, op. cit.*, p. 45-46: "Diante da degradação contínua da história, a solução só pode estar 'fora' da história, atingível por um processo de sublimação que representa uma mudança radical (a ponto de levantar a suspeita de que a história não é capaz de recebê-la e de suportá-la) com relação ao que acontece de fato no mundo."

154 PLATÃO. *República* 544c-565a. Em *O político* 291d-e, há uma tipologia nos moldes tradicionais. Em *Memoráveis* IV, 6, 12, Xenofonte, recorda a visão de Sócrates sobre as formas de governo.

155 BOBBIO. *A teoria das formas de governo, op. cit.*, p. 54; PLATÃO. *O político* 291a-303a-b.

156 PLATÃO. *República* 554a-557d.

157 JAEGER. *Paideia, op. cit.*, p. 929.

faz da melhor forma de governo aquela "de apenas um, de dois, ou de quando muito alguns", reiterando a mistura de elementos constitucionais diversos[158].

Descrita a *politeia* ideal, Platão busca mediar a idealidade política com a realidade sensível em *As Leis*[159]. Nesta derradeira obra, a partir do exame de leis e instituições de diferentes *poleis*, Platão pretende descobrir o melhor legislador, encontrando-o no homem dedicado a assegurar a liberdade, a unidade e a racionalidade da cidade[160]. Para tanto, deve emitir leis destinadas a servirem de "veículo condutor da educação dos adultos nas virtudes cívicas", algo ensaiado em *Protágoras* e agora ultimado[161]. A boa constituição une elementos monárquicos e democráticos, com a eliminação de seus defeitos[162], exigência exemplificável no mundo sensível, vide a experiência ateniense de levar à escravidão por meio da "liberdade extrema"[163]. Por isso, ao ter em conta "a mais despótica das formas de governo e a mais livre", e acompanhar o transcurso de cada uma delas, constata como tipo bom somente uma constituição mista, isto é, que reúna as qualidades e afaste os defeitos[164].

Outro é o caminho de Aristóteles. Para o Estagirita, a *polis* é a mais importante de todas as comunidades, pois objetiva a realização do maior dos bens, a vida boa, a *eudaimonia*[165-166]. Ela surge naturalmente e, do mesmo

158 PLATÃO. *O político* 292e-293e. Cf. *Diálogos*: O banquete. Fédon. Sofista. Político. Trad. José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972 (Coleção Os pensadores), p. 249-250.

159 REALE, Giovanni. *Storia della filosofia antica*. 6. ed. Milano: Vita e Pensiero, 1988, v. II, p. 332-333.

160 PLATÃO. *As leis* 701d.

161 PLATÃO. *Protágoras* 326c-d; *Leis* 722b-723e. JAEGER. *Paideia, op. cit.*, p. 1301; BRÉHIER. *Historia de la Filosofía*, t. I, *op. cit.*, p. 192.

162 PLATÃO. *As leis* 693d-694a.

163 PLATÃO. *As leis* 699e. Cf. *Diálogos VIII*: Leyes. Trad. Francisco Lisi. Madrid: Gredos, 1999, p. 342.

164 PLATÃO. *As leis* 701e. Vale assinalar que, em *Menexeno* 238b-239a, a constituição ateniense é interpretada como uma espécie de constituição mista. Mas este é um diálogo de autenticidade platônica questionada, além de ter forte tom irônico e ambíguo, o que dificulta a sua compreensão.

165 ARISTÓTELES. *Política* I, 1, 1252a-b; Ética a Nicômaco I, 2, 1094b. Sobre as comunidades anteriores à *polis*, *Política* I, 2, 1252b; REALE, Giovanni. *Introduzione a Aristotele*. 2. ed. Roma; Bari: Laterza, 1977, p. 119-120.

166 ARISTÓTELES. *Política* VII, 13, 1332a. Sobre *eudaimonia*, LIMA VAZ, Henrique C. de. *Escritos de filosofia IV*: introdução à ética filosófica 1. São Paulo: Loyola, 1999, nota 24 da p. 118. Sobre as virtudes e a sabedoria, ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco* II, 13, 1103a, 4-10; BARNES, Jonathan. *Aristotle*: a very short introduction. Oxford: Oxford

modo, o homem é, por natureza, um animal político, diverso porque o único a ter *logos* (razão e linguagem), que lhe permite conhecer e comunicar o justo e o injusto[167]. A vida boa, finalidade da cidade, é também a finalidade do homem[168]. Mas cada *polis* pode assumir uma *politeia* distinta de acordo com diferentes fatores, que determinam o modo de ordenação das magistraturas com poder deliberativo supremo (*kurios*). Com efeito, o cidadão é definido justamente por sua participação nas atividades deliberativas[169]. Como recorda Laurenti, a *polis* é um pequeno cosmo porque ordenada, ordem que é a *politeia,* que imprime "ao 'seu' cidadão a 'sua' marca particular"[170]. E, inversamente, as comunidades em que consistem as cidades influenciam a respectiva constituição segundo sua própria natureza. Eis um governo para cada tipo de comunidade e de homem[171].

Aristóteles examina, então, as constituições, em sua variabilidade e desenvolvimento concreto, mas tendo em vista, em meio a essa pluralidade, aquilo que é próprio à natureza da *polis*. Isso enseja como tarefas a descrição e a classificação[172]. Desde logo, separa-as segundo como governam e o número

University Press, 2000, p. 124-125; LIMA VAZ, Henrique C. *Escritos de Filosofia II*: ética e cultura. São Paulo: Loyola, 1988, p. 119-121; SALGADO, Joaquim Carlos. O espírito do Ocidente, ou a razão como medida. *Cadernos de Pós-Graduação em Direito*, Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, São Paulo, n. 9, 2012. p. 8; SANTOS. *O homem e a cidade na Grécia Antiga, op. cit.*, p. 56.

167 ARISTÓTELES. *Política* I, 2, 1253a.

168 ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco I, 2, 1094b, 7-10; 1169b *et seq*; *Política* III, 13, 1284a; LIMA VAZ. *Escritos de Filosofia II*: ética e cultura, *op. cit.*, p. 156; RICKEN, Friedo. *O bem-viver em comunidade*: a vida boa segundo Platão e Aristóteles. Trad. Inês Antônia Lohbauer. São Paulo: Loyola, 2008, p. 121; BARNES. *Aristotle, op. cit.*, p. 128; REALE. *Introduzione a Aristotele, op. cit.*, p. 119 e 126; VERGINIÈRES, Solange. *Ética e política em Aristóteles*: physis, ethos, nomos. Trad. Constança Marcondes Cesar. São Paulo: Paulus, 1998, p. 155-156.

169 ARISTÓTELES. *Política* III, 1, 1275a; REALE, *Introduzione a Aristotele, op. cit.*, p. 122.

170 LAURENTI. Renato. *Introduzione alla Politica di Aristotele*. Napoli: L'Officina Tipografica, 1992, p. 52 (tradução nossa). TAYLOR, C. C. W. Politics. In: BARNES, Jonathan (ed.). *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 233: A *Política* é uma continuação da Ética a Nicômaco (X, 10, 1181b, 12-23). A teoria política procura identificar quais formas de sociedade são mais ou menos capazes de conduzir à vida boa, explicando os defeitos das formas imperfeitas e sugerindo como remediá-los. Ver PHILIPPE, Marie-Dominique. *Introdução à filosofia de Aristóteles*. Trad. Gabriel Hibon. São Paulo: Paulus, 2002, p. 82. Sobre a Política como ciência e suas relações com a retórica, BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles*. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1998, p. 181-186.

171 VILATTE, Sylvie. *Espace et temps*: La cité aristotélicienne de la *Politique*. Besançon: Annales Littéraires de l'Université de Besançon; Paris: Les Belles Lettres, 1995, p. 255.

172 ARISTÓTELES. *Política* III, 15, 1286b 8 *et seq*; IV, 13, 1297b 16 *et seq*; BOBBIO. *A*

de governantes[173], identificando formas desviadas, da pior para a menos pior, quais sejam, tirania, oligarquia e democracia[174], e formas boas, monarquia[175], aristocracia[176] e *politeia* (ou *politia*). Em todos os casos, Aristóteles verifica a existência empírica de variações das formas primárias[177] e sua transformação com o tempo[178], em decorrência de disputas pelo poder e da criação de regras distintas[179]. Por exemplo, a democracia evolui de um regime no qual todos os livres são cidadãos, mas dirigido pelas leis, a um regime no qual o poder do povo é máximo, a cidade é governada por decretos, sem ter mais lugar a lei, tornando-se demagogia, tirania dos muitos[180]. Similarmente, a aristocracia tem expressões históricas que combinam elementos de outras formas à virtude[181]. Em síntese, todas as manifestações políticas misturam aspectos dos tipos básicos.

Esse caráter é assumido expressamente na última forma de governo boa, a *politeia*, traduzida como *politia* ou república, considerando a

teoria das formas de governo, op. cit., p. 56.

173 ARISTÓTELES. *Política* III, 6, 1279a.

174 MAGALHÃES GOMES, Marcella Furtado de. *O homem, a cidade e a lei*: a dialética da virtude e do direito em Aristóteles. 436f. Tese (Doutorado em Direito) - Faculdade de Direito, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2009, p. 423-427; ARISTÓTELES. *Politica* III, 8, 1279b 15; IV, 4, 1292a 30-37; IV, 5, 1292b 7-10; 10, 1295a 20-23; VILATTE. *Espace et temps*: La cité aristotélicienne de la *Politique, op. cit.*, p. 254.

175 Ibid., p. 429; ARISTÓTELES. *Política* III, 7, 1279a, 33; IV, 7, 1293b, 2-7; V, 14, 1313a, 4-9.

176 ARISTÓTELES. *Política* III, 7, 1279a, 34 *et seq*. Também *Política* III, 15, 1286b, 3ss; IV, 7, 1293b, 2-13.

177 MAGALHÃES GOMES. *O homem, a cidade e a lei, op. cit.*, p. 423-424; ARISTÓTELES. *Política* III, 14-28, 1285a-b; IV, 10, 1295a, 9-16. Essa variação interna do tipo primário é chamado por Saldanha de *regime*. Cf. SALDANHA. *As formas de governo e o ponto de vista histórico, op. cit.,* p. 35-40.

178 ARISTÓTELES. *Política* III, 14, 1285b; IV, 5, 1292a-1293a; V, 10, 1313a; MAGALHÃES GOMES, *O homem, a cidade e a lei, op. cit.*, p. 429-430; LAURENTI, *Introduzione alla Politica di Aristotele, op. cit.*, p. 89; 97.

179 MAGALHÃES GOMES. *O homem, a cidade e a lei, op. cit.*, p. 424-425; ARISTÓTELES. *Política* III, 14, 1285b, 5-19, III, 14, 1285a, 35-40; III, 15, 1286b, 9-21.

180 MAGALHÃES GOMES. *O homem, a cidade e a lei, op. cit.*, p. 428-429; ARISTÓTELES. *Política* IV, 4-5, 1291b-1293a. Laurenti (*Introduzione alla Politica di Aristotele, op. cit.*, p. 90-91) nota diferença entre os regimes democráticos do Livro IV, 4 e 6, e do Livro VI, 4. A democracia ateniense até os anos 320 a.C. é examinada em *Constituição de Atenas*. Sobre a sua visão da democracia grega, STRAUSS, Barry S. On Aristotle's Critique of Athenian Democracy. In: LORD, Carnes; O'CONNOR, David K. (eds.). *Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1991, p. 212-233.

181 MAGALHÃES GOMES. *O homem, a cidade e a lei, op. cit.*, p. 430; ARISTÓTELES. *Política* IV, 7, 1293b, 8-16.

generalidade do termo que significa "constituição"[182]. É assim denominada porque comum a todos os cidadãos (*politai*)[183], quer dizer, atribuído o poder aos que são nem muito ricos nem muito pobres, a "classe média"[184]. Origina-se da mistura de dois tipos não virtuosos, a oligarquia e a democracia[185], união dos ricos e dos pobres que remedia o antagonismo ou a oposição (*enantia*)[186] entre os grupos populacionais e assegura a paz social[187]. Uma vez mais, notemos que essa configuração também "é uma fórmula vazia, uma ideia abstrata que não corresponde, concretamente, a qualquer regime histórico do presente ou do passado"[188]. Em diferentes cidades ocorre a combinação de maneiras diversas entre elementos oligárquicos e democráticos[189]. A *politia*, ao pretender harmonizar liberdade e riqueza, fica a meio-termo das duas formas básicas, posição um tanto anômala, pois situada em plano diverso das demais constituições retas e imperfeitas[190]. Assim, é expressão clara da constituição mista em Aristóteles, permeada pela mediania característica de sua ética[191]. O equilíbrio proporcionado pela forma mista não é um fim em si, mas condição para a permanência das instituições políticas fundamentais. Para que a cidade seja uma comunidade apta a viabilizar a atualização das potencialidades humanas, requer estabilidade, isto é, uma estrutura capaz de protegê-la da dissolução[192]. É na vida comum que pode o homem alcançar

182 BOBBIO. *A teoria das formas de governo, op. cit.,* p. 57.

183 LAURENTI. *Introduzione alla Politica di Aristotele, op. cit.,* p. 95-96; ARISTÓTELES. *Política* III, 7, 1279a.

184 ARISTÓTELES. *Política* III, 17, 1288a, 15; IV, 11, 1295b; LAURENTI. *Introduzione alla Politica di Aristotele, op. cit.,* p. 79; MAGALHÃES GOMES. *O homem, a cidade e a lei, op. cit.,* p. 431-432.

185 ARISTÓTELES. *Política* IV, 8, 1293b.

186 Trata-se de distinção referente mais ao caráter moral do que social. Nesse sentido, ROMILLY, Jacqueline de. La notion de "classes moyennes" dans l'Athènes du Ve s. av. J. C. *Revue des Études Grecques*, v. 100, n. 475-476, p. 1-17, jan./jun. 1987.

187 ARISTÓTELES. *Política* III, 9, 1280a; ARAÚJO, Cícero Romão Resende de. *A forma da República*: da constituição mista ao Estado. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013, p. 9; BOBBIO. *A teoria das formas de governo, op. cit.,* p. 60-61. Ver ainda *Política* IV, 4, 1290b.

188 BOBBIO. *A teoria das formas de governo, op. cit.,* p. 60.

189 ARISTÓTELES. *Política* IV, 1293b-1294b; LAURENTI. *Introduzione alla Politica di Aristotele,* p. 78; 95-96; MAGALHÃES GOMES. *O homem, a cidade e a lei, op. cit.,* p. 4354436; BOBBIO. *A teoria das formas de governo, op. cit.,* p. 61.

190 REALE. *Introduzione a Aristotele, op. cit.,* p. 124-125.

191 ARISTÓTELES. *Política* IV, 10, 1295a-1295b.

192 BODÉÜS, Richard. Law and Regime in Aristotle. In: LORD; O'CONNOR (eds.).

a *eudaimonia*, pôr-se em ato, principalmente, cultivar a razão[193]. Para a vida boa, há uma organização político-social correspondente[194]. É o que buscam todas as *poleis* concretas, cada uma a seu modo, motivo pelo qual, além da classificação entre formas retas e desviadas, está subjacente uma divisão entre formas puras e impuras, isto é, mistas. Na prática, são a maioria – ou mesmo todas – das constituições no mundo grego: regidas por um princípio central, chamam outros princípios matizadores para satisfazer às especificidades de cada povo. Atentemo-nos para essa questão, pois logo a reveremos em Cícero.

Ainda assim, Aristóteles não descarta cogitar uma forma de governo que atenda às condições indispensáveis para que um homem seja virtuoso, conforme critérios de população, território, cidadãos, funções e educação[195] longe dos extremos. Para ele, é possível valer-se da razão para conceber a melhor constituição em todos os tempos e lugares, de acordo com a natureza, capaz de melhor realizar o *telos* de todas as *poleis*, tendo em mira a *eudaimonia*. Entretanto, não se trata de uma formulação ideal ao modo platônico, mas um marco de perfeição a incitar os povos concretos a buscarem aprimorar-se diante dos meios que lhe são disponíveis. Essa *politeia* sinaliza, portanto, que o melhor se dá "nos limites do humano"[196]. Por isso, equivoca-se Jaeger ao afirmar que Aristóteles "assume a noção de Platão de um estado ideal e a apoia com ampla fundamentação empírica resultando numa ciência descritiva das constituições"[197]. A rejeição da república platônica no Livro II[198] decorre, precisamente, da recusa em crer na concretização do melhor apartado das peculiaridades impostas pela realidade. A melhor *politeia* é uma constituição pensada consoante aquilo que é necessário a um homem virtuoso, enquanto a perfeição concebível. Tal como as formas puras, serve

Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science, op. cit., p. 237.

193 ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco* X 1177a-1177b; SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Kant*: seu fundamento na igualdade e na liberdade. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1995, p. 29-30.

194 Vale notar que as tipologias apresentadas em outras obras diferenciam-se parcialmente do quadro da *Política*. Cf. *Retórica* I, 8, 1365b, 31 *et seq*; Ética a Eudemo VII, 9, 1241b, 27 *et seq*; Ética a Nicômaco VIII, 10, 1160a-b.

195 ARISTÓTELES. *Política* VII, 2-7, 1324a-1328a *et seq*; 1333a 26 *et seq*.

196 BODÉÜS, Richard. *Aristóteles*. A justiça e a cidade. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2007, p. 32.

197 JAEGER, Werner. *Aristotle*: fundamentals of the history of his development. Trad. Richard Robinson. 2. ed. Oxford: Clarendon Press, 1948, p. 264 (tradução nossa).

198 REALE. *Introduzione a Aristotele, op. cit.*, p. 131.

como orientação teórica para os legisladores concretos atuarem em relação às constituições impuras que têm diante de si, objetivando a excelência dos cidadãos[199]. É a *paideia* pela lei, que educa, incute virtudes[200], o que exige refletir sobre a política, pois o melhor, conquanto possível, não é obra do acaso, advém do conhecimento e da escolha intencional[201]. Isso é um desafio, uma vez que a realidade é complexa e a mistura fática das formas de governo retrata nuances assumidas pela vida humana[202], quer dizer, as constituições são dinâmicas e podem adotar numerosas configurações[203]. O caráter fundamental de uma *politeia* é dinâmico, é um fim a atingir (*entelekheia*)[204], qual seja, a excelência. Para alcançar essa conformidade com o fim natural do ser humano, diferentes povos tomaram caminhos variados, segundo as suas idiossincrasias históricas, de modo a comporem sempre constituições mistas. Portanto, o concretizável e o possível ao homem é a combinação de princípios políticos. Entre os tipos basilares elencados por Aristóteles, a monarquia, embora boa, não é própria a uma sociedade livre e igual como as dos gregos de seu tempo[205], enquanto a aristocracia promove a união da riqueza, da liberdade e da virtude, de modo a ser desejável[206]. Logo, é a *politia* que resta como a espécie mais avançada, a melhor para a maioria das *poleis* porque possível[207]. Aristóteles abre uma nova perspectiva para a constituição mista e a melhor forma de governo: o olhar irrevogável ao mundo humano.

199 BODÉÜS. Law and Regime in Aristotle, *op. cit.*, p. 247-248.

200 SANTOS. *O homem e a cidade na Grécia Antiga, op. cit.*, p. 57-58. Ver também ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco* V, 1129b-1130a.

201 ARISTÓTELES. *Política* VII, 13, 1332a, 31. O que não afasta a ocorrência de leis contradizendo os princípios constitucionais originais, consideradas então "erro do legislador", pelo que o filósofo tem a missão de assegurar a coerência da *politeia*. Cf. *Política* II, 11, 1273a; BODÉÜS. Law and Regime in Aristotle, *op. cit.*, p. 240-243.

202 ROMILLY, Jacqueline de. Le classement des constitutions d'Hérodote à Aristote. *Revue des Études Grecques*, v. 72, n. 339-343, p. 81-99, jan./dez. 1959, p. 97; ARISTÓTELES. *Política* II, 6, 1265b; V, 7, 1306b; V, 11, 1313a.

203 ARISTÓTELES. *Política* IV, 1, 1289a. Cf. *Política.* Trad. António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998, p. 272-273: "Com efeito, há quem pense que existe uma forma de democracia e uma forma de oligarquia, o que não corresponde de modo algum à verdade. Nesse sentido, então, não devemos ignorar quantas são as diferentes formas de regime e de quantas maneiras de compõem."

204 VILATTE, *Espace et temps*: La cité aristotélicienne de la *Politique, op. cit.*, p. 280.

205 BERTI, Enrico. *Profilo di Aristotele*. Roma: Edizioni Studium, 1979, p. 309.

206 ARAÚJO. *A forma da República*: da constituição mista ao Estado, *op. cit.*, p. 11.

207 ROSS, David. *Aristotle*. 6. ed. London; New York: Routledge, 1995, p. 270; BERTI. *Profilo di Aristotele, op. cit.*, p. 310.

Partindo da tradição então vigente, os filósofos gregos elevaram o problema dos tipos políticos ao nível teórico e intuíram a tensão entre a reflexão especulativa e a história. O quadro de crise democrática, inobstante apaixonadas defesas, somado à insatisfação quanto às oligarquias e às tiranias, provava a incapacidade das formas tradicionais de governo de proporcionarem estabilidade. Como percebera Tucídides e desenvolveram Platão e Aristóteles, a combinação de elementos originários das formas de governo reputadas boas, embora individualmente inaptas, poderia ser uma solução. Essa interpretação propagou-se dali em diante[208]. De fato, a teoria da constituição mista alcança um grau de sofisticação ao tempo do declínio do requinte político das cidades gregas, não apenas porque tentavam reverter esse cenário, mas também porque urgia a compreensão dos esquemas constitucionais originais dos novo império em ascensão, muito diverso das monarquias tradicionais. Por exemplo, Catão, o Velho, enxergava na constituição de Cartago três partes, similar a Roma[209]. É ao exame desta última que se dedicará o grego Políbio[210], reorientando as reflexões para o novo polo político e intelectual do Mediterrâneo[211]. Em sua *História*, pretendia

208 Platão e Aristóteles fundaram escolas e deixaram seguidores, alguns dos quais também se dedicaram à filosofia política. É o caso de Dicearco de Messina, peripatético que, na virada do século IV para o III a.C., teria esboçado uma constituição mista. Cf. HAHM. The mixed constitution in Greek thought, *op. cit.*, p. 191; LINTOTT, Andrew. The theory of mixed constitution at Rome. In: BARNES, Jonathan; GRIFFIN, Miriam (eds.). *Philosophia Togata II*: Plato and Aristotle at Rome. Oxford: Oxford University Press, 1999, p. 72-73. Cícero conhecia a obra, que pode ter repercutido em seus trabalhos. Em *Att.* XIII, 32, 2, registra a busca pelo *Tripolitikos* de Dicearco e, em XIII, 33, 2, afirma ter recebido os livros do autor solicitados a Ático. Sobre Dicearco em Cícero, ver McCONNELL, Sean. Cicero and Dicaearchus. In: INWOOD, Brad (Ed.). *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2012, v. XLII. Pode ter sido fonte de Políbio. Cf. WALBANK, Frank. W. *A historical commentary on Polybius*. Oxford: Clarendon Press, 1957, v. I, p. 640-641. Dentre expoentes da constituição mista lembrados pela tradição, estão Hipódamo de Mileto, Arquitas de Tarento e estoicos como Crisipo e Panécio, este último que, em Roma, integrou o círculo de Cipião e influenciou Cícero. Cf. ARISTÓTELES. *Política* II, 8, 1267b, 22 *et seq*; 12, 1273b, 35 *et seq*; DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* VII, 131.

209 MAURO SÉRVIO HONORATO. *Vergilii carmina comentarii* 682.

210 Proveniente de Megalópolis, na Arcádia, Políbio foi feito prisioneiro entre os mil jovens levados como punição à Liga Aqueia pelo pouco apoio provido durante a campanha de conquista da Macedônia. Inserido no meio militar, político e intelectual de Roma, empreende leitura da constituição dos romanos segundo categorias gregas, mas com perspectiva significativamente original. Sobre esses aspectos da vida de Políbio, ver MOMIGLIANO, Arnaldo. *Ensayos de historiografía antigua y moderna*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 63.

211 Os modelos teóricos desenvolvidos na Grécia encontram espaço em Roma no período de intensa helenização que ocorre com a impetuosa expansão militar romana

compreender e relatar, aos seus compatriotas e aos jovens conquistadores, as causas da rápida e admirável ascensão romana[212].

Para Políbio, a causa predominante do sucesso ou não de um governo é "forma de sua constituição, pois dela, como de uma fonte, nascem não somente todos os desígnios e planos, mas a sua própria realização"[213]. O melhor tipo, então, é uma combinação entre monarquia, aristocracia e democracia[214], como "tivemos prova disso não somente em teoria mas também nos fatos", com a constituição de Esparta, elaborada "seguindo esse princípio"[215]. Como historiador, Políbio recusa constituições ideais como a de Platão, preferindo buscar no manancial histórico-empírico o material de estudo. É por ele que verifica a existência de cidades que se distanciam da forma primária e agregam características degeneradoras[216], originando três tipos afins, a realeza (*basileia*), a oligarquia e a oclocracia[217].

As espécies de constituição se sucedem no tempo e repetem-se, constituindo um ciclo, segundo o qual uma forma boa é seguida por sua versão degenerada, que então cede lugar a outra boa. Há uma ordem de crescente declínio (monarquia – realeza – tirania – aristocracia – oligarquia –

---

a partir do século III a.C. É nesse momento que Roma torna-se "senhora do mundo", inexistindo outra organização ou povo então capaz de contestar o seu poderio. Em termos sintéticos, o domínio estendeu-se para o centro e o sul da Itália e, ao dirigir-se ao norte, entrou em conflito recorrente com a população celta habitante do vale do rio Pó. As províncias da Sicília e da Sardenha foram as primeiras além-mar, produtos da Primeira Guerra Púnica (264-261 a.C.). Províncias no sul da Espanha decorreram da Segunda Guerra Púnica (218-202 a.C.). Dos conflitos contra Cartago, Roma voltou-se para o Oriente, derrotando os reis Filipe V da Macedônia (197 a.C.), Antíoco III da Síria (190 a.C.) e Perseu da Macedônia (168 a.C.). Cf. MILLAR, Fergus. *The Roman Republic in political thought*. Hanover; London: University Press of New England, 2002, p. 23-24.

212 POLÍBIO. *História* I, 1. Notemos, no final da passagem, a proximidade com Tucídides, cuja *História da Guerra do Peloponeso* conhecia, ao afirmar que seu trabalho é a "aquisição" de um certo conhecimento.

213 POLÍBIO. *História* VI, 2. Cf. *História*. Trad. Mário da Gama Kury. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1996, p. 325-326.

214 POLÍBIO. *História* VI, 7-9; WALBANK, Frank W. *Polybius, Rome and the Hellenistic World*: essays and reflections. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 201. Observemos o termo democracia designando uma forma boa, ao contrário de Platão e Aristóteles. Cf. BOBBIO. *A teoria das formas de governo, op. cit.* p. 66.

215 POLÍBIO. *História* VI, 47. Cf. *História, op. cit.*, p. 341.

216 POLÍBIO. *História* VI, 3.

217 POLÍBIO. *História* VI, 4. Notemos como o critério de distinção polibiano aproxima-se do critério platônico, notadamente em *O político*, e não do aristotélico. Cf. BOBBIO. *A teoria das formas de governo, op. cit.*, p. 66-67.

democracia – oclocracia)[218]. Do caos final da oclocracia[219] à condução racional da realeza, primeira forma boa, os homens regridem à "animalidade total" até acharem "novamente um senhor e autocrata [monarca]", introduzindo uma sétima forma de governo, a "monarquia" (*monarkhia*)[220]. Esse curso natural de transformações[221] é análogo ao processo biológico dos seres vivos[222]: as constituições surgem, crescem, atingem a plenitude e declinam, naturalmente (*kata physin*), o que qualifica a teoria polibiana como uma "antropologia política"[223], pois, além da natureza, também as instituições humanas se conformam a uma trajetória cíclica[224], por um movimento que, oscilando entre tipos, afirma a recorrência histórica[225].

Como preleciona Bobbio[226], todas as formas de governo simples, boas e más, têm duração breve, porque sofrem de um grave vício comum, a falta de estabilidade, elemento indispensável para a prosperidade contínua e harmoniosa da vida em comunidade. Assim, porque instáveis, as formas boas são igualmente más, desaparecendo a distinção entre constituições retas e degeneradas. A saída, para Políbio, é combinar as três formas boas em uma única constituição. Licurgo, mítico legislador espartano[227], teria percebido a

218 BOBBIO. *A teoria das formas de governo, op. cit., op. cit.,* p. 67-68.

219 Sobre a oclocracia, ver as observações de CHAMPION, Craige B. *Cultural politics in Polybius's Histories*. Berkeley: University of California Press, 2004, p. 89.

220 POLÍBIO. *História* VI, 4-5; 9. Cf. *História, op. cit.,* p. 328-328; 331; ARAÚJO. *A forma da República, op. cit.,* p. 6; WALBANK, Frank W. Polybius on the Roman Constitution. *The Classical Quarterly*, v. 37, n. 3-4, p. 73-89, jul./out., 1943, p. 78; THORNTON, John. La costituzione mista in Polibio. In: DOMENICO, Felice (ed.). *Governo misto*: ricostruzione di un'idea. Napoli: Liguori, 2011, p. 67-118.

221 POLÍBIO. *História* VI, 7-9. Cf. *História, op. cit.,* p. 331.

222 POLÍBIO. *História* VI, 4. A ideia de que todas as coisas nascem, crescem e declinam remonta a Anaximandro, por exemplo, no fragmento A14. No tempo de Tucídides era lugar-comum e, no período helenístico, foi utilizada pelos estoicos. Cf. WALBANK. *A historical commentary on Polybius*, v. I, *op. cit.,* p. 645-646.

223 NICOLET, Claude. Polybe et la "Constitution" de Rome: Aristocratie et Démocratie. In: NICOLET, Claude (dir.). *Demokratia et Aristokratia*. A propos de Caius Gracchus: mots grecs et réalités romaines. Paris: Publications de La Sorbonne, 1983, p. 16.

224 TROMPF, G. W. *The idea of historical recurrence in Western thought*: from Antiquity to the Reformation. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1979, p. 12-15. Sobre as possíveis origens do ciclo em Políbio, ver WALBANK. *A historical commentary on Polybius*, v. I, *op. cit.,* p. 643-644.

225 TROMPF. *The idea of historical recurrence in Western thought, op. cit.,* p. 32-33.

226 BOBBIO. *A teoria das formas de governo, op. cit.,* p. 69.

227 Ver PLUTARCO. *Licurgo*. Essa não deixa de ser uma Esparta quimérica, como também viram Platão e Aristóteles. Cf. OLLIER, François. *Le mirage spartiale*: Étude sur l'idéalisation de Sparte dans l'antiquité grecque du debut de l'école cynique jusqu'à

ocorrência necessária e natural das transformações mencionadas, pelo que buscou unir as características boas dos tipos simples, para a força de cada tipo fosse contrabalançada pela dos demais, conservando um estado de equilíbrio. Contudo, Esparta alcançou a grandeza de sua constituição mista por meio dos esforços de um legislador, que a estruturou racionalmente, após compreender o movimento da natureza. Roma, em contrapartida, germinou não por raciocínio prévio, mas em meio às adversidades, no enfrentamento das dificuldades e resolução dos problemas concretos[228]. Similarmente àquela, também gozava de três fontes de autoridade política ao tempo da Segunda Guerra Púnica, perfeitamente balanceadas:

> O espírito de equidade e a noção de conveniência sob todos os aspectos demonstrados em todas as esferas governamentais no uso desses três elementos para estruturar a constituição e para a sua aplicação subsequente eram tão grandes que, mesmo para um cidadão romano, seria impossível dizer com certeza se o sistema em seu conjunto era aristocrático, democrático ou monárquico. E tal sentimento era natural. Com efeito, a quem fixar a atenção no poder dos cônsules a constituição romana parecerá aristocraticamente monárquica; a quem fixá-la no Senado ela mais parecerá aristocrática, e a quem a fixar no poder do povo ela parecerá claramente democrática.[229]

A natureza mista da constituição romana consiste em mecanismo de criação de obstáculos ou de cooperação entre os diferentes poderes. Em períodos de ameaça externa, os romanos são compelidos à ação consensual, as instituições buscam satisfazer às necessidades urgentes, executar prontamente as decisões. Em momentos de tranquilidade e prosperidade, quando frequentes as insolências e o autoritarismo, um poder cresce em

---

la fin de la cité. Paris: Les Belles Lettres, 1943, v. II, p. 137 *et seq*.

228 POLÍBIO. *História* VI, 10.

229 POLÍBIO. *História* VI, 11. Cf. *História*, *op. cit.*, p. 333.

detrimento dos outros, que podem agir para contê-lo, a fim de assegurar o respeito às suas atribuições[230].

Políbio entreviu no passado de Roma a transformação de sua constituição até a forma mista segundo passagens que não eliminaram a configuração anterior, gerando um novo organismo mais complexo[231]. Ademais, nutriu a expectativa de decadência, já perceptível em alguns sinais[232]. Com efeito, para ele, nem mesmo a constituição mista mais primorosa está resguardada do desmoronamento, pois todas devem "sofrer o declínio imposto pela divindade, à semelhança das criaturas humanas"[233]. Ao contemplar um eventual colapso, quando a maioria proclamava a dominação eterna[234], Políbio também afirma um papel para a Fortuna (*tyche*) nas ascensões e derrocadas[235]. O mundo conhecido ter sido unificado sob Roma por empresa da Fortuna não implica negar o peso da ação humana, mas defender uma complementariedade[236] entre os caminhos naturais e o construir humano da história. A rigidez da *anakyklosis* não é fixidez. Roma é um exemplo de interrupção ou quebra do circuito ao desacelerar a sucessão das formas de governo e as mudanças sociais por meio de uma constituição mista, sendo este o seu grande mérito[237]. Mas isso não a exclui do percurso natural. Assim, inexiste contradição entre as teorias da *anakyklosis* e da constituição mista[238], cuja compatibilização para explicar o sucesso da Roma imperial é a grande

230 POLÍBIO. *História* VI, 18; FRITZ, Kurt von. *The theory of mixed constitution in Antiquity*: a critical analysis of Polybius' political ideas. New York: Columbia University Press, 1954, cap. VIII.

231 THORNTON. La costituzione mista in Polibio, *op. cit.*, p. 30-31.

232 Cf. PELLING, Christopher. The Greek historians of Rome. In: MARINCOLA, John (Ed.). *A companion to Greek and Roman historiography*. Malden: Blackwell, 2007, v. 1, p. 247; BARONOWSKI, Donald Walter. *Polybius and Roman Imperialism*. London; New York: Bloomsbury, 2011, p. 156-159; POLÍBIO. *História*, I, 13; XVIII, 35; XXXI, 25; XXXVIII, 21.

233 POLÍBIO. *História* XXXVIII, 22. Cf. *História*, *op. cit.*, p. 554.

234 BARONOWSKI. *Polybius and Roman Imperialism*, *op. cit.*, p. 62.

235 POLÍBIO. *História* I, 4; WALBANK. *Polybius, Rome and the Hellenistic World*, *op. cit.*, p. 194; Id. Fortune (*tyche*) in Polybius. In: MARINCOLA, John (Ed.). *A companion to Greek and Roman historiography*. Malden: Blackwell, 2007, v. 1, p. 353-354.

236 SANT'ANNA, Henrique Modanez de. Políbio e os princípios de sua investigação histórica: algumas considerações. *Revista Mundo Antigo*, v. 1, n. 2, p. 141-153, dez. 2012, p. 146.

237 WALBANK. *Polybius, Rome and the Hellenistic World*, *op. cit.*, p. 185-186; 205.

238 Id. *A historical commentary on Polybius*, v. I, *op. cit.*, p. 647; BOBBIO. *A teoria das formas de governo*, *op. cit.*, p. 72.

contribuição de Políbio[239], ainda mais por fazê-lo nos termos de uma história pragmática, isto é, escrita com o propósito de fornecer lições políticas e militares[240], produzida para o grupo de Cipião[241]. A via escolhida foi aplicar categorias teóricas gregas na leitura da história, da política e da sociedade romanas, mas aportando contornos originais[242]. De fato, a *politeia* romana é posicionada ao lado das *poleis* gregas melhor organizadas racionalmente e, ao final, sobressai como estrutura política e militar de espantosa precisão e eficiência, sem precedentes em grau de regularidade e perfeição na história helênica. Isso deve ter soado estranho ao público grego[243], se não mesmo incômodo, por concluir pela inferioridade política ática[244]. No entanto, o historiador "incorpora Roma no discurso político grego e, assim, encoraja os seus leitores a olhar Roma nos termos das *poletai* gregas", pressupondo plateias gregas e romanas compartilhando o mesmo arcabouço intelectual[245]. Cícero parte dessa mesma percepção, com a diferença de inserir com clareza o material histórico-axiológico romano que seu antecessor não assumira.

Constatemos como Políbio inaugura um efetivo delineamento conceitual integrado com a história. As nossas remissões às formas de governo na poesia, nas tragédias e na historiografia revelaram-se alusões, em sua maioria, superficiais, atreladas aos debates de defesa ou crítica de certas posições políticas, sem estabelecer princípios gerais de cada uma. A maior exceção foi Heródoto, mas ainda assim sem pleitear a construção de uma teoria abrangente das formas de governo, o que ocorrerá com os filósofos. Na *República*, Platão apresenta uma constituição cuja perfeição decorre da articulação de diferentes elementos sociais, econômicos e governamentais, alinhados com a natureza de cada homem, portanto, uma constituição mista

239 WALBANK. *Polybius, Rome and the Hellenistic World*, *op. cit.*, p. 203.

240 POLÍBIO. *História* IX, 1-2; SANT'ANNA. Políbio e os princípios de sua investigação histórica, *op. cit.*, p. 145; GUELFUCCI, Marie-Rose. Polybe, le regard politique, la structure des *Histoires* et la construction du sens. *Cahiers des études anciennes*, n. XLVII, p. 329-357, 2010.

241 MOMIGLIANO, Arnaldo. *Alien wisdom*: the limits of hellenization. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 24.

242 PELLING. The Greek historians of Rome, *op. cit.*, p. 247.

243 CHAMPION. *Cultural politics in Polybius's Histories*, *op. cit.*, p. 67-68.

244 ERSKINE, Andrew. Making Sense of the Romans: Polybius and the Greek Perspective. *Dialogues d'histoire ancienne*, Supplément n. 9, p. 115-129, 2013, p. 119.

245 CHAMPION. *Cultural politics in Polybius's Histories*, *op. cit.*, p. 90 (tradução nossa).

de pleno direito. No entanto, já entre os antigos, Platão foi acusado de ter se esquivado propositalmente de incorporar aos fundamentos de sua *politeia* elementos substanciais da experiência política passada e presente. Com Aristóteles ocorre um deslocamento notável. Contrapondo-se ao mestre, ele rejeita a proposição de uma constituição ideal e entende que a melhor forma de governo depende dos diferentes povos, segundo as características de cada homem. Ao examinar as variadas manifestações políticas da Grécia desde as suas origens, aproxima-se da realidade empírica. Se a história não é plenamente assumida como elemento determinante, Aristóteles reconhece a constituição mista como a regra. É com Políbio, historiador, que a forma mista ganha primazia, acompanhada explicitamente pelo fator histórico. Ele perpassa a ascensão de Roma e nela identifica uma composição sofisticada que interliga diferentes elementos em um funcionamento concertado. A teoria grega é chamada a explicar um tipo de governo que, *a priori*, não tem exemplo no mundo em que nasceu, pois se trata de outro povo, com costumes e leis diversos. Porém, cresce a admissão da viabilidade de empregá-la para abarcar essa realidade. O que Políbio não podia esperar é que, a partir de sua obra e dos contributos subsequentes de Cícero, aquela formulação grega fosse acabar confundindo-se com Roma. E como a cultura romana era profundamente arraigada a seu passado, às suas tradições, tomará a sua própria história para fundamentar e comprovar a teoria das formas de governo e a constituição mista como a melhor entre todas as existentes no presente e no passado.

Outrossim, atentemo-nos que o tipo misto é mais do que a mera compatibilização de elementos provenientes de formas de governo boas a fim de alcançar a estabilidade político-social, pois as primeiras teorias políticas já pressupunham a obtenção da estabilidade por meio de uma rede relações travadas entre as diferentes instituições políticas, por sua vez expressando determinados grupos sociais. A constituição mista surge como a única forma capacitada a articular harmonicamente as diversas forças sociais ao conferir a cada uma delas uma parte no poder. Não se trata de repartição de competências aos moldes modernos, mas uma divisão de tarefas, com o cruzamento de funções. Assim, essas forças, por meio de suas atribuições, controlam os poderes umas das outras, pois, nenhuma

de suas responsabilidades é completa em si mesma, não podendo agir de maneira totalmente independente. A operação plena do sistema ocorre apenas com a atuação concertada de todos, por cooperação e contraposição, engendrando um "equilíbrio de forças, acionadas por diferentes agências políticas que crescem dentro de um mesmo arranjo global", mesclando as formas constitucionais simples tradicionais, a saber, monarquia, aristocracia e democracia[246]. Nessa linha, Fritz define a constituição mista como "um sistema em que o poder supremo é compartilhado e mais ou menos distribuído igualmente entre esses três elementos", originando-se do equilíbrio entre os diferentes grupos constituintes daquela sociedade[247]. Araújo defende que, em vez de grupo social ou classe, o melhor termo é ordem. Segundo Weber, a "ordem social" é a forma pela qual as honras sociais são distribuídas em uma comunidade. Está relacionada às ordens econômica e jurídica, mas é diversa[248]. Adotando as categorias weberianas, Finley define "ordem" (do latim *ordo*) ou "estamento" como "um grupo juridicamente definido", que possui "possui privilégios e incapacidades formalizadas [...] *e situa-se em relação a outras ordens numa relação hierárquica*"[249]. O reconhecimento social, oficial e político era importante para a identidade das ordens a ponto de se cristalizarem em agências governamentais, isto é, "as diferentes instituições, que exerciam certas responsabilidades políticas e não outras, tendiam a ser também órgãos de manutenção da identidade das diferentes ordens"[250]. Por isso a tradição antiga considerava as formas simples como expressão do governo de uma ordem específica dentro da comunidade. Ela até podia ser boa, mas tendia irremediavelmente à degeneração porque em desequilíbrio com as demais ordens. De todo modo, reconhecer a *politeia* mista como solução não reduz a dificuldade, pois, como vimos em Aristóteles, ainda caberia "escolher a melhor entre as muitas possíveis constituições mistas, isto é, a

246 ARAÚJO. *A forma da República, op. cit.*, p. 17; 19-21.

247 FRITZ. *The theory of mixed constitution in Antiquity, op. cit.*, p. 184 (trad. ARAÚJO. *A forma da República, op. cit.*, p. 27); 217.

248 WEBER, Max. *Ensaios de Sociologia*. Trad. Waltensir Dutra. 5. ed. Rio de Janeiro: LTC, 1982, p. 212.

249 FINLEY, M. I. *A economia antiga*. Trad. Luísa Feijó. Porto: Edições Afrontamento, 1980, p. 56-57.

250 ARAÚJO. *A forma da República, op. cit.*, p. 36.

melhor dosagem e mistura dos diferentes elementos de sua composição"[251], conforme necessário para um compromisso entre os agentes envolvidos[252].

Em vista disso, o ponto de partida é o conflito constitucional, desenrolado em dois planos: a disputa pelo poder e as incessantes mudanças estruturais que isso ocasionava[253]. Os compromissos firmados entre as ordens são temporários, atendem a interesses conjunturais e, logo, estão sujeitos a frequentes modificações, posto que as disputas não cessam. Em virtude disso, mesmo a constituição mista sofre transformações e pode fenecer. Quando atritos dessa natureza se tornaram mais acentuados na Grécia, a partir do século V a.C., agitaram também os pensadores, que finalmente se atentaram para a insubsistência dos tipos simples e, por consequência, para as qualidades da constituição mista, ampliando, assim, os modelos teóricos e os exemplos históricos inspiradores de críticas ou elogios[254]. As várias teorias das formas de governo na Antiguidade são, em suma, simplificações em agrupamentos que permitem traduzir conflitos em curso no seio da sociedade sob a forma de oposições entre configurações distintas. Com o tempo, esses esquemas conceituais tornaram-se mais complexos, de modo a aumentar as classificações: de três formas primárias, passam-se a cinco e, finalmente, seis, progressão que nos permite ver as grandes etapas do pensamento político helênico[255]. A ânsia de classificação da realidade é traço característico do labor racional que alvoreceria junto com a filosofia. No entanto, toda redução do real é imperfeita, defectível. Na classificação das formas políticas, o primeiro sinal dessa falibilidade é, como lembra Saldanha, o problema da categorização de formas intermediárias em relação aos tipos básicos, situáveis como novas formas, subformas ou regimes, ou seja, se são inscritas em um plano categorial único ou alocadas secundariamente, se são classificadas sintética ou analiticamente[256].

Há um grave erro, recorrente em muitos pensadores, que é classificar por tipos abstratos, construídos "sem ter em conta o 'more historico', os casos

251 Ibid., p. 38.
252 HAHM. The mixed constitution in Greek thought, *op. cit.*, p. 197.
253 FINLEY. *Politics in the Ancient World*, *op. cit.*, p. 101-102.
254 HAHM. The mixed constitution in Greek thought, *op. cit.*, p. 196.
255 ROMILLY. Le classement des constitutions d'Hérodote à Aristote, *op. cit.*, p. 83-84
256 SALDANHA. *As formas de governo e o ponto de vista histórico*, *op. cit.*, p. 49-50.

dados e pretendendo valer para todos os casos *possíveis*", pois geralmente são inaptos à aplicação aos fatos, distanciam-se irrecorrivelmente da realidade histórica[257]. Para Romilly, as teorias que procuram se aproximar mais e mais da realidade, produzem o efeito contrário, pois gestam tipos puramente teóricos[258]. Não concordamos inteiramente com essa conclusão. Os empreendimentos especulativos que conscientemente aceitam e buscam integrar as manifestações políticas apresentadas pela história, conciliam ideia e história, ainda que incipientemente, no sentido de reconhecerem como fator central de compreensão do real o coeficiente histórico[259].

É esta a chave de leitura que precisaremos levar a Marco Túlio Cícero e à sua constituição mista, a derradeira grande formulação da melhor forma de governo na Antiguidade, segundo um debate já totalmente emergido no mundo romano.

1.2. Prolegômenos à história ciceroniana de Roma

decet patriam nobis cariorem esse quam nosmet ipsos[260]

Cícero designa a constituição, no sentido de *politeia*, como *status civitatis*, em especial, quando discute sobre a melhor constituição (*optimus status civitatis*[261] ou *optimus status civitatis rei publicae*)[262]. *Res publica*, por sua vez, é utilizada para se referir às formas políticas em geral[263]. Inexiste um equivalente em grego para transmitir tal noção. *Polis* não é adequado, pois *res publica*, segundo Schofield, é uma propriedade da *polis*. Mais do que uma forma contraposta ao governo tirânico, a *res publica* pode ter por sinônimo *civitas*[264].

257 Ibid., p. 51.

258 ROMILLY. Le classement des constitutions d'Hérodote à Aristote, *op. cit.*, p. 99.

259 SALDANHA. *As formas de governo e o ponto de vista histórico, op. cit.*, p. 52-53.

260 CÍCERO. *Fin.* III, 64. Cf. *Textos filosóficos*. Trad. J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012, p. 404: "nos deve ser mais cara a pátria do que nós mesmos" (adaptado).

261 CÍCERO. *Rep.* I, 33.

262 CÍCERO. *Leg.* I, 15.

263 D'ORS, Álvaro. Introducción. In: CICERO. *Sobre la República*. Trad. Álvaro D'Ors. Madrid: Gredos, 1984, p. 19.

264 SCHOFIELD, Malcolm. Cicero's definition of *res publica*. In: POWELL, J. G. F. (ed.).

Pela boca de Cipião Africano, Cícero define *res publica* como *res populi*, coisa do povo, sendo povo não "todo conjunto de homens reunido de qualquer maneira, mas o conjunto de uma multidão associada por consenso de direito e por utilidade comum" (*populus autem non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus*)[265]. Mas essa definição é um conceito complexo, que somente poderá ser compreendido após percorrermos as obras de Cícero e delas extrairmos como o cônsul concebia as formas de governo e os elementos componentes da melhor entre todas.

Para nosso autor, em posição diversa do "contratualismo" epicurista[266] e próximo à sociabilidade aristotélica, os homens unem-se em virtude de certa tendência associativa natural[267]. É deveras inverossímil que tenham decidido viver em comunidade apenas devido à incapacidade de sustentar-se sem os demais[268]. Embora essa carência não seja questionada, Cícero considera como princípio natural o vínculo "constituído pela razão e pela linguagem que, ensinando, aprendendo, comunicando, discutindo e raciocinando, associam os homens uns com os outros, reunindo-os numa espécie de sociedade natural". É decorrente da razão e da linguagem (*rationis et orationis*) que, diferentemente dos animais, podemos falar de justiça, equidade e bondade em relação aos homens[269]. Enlaçam-se, ademais, por meio das coisas "que foram criadas pela natureza para usufruto comum dos homens" e "pertença de toda a comunidade", como a água, o fogo, o aconselhamento, a boa-fé, de

Cicero the Philosopher: Twelve Papers. Oxford: Oxford University Press, 1995, p. 68; FIORAVANTI, Maurizio. *Constitución*. De la Antigüedad a nuestros días. Trad. Manuel Martínez Neira. Madrid: Trotta, 2001, p. 28-29. Sobre a visão política dos gregos acerca de Roma e a transformação da concepção helênica de *polis* em face da conquista romana, ver ANDO, Clifford. Was Rome a *polis*? *Classical Antiquity*, v. 18, n. 1, p. 5-34, abr. 1999.

265 CÍCERO. *Rep.* I, 39.

266 LUCRÉCIO. *De rerum natura* V, 1020-1027. Cf. *Da natureza*. Trad. Agostinho da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 117: "Foi também por essa altura que a amizade começou a juntar os vizinhos entre si, pelo desejo que tinham de não se prejudicar nem de usar de violência uns contra os outros [...]. Não é que a concórdia pudesse nascer em todos os casos, mas uma boa e grande parte conservava fielmente os seus tratados; caso contrário, já todo o gênero humano teria desaparecido, nem poderia a descendência ter-se propagado até hoje."

267 CÍCERO. *Rep.* I, 39.

268 CÍCERO. *Off.* I, 158.

269 CÍCERO. *Off.* I, 50.

modo que tudo o que é regulado pelas leis e pelo direito civil (*quae discripta sunt legibus et iure civili*) deve estar em conformidade com aquilo que é estabelecido por essas mesmas leis[270]. Além desse nível, há outro gênero de sociedade humana,

> partilhado por todos aqueles que formam o mesmo povo, pertencem à mesma nação, falam a mesma língua, assim os homens mais se aproximando uns dos outros. O fato de se pertencer à mesma cidade constitui aquele estádio mais íntimo; muitas coisas tornam-se realmente comuns entre os cidadãos: o foro, o pórtico, as ruas, as leis, os tribunais, as votações, além disso os costumes, os laços de parentesco e os numerosos negócios entre tantos firmados. Uma união ainda mais estreita corresponde àquela comunidade formada por aqueles que nos são mais próximos. A partir dessa tão imensa comunidade humana [*inmensa societate humani generis*] chegamos, por fim, a uma comunidade mais íntima e confinada.[271]

São categorias de associação humana a união conjugal (*coniugio*), ampliada depois aos filhos (*liberis*), formando-se a casa (*domus*), onde tudo se partilha em comum. É esta "a origem da cidade e quase o embrião da república" (*id autem est principium urbis et quasi seminarium rei publicae*). Seguem-se os laços entre irmãos, depois entre sobrinhos e primos, que instalam outras casas ou colônias; os casamentos e os parentescos, "cuja proliferação e descendência constituem a origem das repúblicas"[272]. O laço intensifica-se quando os homens compartilham os mesmos monumentos ancestrais, cultos e sepulturas. Contudo, "entre todas as sociedades, nenhuma é mais nobre, nenhuma, mais sólida, do que aquela na qual todos os homens de bem [*viri boni*] partilham os mesmos costumes e se encontram unidos por uma profunda amizade"[273]. Com efeito,

270 CÍCERO. *Off.* I, 51-52. Cf. *Dos deveres*. Trad. Carlos Humberto Gomes. Lisboa: Edições 70, 2000, p. 33-34.

271 CÍCERO. *Off.* I, 53. Cf. *Dos deveres, op. cit.*, p. 34-35.

272 CÍCERO. *Off.* I, 54. Cf. *Dos deveres, op. cit.*, p. 35.

273 CÍCERO. *Off.* I, 55. Cf. *Dos deveres, op. cit.*, p. 35.

> não existe elo social mais importante, nenhum mais querido que não seja aquele que nos une, cada um de nós, à república. Por nós queridos são os nossos pais, caros, os filhos, os parentes, os amigos, mas só a pátria pode abarcar de todos a afeição; por ela que homem de bem poderá hesitar em enfrentar a morte, se tal se revelar para ela vantajoso?[274]

Por outro lado, Cícero está ciente de que, inobstante os impulsos naturais originários, a instituição da cidade e da república teve por razão sobretudo (*causam maxime*) a "custódia dos seus próprios bens" (*custodiae rerum suarum*)[275]. Ainda assim, a nosso ver, o foco da formação das comunidades humanas, em dissonância com a interpretação de alguns autores de origem anglo-americana[276], não está tanto na propriedade. É preciso cotejar o *De officiis* com o *De re publica*. Nesta última obra, ao reconstituir o começo dos povos, Cícero endossa a visão de que eram simples, desprovidos de capacidades ou instituições políticas. Os grupos estabeleciam-se em determinados lugares para fixar moradia, a partir de seus próprios esforços. O conjunto das habitações foi denominado povoado ou cidade (*oppidum vel urbem appellaverunt*), reservando-se espaço para templos e áreas de uso comum. A partir de então surge a necessidade de governo:

> todo pueblo, que es tal conjunción de multitud [*coetus multitudinis*], como he dicho, toda ciudad [*civitas*], que es el establecimiento de un pueblo [*constitutio populi*], toda república [*res publica*], que, como he dicho, es lo que pertenece al pueblo [*populi res est*], debe regirse, para poder perdurar [*ut diuturna*], por un gobierno [*consilio*][277].

274 CÍCERO. *Off.* I, 56-57. Cf. *Dos deveres, op. cit.*, p. 36.

275 CÍCERO. *Off.* II, 73. Cf. *Dos deveres, op. cit.*, p. 107.

276 Vide, entre outros, WOOD, Neil. *Cicero's social and political thought*. Berkeley; Los Angeles; Oxford: University of California Press, 1991.

277 CÍCERO. *Rep.* I, 41. Cf. Cf. *Sobre la República*. Trad. Álvaro D'Ors. Madrid: Gredos, 1984, p. 63.

Como o povo deve sempre servir à cidade, o governo pode ser atribuído a uma só pessoa, um rei, tendo-se, então, como constituição, um reino (*regnum eius rei publicae statum*); ao arbítrio de alguns poucos escolhidos como os melhores da cidade (*civitas optimatium arbitrio*) ou à multidão de todos, uma cidade popular (*civitas popularis*) na qual o povo tudo pode. Essas três formas são aptas a manterem o vínculo originário da sociedade (*rei publicae societate*), ou seja, garantir estabilidade (*statu*), desde que os governantes não ajam com injustiça ou cupidez. Portanto, não basta o instinto natural. Razão e vontade são indispensáveis[278].

As três formas de organização mencionadas, em sua pureza, não são as melhores porque possuem vícios (*vitiis*) inerentes. Nos reinos, os cidadãos estão apartados de todo direito e governo; na aristocracia, a multidão não participa da liberdade por carecer de poder de governo; na democracia, mesmo quando o povo é justo e moderado, a igualdade é injusta porque não há distinções de dignidade (*aequabilitas est iniqua, cum habeat nullos gradus dignitatis*), o que faz dela a menos desejável. São provas disso alguns *exempla*, históricos e contemporâneos, colacionados por Cícero: Ciro, rei da Pérsia, foi famoso por sua justiça e sabedoria, mas a *res populi* era gerida segundo a medida de um só; os marselheses foram regidos por cidadãos principais e selecionados, mas com o povo submetido à condição de servidão; os atenienses decidiam tudo por votação e decretos do povo, mas não mantinham o decoro, pois indistintas as dignidades[279]. Vemos, então, como defeito comum a todas as três formas puras, a tendência a se degenerarem em uma forma má próxima (*perniciosa alia vicina*). Em outras palavras, a instabilidade. Eis as ilustrações da história: o amável rei Ciro foi sucedido pelo crudelíssimo Falaris; o governo de poucos pode se degenerar em união facciosa como os Trinta de Atenas; a potestade absoluta do povo ateniense degenerou-se em "loucura e libertinagem"[280].

Ao contrário da maior parte das teorias gregas, Cícero entende que as formas políticas não se transformam necessariamente em um outro tipo específico. O governo aristocrático, faccioso, régio, tirânico ou popular pode

278 CÍCERO. *Rep.* I, 41; D'ORS, Alvaro. Nota 103. In: *Sobre la república, op. cit.*, p. 63-64.
279 CÍCERO. *Rep.* I, 43.
280 CÍCERO. *Rep.* I, 44.

dar lugar a qualquer forma, ainda que a dinâmica em questão não deixe de assumir uma recorrência circular de sucessivas transformações. O homem sábio, então, é aquele que tem o conhecimento que lhe permite prever as degenerações, "como el timonel que modera el curso de la república y la conserva con su potestad". E se os três tipos puros são imperfeitos em razão da instabilidade, a melhor forma de governo é uma quarta constituição, fruto da combinação dos caracteres daquelas[281]. Veremos isso adiante.

As repúblicas são reflexo de quem as governa. À luz de Platão, o filósofo romano associa a alma com as formas políticas. Através de Cipião, argumenta que, como as almas dos homens estão submetidas ao mando de um rei, a razão, principal parte da alma, que comanda as demais, o governo deve caber a um só. Se o governo é deixado a várias pessoas, não há poder supremo (*imperium*) governante, pois não pode haver poder se não é único (*quod quidem nisi unum sit, esse nullum potest*). Assim como Lélio chefia sua casa, o timoneiro conduz o barco e o médico trata dos doentes. Em momentos de crise, o povo recorre a um único homem, tanto que os antepassados instituíram o *dictator* como líder a exercer o *imperium* nas épocas mais graves. Portanto, entre as formas puras, a melhor, embora imperfeita, é a monarquia[282].

Contudo, é somente na verdadeira república que o povo tem realizada a liberdade, pois nela o *populus* tem o poder (*potestas*). É justa a cidade na qual todos são livres, os cidadãos participam nas eleições e na votação das leis[283]. Enfim, a cidade mais feliz tem os cidadãos como "senhores das leis, dos julgamentos, da guerra, da paz, dos tratados com outros povos, da vida dos cidadãos e do dinheiro". Somente esta é que pode ser chamada propriamente *res publica*, coisa do povo, prescindindo o *populus* de um rei ou de melhores[284]. As demais não devem sequer serem denominadas como tal: apenas aquela é a verdadeira forma de governo. Em todas elas não há liberdade e há sempre o risco de degeneração.

O declínio de uma monarquia em tirania pode ser comprovado pela história de Roma. A *Urbs* foi fundada por Rômulo, homem sábio, a quem foi atribuída a estirpe divina como filho de Marte, deus da guerra. Destacado por

281 CÍCERO. *Rep.* I, 45. Cf. *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 66.
282 CÍCERO. *Rep.* I, 60-63.
283 CÍCERO. *Rep.* I, 47.
284 CÍCERO. *Rep.* I, 48.

sua força corporal e energia de espírito, conquistando respeito e obediência, foi convertido em chefe e promoveu as primeiras vitórias militares[285]. Rômulo resolveu, então, estabelecer uma *urbs* e assegurar a *res publica*. Com *diligentissime providendum*, como se "tivesse adivinhado que um dia essa cidade seria sede e morada do maior império"[286], escolheu um lugar acertado, servido de terra e água[287], e acautelou com muralhas e fortalezas[288]. Para consolidar a cidade que fez chamar com seu nome, Roma, agregou os sabinos, associando o rei Tito Tácio ao seu próprio reinado, ideia digna de "um grande homem e de larga visão"[289]. Também escolheu um grupo de principais (*principes*) entre os cidadãos, chamados por deferência *patres*, para formar um conselho real (*regium consilium*), e distribuiu o povo em três tribos e em trinta cúrias. Após a morte de Tácio, Rômulo contou ainda mais com a autoridade e o conselho dos pais (*Romulus patrum actoritate consilioque regnavit*)[290]. Eis que Cipião evidencia um princípio monárquico moderado: tal como Licurgo em Esparta, Rômulo reconhecera que "as cidades se governam e regem melhor sob o mando de um só e poder real, se se agrega a esse domínio a autoridade dos melhores". Sustentado e defendido por essa espécie de Senado (*quasi senatu*), realizou guerras, enriqueceu os cidadãos, dividiu a plebe em clientelas e instituiu sacerdócios[291]. Pelo governo de um só homem surgiu um novo povo[292].

Com a morte do rei, o Senado, integrado pelos melhores (*optimates*, os *patres*, e sua descendência, *patricios*), tentou reger sozinho a *res publica*, mas o povo não o tolerou (*populus id non tulit*). Os principais criaram um instituto inédito, o *interrex*, um governante provisório para o período sem rei. O novo monarca foi estabelecido por escolha (*deligendum duxit*), segundo virtude e sabedoria reais (*virtutem et sapientiam regalem*), não por estirpe[293]. Numa Pompílio era um homem que sobressaía nessas qualidades. Apoiado

285 CÍCERO. *Rep.* II, 4.
286 CÍCERO. *Rep.* II, 10.
287 CÍCERO. *Rep.* II, 5-9.
288 CÍCERO. *Rep.* II, 11.
289 CÍCERO. *Rep.* II, 12-13.
290 CÍCERO. *Rep.* II, 14.
291 CÍCERO. *Rep.* II, 15-16.
292 CÍCERO. *Rep.* II, 21.
293 CÍCERO. *Rep.* II, 23-24.

pelo povo, propôs uma lei curiata sobre seu *imperium* (*suo imperio curiatam legem tulit*). A principal característica de seu governo foi tentar afastar um pouco os romanos do modo de vida belicoso que Rômulo estimulara[294]. Para tanto, buscou tornar as instituições mais humanizadas e amansar os ânimos das gentes (*quibus rebus institutis, ad humanitatem atque mansuetudinem revocavit animos hominum*). Após reinar com grande paz e concórdia (*in pace concordiaque*), morrreu "deixando confirmadas duas coisas excelentíssimas para a longevidade da república: a religião e a clemência"[295]. Na sequência, o povo nomeou rei Túlio Hostílio, marcado como chefe militar e respeitoso com a autorização do povo[296]. Foi sucedido por Anco Márcio, que derrotou os latinos, agregados à cidadania romana, e expandiu o território da cidade[297]. Segundo Cícero, o período subsequente era pouco conhecido. Lúcio Tarquínio, homem bem educado, tornou-se amigo do rei, a ponto de participar das decisões políticas. Foi nomeado seu sucessor com seu falecimento, por voto unânime do povo. Expandiu o número de senadores, chamando os antigos, a quem requeria a opinião primeiro, *patres maiorum gentium*[298]. Educou, junto a seus filhos, Sérvio Túlio, que, destacado por seu engenho, após a morte do rei, começou a governar sem eleição, com a vontade e o consenso dos cidadãos (*voluntate atque concessu civium*). Não se colocou à disposição dos senadores, mas realizou, por si mesmo, consulta ao povo, que confirmou seu reino e deu a lei curiata de seu *imperium*. Sérvio Túlio, "o primeiro a reinar sem a ordem do povo", dividiu-o em centúrias separando os mais ricos (*assiduos*) dos pobres (*proletarios*), pois, diz Cipião, para conservar a república, não deve prevalecer a maioria[299].

Sérvio Túlio foi assassinado por Tarquínio, o Soberbo, que assumiu seu posto. Suportado pelos romanos durante um tempo, pois a fortuna o acompanhou no domínio do Lácio, provocava medo no povo para aliviar a sua consciência intranquila (*integra mente non erat*) pela mácula do crime, sendo injusto e cruel. Assim, "não podia reger nem seus costumes, nem os

294 CÍCERO. *Rep.* II, 25.
295 CÍCERO. *Rep.* II, 26-27.
296 CÍCERO. *Rep.* II, 31.
297 CÍCERO. *Rep.* II, 33.
298 CÍCERO. *Rep.* II, 34-35.
299 CÍCERO. *Rep.* II, 37-40.

desejos dos seus". Quando seu filho violou Lucrécia, que se matou, Lúcio Bruto, homem engenhoso e valoroso, libertou os seus concidadãos do jugo injusto de dura escravidão (*depulit a civibus suis iniustum illud durae servitutis iugum*). Mesmo sendo um particular (*privatus*), encarregou-se de toda a *res publica* para defender a liberdade. A cidade, movida pela autoridade deste homem principal (*quo auctore et principe concitata civitas*), expulsou o rei[300].

Por meio dessa digressão histórica, pela qual acompanhamos o relato ciceroniano na voz de Cipião, podemos observar como uma monarquia degenera-se em despotismo, como uma forma de governo boa converte-se em uma forma má. O referencial interpretativo é um modelo grego, no caso, da tirania:

> Este é, pois, o tipo de senhor do povo que os gregos chamam tirano; porque querem que seja rei aquele que cuida do povo como um pai e que conserva aquelas dos quais está à frente na melhor condição de vida; um gênero de república que, como disse, é boa, mas todavia inclinado e como que tendente ao estado mais pernicioso. Pois, tão logo esse rei se desviou para um domínio injusto, tornou-se imediatamente tirano.[301]

O tirano não quer comunhão jurídica (*iuris communionem*) nem sociedade humana (*humanitatis societatem*), seja com seus concidadãos, seja com todo o gênero humano (*omni hominum genere*). A ascensão dessa jaez com Tarquínio impactou de tal modo que, se "os gregos quiseram que esse fosse o nome do rei injusto, os nossos de fato chamaram reis a todos os que tinham sozinhos o poder perpétuo sobre seus povos"[302]. Em vez de lamúrio e desejo por um novo monarca, o povo passou a odiar até a palavra *rex*[303]. A partir de então, o termo de origem grega *tyrannus* foi convertido em sinônimo de

300 CÍCERO. *Rep.* II, 44-46.
301 CÍCERO. *Rep.* II, 47-48.
302 CÍCERO. *Rep.* II, 48-49.
303 CÍCERO. *Rep.* II, 52. Sobre o ódio ao nome *rex*, também TITO LÍVIO. *Ab urbe condita* XXVII, 19, 4: "*regium nomen, alibi magnum, Romae intolerabile esse*".

rex, dominus e seus correspondentes[304]. Na tradição helênica, o *tyrannos* era o governante que obteve o poder por usurpação, mas não era necessariamente opressor, vide Cípselo e Psístrato. Entretanto, a superveniência de numerosos governantes cruéis atrelou ao termo a conotação odiosa de déspota malévolo[305]. Esse estereótipo foi reforçado nas tragédias, nas quais o tirano era o modelo de vilão[306]. A elite de Roma encontrou nessa "tiranofobia" reproduzida nas adaptações latinas das tragédias algo útil para o discurso público, ao contribuir para esboçar uma imagem negativa de opositores[307]. Enquanto a histórica aversão romana por reis tecia-os meramente como opressores, o tirano grego adicionava elementos de caráter, como lista Dunkle[308]: *vis,* força empregada para obter e manter o poder[309]; *superbia,* soberba, insolência, arrogância, próximo ao conceito grego de *hybris*[310]; *libido,* caprichos e indecências, desejos egoísticos, domínio sexual, luxúria, tudo o que contraria a *res publica*, oposto de *lex* e da objetividade e impessoalidade do direito[311]; *crudelitas,* violência, arbitrariedade, brutalidade, assassínio político[312].

304 Ao acusar Tibério Graco de desejar ser rei (*basileu*), Públio Cornélio Cipião Násica Serapião chamou-o de tirano (*tyrannos*). PLUTARCO. *Tibério Graco* XIV, 3; XIX, 3.

305 DUNKLE, J. Roger. The Greek tyrant and Roman political invective of the late republic. *Transactions and proceedings of the American Philological Association*, v. 98, p. 151-171, 1967, p. 152.

306 Ibid., p. 153-155. São ilustrativos Zeus em *Prometeu Acorrentado* e Egisto em *Agamênon*, de Ésquilo; Édipo em Édipo Rei e Creonte em *Antígona*, de Sófocles; Lico em *Herácles* e Penteu em *Bacantes*, de Eurípedes.

307 DUFF, John Wright. *A literary history of Rome*: from the origins to the close of the golden age. London; Leipsic: T. Fisher Unwin, 1909, p. 231.

308 DUNKLE. The Greek tyrant and Roman political invective of the late republic, *op. cit.*, p. 156-160; 168-170.

309 CÍCERO. *Off.* II, 24.

310 CÍCERO. *Rep.* I, 62; II, 46; *Rab. Perd.* 13; *Phil.* III, 9. Cf. *Filípicas*. Trad. Juan Bautista Calvo. Barcelona: Planeta, 1994, p. 75: "Aquel Tarquinio que nuestros antepasados no pudieron sufrir no era cruel, ni impío, sino soberbio [*non crudelis, non impius, sed superbus*] que es como se le llama, y este vicio, que muchas veces hemos tolerado a simples ciudadanos, no quisieron nuestros antepasados soportarlo en un rey."

311 CÍCERO. *Verr.* II, 3, 82. Cf. *Discursos II*. Trad. José María Requejo Prieto. Madrid: Gredos, 1990, p. 51: "¿pretendiste que tu libido fuera para ti como una ley?" (adaptado); *Verr.* II, 3, 82. Cf. *Discursos II*, *op. cit.*, p. 68: "si resulta que la ley era tu libido" (adaptado); *Sen.* 42. Cf. *Da velhice e Da amizade*. Trad. Tassilo Orpheu Spalding. São Paulo: Cultrix, s/d, p. 68: ("Pois a volúpia embaraça o julgamento, é inimiga da razão [...].")

312 CÍCERO. *Att.* VII, 20, 2. Cf. *Cartas I*: Cartas a Ático. Trad. Miguel Rodríguez-Pantoja Márquez. Madrid: Gredos, 1996, p. 405-406: Cícero questiona sobre César tender a ser um tirano cruel, que persegue os opositores e restringe a liberdade dos cidadãos, ou um tirano moderado ("no se sabe si imitará a Fálaris o a Pisístrato"). Em carta a Cícero, César rejeita qualquer aspecto de crueldade em seu caráter. Cf. *Att.* IX, 16, 2.

Cícero relata ter sido acusado de agir como um tirano durante seu consulado, quando da prisão e execução dos colaboradores da conjuração encabeçada por Catilina sem o julgamento pelo povo. Ele mesmo previra que a reação enérgica necessária para estancar a revolta levá-lo-ia a ser acusado de tirania[313]. Todavia, na sua opinião, eram os próprios mancomunados com Catilina os verdadeiros libidinosos, à margem da lei e cruéis, não o cônsul, salvador da *res publica*[314]. Com efeito, aliados de Cícero fizeram acusações semelhantes aos *populares* que promoveram seu exílio[315]. Nesse sentido, é vívida a descrição ciceroniana de Clódio, tribuno da plebe propositor de uma lei que impunha o exílio a quem executasse um cidadão romano sem julgamento, intencionando atingi-lo[316]. Por esses e outros motivos, acusa-o de tê-lo expulsado "sin haber sido condenado y proponiendo medidas tiránicas" (*privilegiis tyrannicis inrogatis*)[317]. Para anular o orador de Arpino, perseguiu até sua esposa Terência e seus filhos, grau de maldade não surpreendente para um homem que almejava apossar-se dos bens do adversário, revelando estar movido por ódio e crueldade (*odio et crudelitate*)[318]. Porém, mais grave foram os atentados contra princípios e valores fundamentais da *res publica*, como a profanação da religião e do pudor (*religionem et pudicitiam*); a derrubada de instituições dos antepassados; ataques aos valores consulares; a criação de privilégio, em afronta à lei natural e ao direito civil[319]. Se Clódio tivesse obtido

313 CÍCERO. *Cat.* I, 30. Cf. *As catilinárias*. Trad. Maximiano Augusto Gonçalves. 6. ed. Rio de Janeiro: Livraria H. Antunes, s/d, p. 56-57: "[...] se eu me voltasse contra aquele, diriam que isto foi feito cruel e tiranicamente."

314 CÍCERO. *Dom.* 75. Cf. *Discursos IV*. Trad. José Miguel Baños Baños. Madrid: Gredos, 1994, p. 153: "¿Me recibió mi patria como debió recibir la luz y la salvación que le habían sido devueltas y restituidas o como a un cruel tirano [*crudelem tyrannum*], que es lo que solíais decir de mi vosotros, los gregarios de Catilina?". Ver ainda *Dom.* 93-94 e *Fam.* XII, 12, 2. Cf. *Cartas IV*: Cartas a los familiares II. Trad. Ana-Isabel Magallón García. Madrid: Gredos, 2008, p. 509-510: "si empuñé las armas en contra de los más crueles delincuentes, siguiendo tus peticiones e iniciativa, si no sólo he aparejado ejércitos para defender la República y la libertad, sino que también los he arrebatado a los tiranos más cueles."

315 DUNKLE. The Greek tyrant and Roman political invective of the late republic, *op. cit.*, p. 165.

316 PLUTARCO. *Cícero* 30-33.

317 CÍCERO. *Dom.* 110 *et seq*. Cf. *Discursos IV*, *op. cit.*, p. 175 *et seq*.

318 CÍCERO. *Dom.* 59; 107; 62.

319 CÍCERO. *Prov. cons.* X, 24; *Dom.* 104; 109; *Mil.* 89. Em *Dom.* 43. Cf. *Discursos IV*, *op. cit.*, p. 132: "¿con qué derecho, siguiendo qué costumbres, con qué precedentes presentaste una ley, de forma nominal, contra la vida de un ciudadano no condenado? Las leyes sagradas, las Doce Tablas prohíben que se legisle contra ciudadanos

o *imperium*, males ainda maiores teriam ocorrido. Em vez de se lançar contra os inimigos externos, preferia avançar contra a pessoa, a família e os bens dos cidadãos romanos, em ágil coleção de proezas nefastas que dele fizeram um tribuno pernicioso, malvado, libertino, ímpio, audaz, criminoso: a *res publica* não permitiria ser aviltada por muito mais tempo[320]. Cícero estava certo. Em 52 a.C., Milão assassinou Clódio. Para o orador, defensor do réu, era costume permanente da vítima recorrer à violência, de modo que "fue el agresor el que resultó derrotado; la violencia fue vencida con violencia o, mejor, la audacia fue reprimida con el valor"[321]. Para quem o primeiro passo na vida política fora incitar o povo e ascender ao poder, suas ações até podiam ser ditadas contra a pessoa de Cícero, mas, em última instância, era por ódio à austeridade, à honorabilidade, à república[322].

Não fogem à mira de Cícero os comparsas de Clódio, figuras proeminentes, embora celerados. Os cônsules Pisão e Gabínio aliaram-se aos inimigos da *res publica* e, por inveja e ambição, investiram contra o orador[323]. Em uma retórica hiperbólica, Cícero descreve Pisão como "o mais bestial e imundo dos monstros" (*immanissimum ac foedissimum monstrum*), que ousou considerar o exílio como motivo para insultos e ultrajes[324]; o mais abominável, mais cruel, mais falaz, mais marcado com as manchas de todos os crimes e desenfreio, afeito ao excesso de luxo e prazer, despudorado, enganador, hipócrita, insolente[325]. Pisão podia esconder sua crueldade, mas a *res publica* volta-se contra ele[326]. Pior do que Catilina, que queria massacrar o Senado, ele o suprimiu; aquele desejava pôr fogo às leis, este as ab-rogou; o vencido almejava aterrorizar a pátria, o famigerado magistrado a eliminou: se a ele realmente "se dá o nome de cônsul, a quem caberá aquele de ladrão, de pirata, de inimigo público, de traidor, de tirano?"[327]. Também Gabínio

particulares: en eso consiste el "privilegio". Nunca nadie lo propuso; no hay nada más cruel, nada más pernicioso, nada más intolerable para esta ciudad."

320 CÍCERO. *Mil.* 76; 87; *Phil.* VIII, 5, 16; *Dom.* 137.

321 CÍCERO. *Mil.* 52; 30. Cf. *Discursos IV*, *op. cit.*, p. 497.

322 CÍCERO. *Har. resp.* 43; 5.

323 CÍCERO. *Red. quir.* 13.

324 CÍCERO. *Sest.* 32; *Pis.* 21.

325 CÍCERO. *Dom.* 23; *Pis.* 66-67.

326 CÍCERO. *Sest.* 22; *Pis.* 64.

327 CÍCERO. *Pis.* 15; 24.

compartilha de características tirânicas. É cobiçoso de benefícios pessoais, praticou numerosos atos de bandidagem e incapacidade[328]. Em eloquente auxese, Cícero define-o como "o homem mais abjeto de todos os nascidos, o mais criminoso, o mais impuro" (*homini post homines natos turpissimo, sceleratissimo, contaminatissimo*), que até seria bom, caso tivesse agido com os inimigos como se comportou em face dos cidadãos[329].

Referência costumeira em Cícero, os tiranos sicilianos são amplamente detalhados. Dentre todos, expressa estima por Hierão de Siracusa, cujo reinado produzira benefícios aos sicilianos, a ponto de lhe nutrirem afeição. Mas essa imagem positiva de um tirano justo e bom legislador busca servir de contraste retórico a Verres, acusado de numerosos ilícitos em seu governo na própria Sicília, quando teria feito o que nem os tiranos ousaram[330]. Como observa Grimal, Cícero traça uma história dos tiranos sicilianos e situa Verres ao lado de Dionísio, o Antigo, Fálaris de Agrigento e figuras mitológicas como Caríbdis, Cila e os Ciclopes, em um período um longínquo, quase legendário, marcado pela selvageria primitiva[331]. De fato, em toda a sua trajetória, ele agira com furtos, crimes, crueldade e infâmia[332], mas foi na propretura na Sicília que afluíram atos perniciosos. O povo siciliano, que aprendera com seus *maiores* a tolerar injustiças para conservar os favores dos romanos, teriam suportado Verres se tivesse delinquido segundo uma medida humana (*si humano modo*). Porém, não foi possível aguentar tamanha intemperança, crueldade, avareza, soberba, pois, com ele, perderam "todas sus ventajas, sus derechos, los favores que habían obtenido del Senado y del pueblo romano"[333]. Verres retorna com arbitrariedades eliminadas por Roma: perseguiu e matou cidadãos na prisão ou crucificados, inobstante implorassem seus direitos de homens livres; sujeitou inocentes a condições atrozes e julgou sobre coisa

328 CÍCERO. *Red. sen.* 11; *Dom.* 126; *Prov. cons.* 11.

329 CÍCERO. *Dom.* 23; *Prov. cons.* 10.

330 CÍCERO. *Verr.* II, 3, 15.

331 GRIMAL, Pierre. Cicéron et les tyrans de Sicile. *Ciceroniana*, Roma, n. s. IV, Atti del IV Colloquium Tullianum (Palerme, 28 settembre-2 ottobre 1979), p. 63-74, 1980, p. 64-65; CÍCERO. *Verr.* II, 5, 143-146.

332 CÍCERO. *Verr.* II, 1, 34.

333 CÍCERO. *Verr.* II, 2, 8-9. Cf. *Discursos I*. Trad. José María Requejo Prieto. Madrid: Gredos, 1990, p. 355-357.

julgada (*de re iudicata iudicavisse*), violando o direito[334]. Homem medíocre de males colossais, seus atos impelem pedidos de socorro aos patronos, aos cônsules, ao Senado, às leis e à administração da justiça (*a patronis, ab consulibus, ab senatu, ab legibus, ab iudiciis petivisse*)[335]. Verres não é um réu comum: aludimo-nos "a un salteador del pudor, no a un sacrílego, sino a un enemigo de lo sagrado y de todo lo que sea religión, no a un asesino profesional, sino al más cruel carnicero de ciudadanos y aliados"; nunca houve réu com tais características[336], de modo que um tirano libidinoso e cruel (*tyrannum libidinosum crudelemque*), a reunir em si todos os vícios, é um infortúnio para qualquer advogado[337].

Dionísio, o Antigo é o tirano mais mencionado. Representa o arquétipo do déspota por ter cometido todas as espécies de atos abomináveis que podem ser reprovados na conduta de um tirano. Até filósofos perseguiu, sob seu jugo não houve direito ou amizade, restando-lhe uma vida solitária[338]. Por isso, Cícero vale-se de Dionísio para retratar um contemporâneo: Júlio César. Ambos são tiranos hábeis, intelectualmente brilhantes, mas dotados de natureza que os conduzem ao mal e à injustiça[339]. Tal como a Siracusa de Dionísio, Roma está sob o poder de César. A história siciliana mostra a Cícero "a realidade de uma teoria", fornecendo um exemplo a comprovar que não existe mais *res publica* entre os romanos[340]. Após a morte de César, não é mais necessário dissimular. Ele é enumerado ao lado de Fálaris, Alexandre de Feres e Dionísio como "o nosso" (*hic noster*) tirano[341]. No *De officiis*, Cícero defende abertamente o direito de depor o déspota, justificando o tiranicídio como verdadeiro dever:

> Não existe verdadeiramente laço social algum entre nós e os tiranos [*nulla est enim societas nobis cum tyrannis*], verifica-se, antes, uma oposição absoluta,

334 CÍCERO. *Verr.* II, 4, 116; 1, 7-14; 96; 3, 130; 4, 87; 2, 81; 5, 103.
335 CÍCERO. *Verr.* II, 5, 32; 3, 72.
336 CÍCERO. *Verr.* II, 1, 9. Cf. *Discursos I*, *op. cit.*, p. 274; *Verr.* II, 3, 143.
337 CÍCERO. *Verr.* II, 1, 82; 2, 77; 3, 5; 4, 112; 2, 192.
338 CÍCERO. *Nat. D.* III, 81-84; *Tusc.* V, 57 *et seq*.
339 GRIMAL. Cicéron et les tyrans de Sicile, *op. cit.*, p. 67-71.
340 Ibid., *op. cit.*, p. 73 (tradução nossa).
341 CÍCERO. O*ff.* II, 25-26.

> nem tampouco será contrário à natureza roubar um homem, se tal te for possível fazer, que é honestamente correcto ser morto [*quem est honestum necare*]. Além disso, toda esta raça funesta e amaldiçoada deve ser banida da convivência dos homens.[342]

Como parte doente do corpo humano, o tirano é fragmento necrosado do corpo social e deve ser extirpado para a sobrevivência da *res publica*. Uma conclusão não dissonante de analogias similares de outros filósofos antigos, como Platão. Aliás, já os gregos não tributavam honrarias próprias de deuses aos homens que davam morte aos tiranos?[343]

O derradeiro líder tirânico a preocupar Cícero foi Marco Antônio e, por suas ordens, acabaria morto. Ele submete o povo a uma violência quase fatal (*vis quaedam paene fatalis*), é um impuro bandido que impõe horrível e crudelíssima dominação (*impuri latronis feremus taeterrimum crudelissimumque dominatum*), indigna e desonrosa[344]. Esse insensato gladiador (*gladiatoris amentis*) impôs leis por meio da violência, portanto, inválidas; dissipou e prodigou os fundos públicos; dispersou a assembleia do povo; assediou o Senado; fez vir legiões para oprimir a *res publica* (*opprimendam rem publicam*); praticou rapinas; heranças que fez dar, recebeu; ameaçou e ultrajou clientes; difamou mulher honrada para satisfazer interesses escusos e acusou nobre de culpa pelo fato; mandou degolar homens intrépidos e ótimos cidadãos, fazendo o povo temê-lo tal como a morte ou a peste (*capitalem et pestiferum*)[345]. Essas são razões suficientes para compará-lo a Tarquínio e para admitir a sua aversão aos fundamentos da *res publica*[346]. Cícero manifesta consternação por um suposto filho da *civitas* voltar-se contra ela com a ajuda de estrangeiros, o que requer o combate não de um malfeitor, mas de uma fera inumana e monstruosa (*sed cum immani taetraque belua*), pois não se pode tolerar um imprudente[347]. Lutar contra Antônio é lutar contra a escravidão e em prol

342 CÍCERO. *Off.* III, 32. Cf. *Dos deveres*, *op. cit.*, p. 125 (adaptado).
343 CÍCERO. *Mil.* 80.
344 CÍCERO. *Phil.* III, 29; 34.
345 CÍCERO. *Phil.* V, 10; VI, 3; XIII, 5; II, 99; III, 4 ; IV, 3.
346 CÍCERO. *Phil.* III, 9-11; IV, 14.
347 CÍCERO. *Phil. Phil.* XIII, 18; IV, 12; III, 12. Cf. *Filípicas*, *op. cit.*, p. 76.

da liberdade e da paz. Nada há de satisfatório em um *regno*[348] como o então vivido. Com uma estupidez (*stultitiae*) que excede a todos, restará excluído, apartado, segregado (*exclusit, distraxit, segregavit*) da república, pois esse é o destino de todos os tiranos, a culminar na morte, tal como César[349].

Esses exemplos de figuras tirânicas permitem ver a degeneração da constituição mista. Em um primeiro momento vimos a passagem da monarquia para a tirania, agora vemos o declínio da república em favor do despotismo. Nosso autor se vale da história romana – em dois tempos: o passado e o presente – para dela extrair a tipologia das formas de governo e identificar a melhor entre todas as formas. Cientes disso, vejamos outro tipo político.

Relembremos que, na arqueologia da Realeza, Cícero já indicara a presença do elemento aristocrático: os antigos perceberam como o governo é melhor quando agregado da autoridade (*auctoritas*) dos melhores cidadãos (*optimates*), com a criação do Senado na época de Rômulo. Mas ainda não era o momento de um governo aristocrático. O povo rejeitou a administração senatorial após a morte de Rômulo e um *interrex* foi nomeado até a aclamação de um novo monarca[350]. Quando a tirania de Tarquínio se tornou insuportável, foram alguns cidadãos – os mais virtuosos e dignos – que lideraram a derrubada do rei, guiando o povo para a libertação da cidade e a instauração da República. Buscou-se proteger a liberdade retomada e limitar o poder[351]. Para tanto, as instituições foram reformuladas: surgiram os cônsules, o *dictator* e o Senado começou a ascender:

> [...] el senado mantuvo la república de manera que, siendo libre el pueblo, unas pocas cosas las hiciera el pueblo y la mayoría se rigieran por la autoridad, la decisión y la tradición del senado, y que unos cónsules tuvieran, sólo por un año, una potestad que por sí misma y de derecho era como la de los reyes, y se observaba decididamente, lo que era muy importante para asegurar el poder de los no-

348 CÍCERO. *Phil.* VIII, 12.
349 CÍCERO. *Phil.* II, 19; V, 29; *Off.* II, 23.
350 CÍCERO. *Rep.* II, 15; 23-24.
351 CÍCERO. *Rep.* II, 54; TITO LÍVIO. *Ab urbe condita* I, 58-60.

> bles, que los acuerdos de los comicios populares no valieran si no los aprobaba la autoridad de los padres del Senado. También se instituyó en esa época el dictador, unos diez años después de los primeros cónsules, en la persona de Ticio Larcio, y esa forma de imperio se consideró nueva y parecida al poder de los reyes. Sin embargo, todo se regía por la autoridad suprema de los hombres principales, no oponiéndose el pueblo, y en esa época figuras enérgicas, con el imperio supremo como dictadores o cónsules, realizaron grandes hazañas militares.[352]

No *Pro Sestio*, Cícero resume a formação da constituição mista pelos antepassados, nela avistando um traçado aristocrático originário no qual os melhores, reunidos no Senado, assumem o posto de defensores da *res publica*:

> Creedme, la única vía para alcanzar la estima, la consideración y los honores es ésta: ser alabados y apreciados por los hombres de bien, sabios y bien nacidos, y conocer la constitución tan sabiamente establecida por nuestros antepasados; éstos, al no haber podido soportar el poder de los reyes, crearon magistrados anuales aunque a la cabeza del Estado pusieron como consejo permanente al senado; los miembros del consejo eran elegidos por todo el pueblo y el acceso a este estamento (que es el más importante) estaba abierto a los méritos y virtudes de todos los ciudadanos. Colocaron al senado como guardián, protector y defensor de la República. Su intención era que los magistrados se sirvieran de la autoridad de este estamento y que, en cierto modo, fueran ministros de este importantísimo consejo. Era también su deseo fortalecer al propio senado con el prestigio de los estamentos más próximos así como proteger y acrecentar la libertad y los privilegios de la plebe.[353]

352 CÍCERO. *Rep.* II, 56. Cf. *Sobre la república, op. cit.*, p. 115.
353 CÍCERO. *Sest.* 137. Cf. *Discursos IV, op. cit.*, p. 380-381.

A aristocracia é o governo dos melhores cidadãos, os *optimates*, considerados como tais por serem sábios e virtuosos. O critério, portanto, afasta a riqueza, que leva à soberba tirânica. O governo dos opulentos é forma degenerada. Somente os superiores por seu valor e espírito podem ser considerados como *optimates* e impor-se aos mais débeis[354]. A aristocracia aparece, então, como forma moderada entre a fraqueza da realeza, pois fragmenta a reunião unipessoal de poderes, e a imprudência da democracia, pois atribui direito segundo o mérito de cada um[355]. No entanto, isso não a imuniza ao declínio. Uma vez mais, a história de Roma contém um exemplo de modificação política, agora de uma aristocracia para uma oligarquia. Por Cipião, relata Cícero o episódio da nomeação de dez homens (*decem viri*), entre os mais sábios, atribuindo-lhes poderes máximos, sem sujeição à *provocatione ad populum*, para estabelecerem novas leis. Eles redigiram, com grande equidade e prudência (*aequitate prudentiaque*), dez tábuas de normas. Para o ano seguinte, foram eleitos outros, que acabaram tão elogiados pela mesma *fides* e *iustitia*. No terceiro ano, os decênviros permaneceram, sem nomear sucessores, e passaram a governar com poder absoluto, segundo seus caprichos, com crueldade e avareza (*libidinose omni imperio et acerbe et avare*). A constituição (*statu rei publicae*), nesse momento, não contava com o equilíbrio entre as ordens de cidadãos (*non esset in omnes ordines civitates aequabilis*), pois suspensas as magistraturas e a *provocatio*. A *res publica* dependia de alguns cidadãos principais (*principes*). Produziu-se, então, uma grande perturbação revolucionária (*maxima perturbatio et totius commutatio*), eclodindo a reação do povo em um episódio similar ao de Lucrécia, com a morte de Virgínia em razão de ultraje de um dos colegiados[356]. Esse relato exemplifica a formação de uma oligarquia, o governo de uma facção (*factio*) que, por riqueza, linhagem ou outro critério, domina a *res publica*, ainda que se denominem *optimates*[357]. Quando se atende a interesses pessoais, e não aos do povo, como na oligarquia, tem-se uma forma de tirania. Não há verdadeira *res publica* quando a cidade está subjugada por uma facção (*factionis potestate*).

354 CÍCERO. *Rep.* I, 34, 51. Cf. *Sobre la república, op. cit.*, p. 70.
355 WOOD. *Cicero's social and political thought, op. cit.*, p. 147.
356 CÍCERO. *Rep.* II, 61-63.
357 CÍCERO. *Rep.* III, 23.

Foi assim em Atenas com os Trinta e em Roma com os decênviros. Em ambos os casos, nada era do povo (*populi res non erat*)[358].

Na democracia, por sua vez, a cidade é governada pelo povo (*civitas popularis*). Como a maioria dos filósofos antigos, Cícero nutre uma visão negativa do governo popular. Entre todas as formas de governo primárias, acredita que a democracia é a menos digna de aprovação (*quod sit probandum minus*) ou menos desejável, pois, quando o povo detém todo o poder e governa segundo o seu arbítrio, pode até se falar em liberdade, mas o que há é libertinagem (*dicitur illa libertas, est vero licentia*)[359]. Quando todo o poder está com o povo, a multidão (*multitudo*) pode condenar à morte qualquer pessoa, roubar, requisitar, malbaratar tudo. Nesses termos, o domínio da multidão (*multitudinis dominatu*) é uma forma de tirania pior (*taetrior*) que as precedentes[360]. Com efeito, nela sequer há verdadeiro povo, vez que ausente o *consensu iuris*. É sim possível que o povo assuma o poder após matar ou expulsar um tirano quando, então, comporta-se com moderação, desejando conservar a república. No entanto, essa situação é excepcional. O comum é o povo retirar o poder de um rei justo ou tomar gosto pelo sangue dos melhores (*optimatium sanguinem gustavit*), submetendo toda a *res publica* ao seu próprio capricho. Nesse ponto, Cícero traduz passagem de Platão sobre a desmedida da liberdade do povo, que chama de déspotas a todos os incomplacentes com seus anseios[361]. Essa licença, considerada pela multidão ensandecida a única liberdade possível, surge tal como o tirano singular, pois, "a exagerada liberdade leva, tanto para os povos quanto para os particulares, a uma excessiva escravidão"[362]. Com efeito, a potestade popular absoluta, como a dos atenienses, converte-se em loucura e libertinagem pestífera (*ad furorem multitudinis licentiamque conversam pesti*)[363], tende a declinar em tirania da multidão, decorrente do colapso da lei e da ordem, da desintegração de toda autoridade[364]. Nesse quadro, é recorrente o povo

358 CÍCERO. *Rep.* III, 44.
359 CÍCERO. *Rep.* III, 47; I, 42; III, 23.
360 CÍCERO. *Rep.* III, 45.
361 CÍCERO. *Rep.* I, 65 *et seq*; PLATÃO. *República* 562d *et seq*.
362 CÍCERO. *Rep.* I, 68.
363 CÍCERO. *Rep.* I, 44.
364 WOOD. *Cicero's social and political thought, op. cit.*, p. 147.

sublevado (*indomito*), selvagem (*immani*), eleger um líder (*dux*) contra os principais, alguém audacioso, desonesto, que passa a perseguir ferozmente as pessoas beneméritas da *res publica*. Ele premia o povo com bens próprios e alheios, confere a si todo o poder, que se torna permanente, a exemplo de Pisístrato em Atenas. Esses líderes convertem-se em tiranos da mesma estirpe daqueles que o elevaram ao poder. Cícero acredita no sucesso da superação da democracia por *optimates*, mas alerta que, suplantada por outros, podem dar origem a novas espécies de tirania, pois as formas de governo primárias são instáveis e as degenerações são dinâmicas[365].

Mesmo quando rege um povo não enlouquecido, existindo então república[366], a democracia é preterida pelas demais formas de governo. A monarquia aparece como um tipo superior em diversas passagens do *De re publica*[367], embora com reservas, pela contradição com a ideia de *res populi*. Porém, esta é uma questão à qual nos dedicaremos somente adiante. O que importa destacar agora é como a instabilidade dos diferentes tipos simples está centrada no grau de liberdade sustentado. A monarquia e a aristocracia oferecem limitadíssima liberdade, enquanto a democracia, em demasia. Nesta última, a *libertas* acarreta igualdade a ponto de tornar-se nivelamento, ou seja, é liberdade com igualdade injusta, por não permitir distinções de dignidades[368], ou melhor, *licentia*. Os atenienses, que "podem reconhecer o significado de civilidade, mas não a praticam"[369], comprovam os perigos desse tipo de governo[370].

Essas longas considerações sobre as qualidades, os defeitos e as transformações das diferentes constituições permite-nos constatar um certo distanciamento de Cícero em relação a Políbio. É certo que Cipião fora amigo do historiador e, como personagem da obra, refere-se a dois aspectos centrais da teoria polibiana, a saber, o ciclo das constituições e a metáfora biológica do nascimento, crescimento e maturação[371]. No entanto,

365 CÍCERO. *Rep.* I, 68. Cf. *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 83.
366 D'ORS. Nota 320. In: *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 143.
367 Vide CÍCERO. *Rep.* III, 46-47.
368 CÍCERO. *Rep.* I, 53. Cf. *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 71; WOOD. *Cicero's social and political thought*, *op. cit.*, p. 147-148; FIORAVANTI. *Constitución*, *op. cit.*, p. 20.
369 WOOD. *Cicero's social and political thought*, *op. cit.*, p. 149-152 (tradução nossa).
370 CÍCERO. *Rep.* I, 5; *Leg.* III, 26; *Verr.* II, 2, 7; *Flac.* 9 *et seq*; 57; 62-63; 71; *Sest.* 67, 141.
371 CÍCERO. *Rep.* I, 45; 64-65; II, 45; e II, 3, respectivamente.

se aceita parcialmente a interpretação de Políbio, mantém distância[372]. Por exemplo, no *De re publica* I, 45, Cícero emprega a expressão *quasi circuitus*, ou seja, fala em um ciclo imperfeito, expressando não acreditar em um curso único, natural e unidirecional a reger o movimento de degeneração[373]. Ademais, se para Políbio o declínio é inevitável e a melhor forma de governo é aquela que goza de uma estrutura de retardamento máximo do processo degenerativo, para Cícero uma cidade deve ser constituída para durar eternamente (*debet enim constituta sic esse civitas ut aeterna sit*), a morte da *res publica* não é necessária como para o homem (*itaque nullus interitus est rei publicae naturalis, ut hominis, in quo mors non modo necessaria est*)[374]. Isso não é negar qualquer perecimento, pois é produto da ação humana, mas sim que a melhor constituição deve sempre tentar a maior durabilidade possível, deve almejar a eternidade. E, nesse processo, Cícero nota o peso da degeneração moral, como discutiremos em breve[375]. Por fim, se em Políbio não identificamos grandes inspirações filosóficas, em Cícero, para além de Platão, irrompe avizinhamentos de Aristóteles em preceitos basilares, como o supramencionado instinto social natural originário; a *aequabilitas*, justiça como proporcionalidade a unir os diferentes componentes sociais; e a já indicada maleabilidade histórica na sucessão das formas políticas[376]. Essas diferenças decorrem dos objetivos distintos de ambos. Políbio preocupara-se em analisar a evolução de Roma conforme princípios gerais, enquanto Cícero os extrai da história romana, empenhando-se em conectar ideia e realização histórica[377]:

> A diferença, sugiro, está enraizada em uma diferença de propósito. Políbio procurou explicar por que os romanos ganharam um império mundial.

372 ATKINS, Jed. W. *Cicero on politics and the limits of reason*: The *Republic* and *Laws*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, p. 94-96.

373 LINTOTT. The theory of mixed constitution at Rome, *op. cit.*, p. 81-82.

374 CÍCERO. *Rep.* III, 34; SCHNEIDER, Maridien. *Cicero 'Haruspex'*: political prognostication and the viscera of a deceased body politic. Piscataway: Gorgia Press, 2013, p. 63-64.

375 SCHNEIDER. *Cicero 'Haruspex'*, *op. cit.*, p. 66.

376 LINTOTT. The theory of mixed constitution at Rome, *op. cit.*, p. 81-82. Ver também Id. *The constitution of Roman Republic*. Oxford: Clarendon Press, 1999, p. 194-195.

377 Id. The theory of mixed constitution at Rome, *op. cit.*, p. 84.

> Visualizando a constituição como uma causa, Políbio a viu como um mecanismo notavelmente bem equilibrado para assegurar a estabilidade interna e o sucesso externo. Cícero, em contraste, apresenta a constituição romana como um objetivo que foi alcançado no passado através dos esforços de muitos romanos e permanece como modelo para o futuro. Entretanto, por mais que Cicero olhe para trás com nostalgia em relação ao passado, ele também tem um objetivo prático. Ao lembrar aos romanos do que perderam, mostra-lhes como recuperá-lo. Para esse propósito, ele configura o Estado romano como modelo, *exemplum*, que abrange todos os *exempla* tradicionais de pessoas que serviram ao Estado.[378]

Em outros termos, a construção ciceroniana das formas de governo, conquanto tenha em vista Platão, Aristóteles e Políbio, é primariamente romana[379], porque toma a tradição política grega e introduz nela aspectos culturais genuinamente romanos, vide o direito, enquanto *iuris consensus* e *utilitas communione*[380], a partir da história da *civitas*. Cícero insere um substrato histórico-axiológico original na tipologia política, que penetrará a sua concepção de melhor constituição. Precisamos, então, começar a explicitar os contornos assumidos por esses elementos políticos e históricos na ideia ciceroniana de *res publica*.

378 ASMIS, Elizabeth. A new kind of model: Cicero's Roman constitution in *De Republica*. *American Journal of Philology*, v. 126, n. 3 (Whole Number 503), p. 377-416, fall 2005, p. 378 (tradução nossa).

379 LINTOTT. The theory of mixed constitution at Rome, *op. cit.*, p. 80.

380 GRILLI, Alberto. L'idea di stato dal *De re publica* al *De legibus*. *Ciceroniana*, v. 7 (Atti del VII Colloquium Tullianum - Varsavia, 11-14 maggio 1989), p. 249-262, 1990, p. 252.

CAPÍTULO 2

LINEAMENTOS POLÍTICO-JURÍDICOS DA *RES PUBLICA* ROMANA COMO A MELHOR CONSTITUIÇÃO

cedant arma togae[381]

No humanismo de Cícero[382] sobressaem o direito e a política como os pilares da vida do cidadão, tendo a serviço destes alicerces a filosofia e a eloquência. Ele deu a todas elas novas perspectivas ao unir a teoria grega com a experiência político-jurídica[383]. Com efeito, a tradição política helênica era, aos olhos romanos, excessiva abstração, e, para ser-lhes compreensível e útil, precisava recuperar aquilo que "perdeu na subida do sensível para o inteligível"[384]. Como vimos no capítulo anterior, Cícero, como filósofo, orador e magistrado[385], acredita que entrever tais categorias a partir da história de Roma – e também da história dos gregos – é o caminho mais coerente e seguro

381 CÍCERO. *De officiis* I, 77. Cf. *Dos deveres, op. cit.*, p. 43: "Que as armas cedam à toga".

382 SALGADO, Joaquim Carlos. O humanismo de Cícero: a unidade da filosofia e da vida política e jurídica. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Série "Estudos Sociais e Políticos", Edição Comemorativa dos 120 anos da Faculdade de Direito da UFMG (1892 - 2012), n. 40, p. 157-176, 2012.

383 SALGADO. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo*: fundamentação e aplicação do direito como *maximum* ético. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p. 152.

384 Id. O humanismo de Cícero, *op. cit.*, p. 159.

385 Foi Cícero um jurista? Para D'Ors seria mais preciso defini-lo como um orador com certa cultura jurídica. Ele alerta, por exemplo, que a clássica obra *Cicerone giureconsulto*, de Emilio Costa, não revela real um labor jurisprudencial, apenas sistematiza dados para o estudo do direito romano encontrados em seus escritos. Arangio-Ruiz defende a existência de duas perspectivas: jurisconsulto no sentido formal, a atividade prática doutrinária daquele tempo (*respondere*, *cavere*, *agere*, vide *De or.* I, 212), o que o próprio Cícero deixou claro não ser; e em sentido material, o vasto conhecimento do direito necessário a um advogado e bom orador, que permeou os seus textos com reflexões jurídicas. Alinhando-se a essa segunda via, Zyl aponta em Cícero o desenvolvimento de uma verdadeira "enciclopédia de filosofia do direito" em suas obras, a partir do material filosófico grego, mas de espírito tipicamente romano. Com isso, ele poderia ser chamado de "o primeiro autêntico filósofo do direito", segundo Fassò. Cf. COSTA, Emilio. *Cicerone Giureconsulto*. 2. ed. Bolonha: Nicola Zanichelli Editore, 1927, v. 1; D'ORS, Álvaro. Introducción. In: CÍCERO. *Las leyes*. Trad. Álvaro D'Ors. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1953, p. 7 (inclusive nota 1); ARANGIO-RUIZ, Vicenzo. Cicerone giurista. *Ciceroniana*, Roma, v. 1, n. 2, p. 3-19, 1959, p. 3-4; ZYL, D. H. van. Cicero as a legal philosopher. In: *Huldigingsbundel Paul van Warmelo*. Praetoria: Universiteit van Suid-Afrika, 1984, p. 255; FASSÒ, Guido. *História de la filosofía del derecho*: Antigüedad y Edad Media. 3. ed. Madri: Pirámide, 1982, v. 1, p. 94.

porque aliado intrinsecamente com o plano prático da realidade. Desse modo, na sua perspectiva, "a retórica ensinava os métodos para persuadir e a dialética para julgar, a filosofia iniciava à dúvida"[386], *e a melhor constituição perpassava ideia e história*. O ponto de partida para compreender esse elo são seus elementos morais.

2.1. Da natureza humana à moral

Na discussão sobre as formas de governo em Cícero esboçamos algumas breves linhas sobre a origem da sociedade, como marco inicial para a história política de Roma aos olhos de nosso autor. Contudo, restou-nos indicar certos pressupostos morais da teoria política ciceroniana dos quais decorrem parte dos componentes da ideia de *res publica.* Embora enfrentemos o problema da lei natural no início da Parte II, precisamos já assinalar certos aspectos da relação primária entre razão e natureza.

Como parte do universo, também o homem é partícipe da razão que o ordena. Mas algo o diferencia dos demais seres. A exigência fundamental da natureza é que se aja de acordo com ela[387]. Ocorre que essa conformidade, no homem, é uma relação da alma consigo mesma, o que faz dele um ser à parte, transcendente, sem medida comum com os demais. A alma consulta-se a si mesma e, assim, identifica o bem e o mal. Logo, a ação moral distingue-se de todas as demais ações segundo à natureza, sendo buscada por si mesma, apenas por sua conformidade à alma. Ora, isso pressupõe uma escolha, ou seja, a especificidade da natureza do homem é a racionalidade, deixando de ser mera espécie do racional cósmico. Para ele, seguir a natureza é buscar a virtude:

> Cícero continuará a dizer que seguir a natureza é seguir a virtude; mas para ele não é mais a natureza que é virtuosa, quer dizer, a natureza geral, legisladora e soberana de todos os seres; é a virtude que é natural, a saber, é a virtude que exprime a natu-

386 MOATTI, Claudia. *La raison de Rome*: naissance de l'esprit critique à la fin de la République. Paris: Seuil, 1997, p. 162 (tradução nossa).
387 CICERO. *Off.* III, 35.

> reza própria da alma humana. A alma tornou-se o seu próprio universo e não é ela mesma senão em si própria.
> [...] Refletindo-se sobre a racionalidade do universo e sentindo-se como sua, a razão humana entrou em si e separou-se do ser universal. Este ser tornou-se diferente e estranho, e a razão sente a sua liberdade alienada nele. Firmando-se em si mesma, põe o seu próprio fim em si e não alhures, e não reconhece outra racionalidade às coisas e aos atos senão a que tira de si própria.[388]

Segundo Valente[389], ao situar a moral no domínio da ação concreta, Cícero reconhece ser pela virtude que a natureza humana será desenvolvida. Nesse trajeto, encontra o problema filosófico do útil: pode o *honesto*, isto é, aquilo que é conforme à natureza, estar em contradição com o que é útil?[390] O filósofo tem como solução, possivelmente inspirada em Panécio, a união entre ambos: o conflito é aparente. A natureza exige que se faça apenas o que esteja de acordo com ela, o que, para o homem, cuja natureza é a racionalidade, significa desenvolvê-la pela virtude. O útil designa aquilo que a natureza exige, sendo superficiais, aparentes ou falsos todos os outros empregos do termo. Portanto, aquilo que é moralmente bom é a busca da virtude, como bem, e isso "é sempre útil, porque conforme à natureza e, inversamente, porque a natureza é conforme à virtude"[391]. Nas palavras de Cícero: "Nada pode efectivamente ser útil que previamente não seja honesto – não é honesto porque útil, antes, útil porque honesto"[392].

A alma inclina-se naturalmente à virtude porque é o que há de mais conforme à natureza: "as sementes das virtudes são inatas aos nossos gênios naturais" (*sunt enim ingeniis nostris semina innata virtutum*)[393]. No caso do homem, a natureza "nos impôs um único papel de maior excelência e

388 VALENTE, Pe. Milton. *A ética estoica em Cícero*. Caxias do Sul: EDUCS; Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1984, p. 74-76.
389 Ibid., p. 90
390 CICERO. *De officiis* III, 7. Cf. *Dos deveres, op. cit.*, p. 117.
391 VALENTE. *A ética estoica em Cícero, op. cit.*, p. 80 e 88.
392 CICERO. *Off.* III, 110; 83.
393 CÍCERO. *Tusc.* III, 2.

superior a todos os outros seres vivos"[394]. Ser feliz só pode ser realizar esse papel, quer dizer, ser virtuoso: "uma vida deverá ser feliz, o que apenas pode verificar-se numa vida conforme à moral"[395]. Em outras palavras, o homem só é verdadeiramente feliz quando atinge a sua utilidade suprema, isto é, quando desenvolve a sua natureza e atinge a plena harmonia, o que significa nada mais do que desenvolver a sua racionalidade, agir segundo as virtudes[396].

É necessário ressalvar que a concepção ciceroniana de virtude difere do estoicismo em certa medida. Embora admita apenas um único bem supremo, aceita a noção de coisas convenientes e preferíveis, desde que estejam na linha do bem supremo. O sábio tentará unir o preferível ao bem moral sempre que puder, mas ciente de que nada acrescentará à virtude, pois ela é plena em si mesma[397]. A virtude é o bem supremo[398], mas isso não faz inferiores a amizade ou a justiça. Cícero cria uma nova categoria de ações morais, as que devem ser "procuradas por si mesmas", distanciando-se do rigor da ética estoica:

> Com efeito, Cícero, e este é o aspecto crítico negativo de sua Ética, julga o bem supremo dos estoicos como um conjunto em demasia exigente e inepto: em demasia exigente, porque abstrato e praticamente fora da vida humana e de seus "deveres". Cícero não admite que tudo o que o homem sente como dever seja estabelecido por um padrão inferior à finalidade moral. E, como também não admite que o bem supremo seja acrescido de bens inferiores, faz que participem da noção de fim último todas as ações que encontram em si mesmas a própria satisfação, por corresponderem às inclinações naturais, ou melhor, às aspirações ideais da razão e do coração humano. As virtudes sobem, assim, da categoria dos atos indiferentes ou úteis à de "ações

394 CICERO. *Off.* I, 97. Cf. *Dos deveres, op. cit.*, p. 50 (adaptado).
395 CÍCERO. *Fin.* III, 28. Cf. *Textos filosóficos, op. cit.*, p. 382.
396 VALENTE. *A ética estoica em Cícero, op. cit.*, p. 90-93. Ver a continuidade de CÍCERO. *Tusc.* III, 2.
397 CÍCERO. *Fin.* IV, 59; VALENTE. *A ética estoica em Cícero, op. cit.*, p. 102-103.
398 CÍCERO. *Amic.* 104.

> moralmente belas". Essa transferência é o aspecto positivo da construção ciceroniana que coroará a regra da *humanitas*.[399]

Esse novo tipo de virtude não pode ser obtida na placidez solitária do sábio estoico, mas na vida junto a outros homens. Por isso, a moral implica a busca do interesse comum, e revela-se imoral a procura por um interesse particular que contrarie, pois volta-se contra o próprio homem. Se o interesse comum é o que tende para o humano, ele é o útil:

> O indivíduo já não é o juiz soberano do que é conforme ou conveniente à sua natureza; mas o que ele tem de comum com os outros julga nele toda a moralidade e utilidade, e julga-a em função dos outros homens. A natureza, fonte da moralidade, já não é concebida apenas como forma metafísica, participação no Logos do mundo, e a moralidade já não é a ordem que fixa ao homem o seu lugar no universo. Essa natureza comum é a comunidade humana, e a moralidade define-se pela função de cada indivíduo nesta comunidade.[400]

O que há mais de acordo com a natureza é a comunidade do gênero humano (*quae maxime est secundum naturam, humani generis societatem*). Logo, a lei divina e humana concorrem para que nenhum dano seja infligido ao vínculo social (*incolumem esse civium coniunctionem*)[401]. Eis a amizade e a justiça:

> Por essa razão, todos os homens deveriam ter o seguinte objectivo: que aquilo que é útil para cada um o seja também para benefício de todos. Se alguém o cobiçar apenas para si próprio, então todos os laços sociais que unem os homens entre si se dissol-

399 VALENTE. *A ética estoica em Cícero, op. cit.*, p. 110-111.
400 Ibid., p. 118-119.
401 CICERO. *Off.* III, 21; 23.

> verão. Além disso, se a natureza prescreve que um homem deveria desejar considerar os interesses do seu semelhante, quaisquer que sejam, pela simples razão de ser ele um homem, é necessário, segundo a mesma natureza, que aquilo que é útil para todos de uma certa maneira o deva ser também partilhado em comum. Visto que assim é, somos consequentemente regulados por uma única e mesma lei da natureza; se isto é verdade, estamos, então, certamente impedidos pela lei natural de agir com violência contra uma outra pessoa. A primeira asserção é, com efeito, falsa, sendo a última, por conseguinte, verdadeira. [...] A fraternidade, que se estabeleceu entre os homens, e que eles subverteram, foi estabelecida por aqueles, sendo o laço, que mais estreitamente une a comunidade, a convicção de que é mais adverso à natureza um homem roubar o seu semelhante, para seu próprio proveito, do que suportar qualquer perda que venha a suceder, seja ela exterior ou infligida ao nosso corpo ou até à nossa própria alma, na condição de esta perda não se relacionar com a justiça – é esta realmente a primeira de todas as virtudes, a rainha de todas elas [*iustitia enim una virtus omnium est domina et regina virtutum*].[402]

Na *infinita societate generis humani*, estabelecida pela própria natureza, unem-se amizade e justiça[403]. No sentimento de que tudo é comum entre os homens[404], estes confluem esforços para, por sua inteligência e força, transformarem a matéria inanimada em benefício comum[405]. Com efeito, "a natureza não ama nada de solitário", sendo, destarte, natural que os homens de bem se amem e se procurem"[406]. Ademais, a justiça garante o dever de cultivar, conservar e salvaguardar (*colere*, *tueri*, *servare*) o laço social, uma vez

402 CICERO. *Off.* III, 26-28. Cf. *Dos deveres*, *op. cit.*, p. 123-124 (adaptado).
403 CÍCERO. *Amic.* 20.
404 CICERO. *Off.* I, 21; 51.
405 CICERO. *Off.* II, 12.
406 CÍCERO. *Amic.* 88; 50.

que, na vida coletiva, deve-se manter uma certa medida (*modus*) e uma certa ordem (*ordinem*)[407].

Assim, a moralidade encontra na "conservação do laço social o seu critério e o seu fim"[408]. Nas palavras de Valente, a razão desdobra-se em "lei do gênero humano sob a forma de vínculo social", e a natureza humana se desdobra "em universo humano, em substância ética, sob a forma da sociedade"[409]. Das bases da moralidade revela-se o instinto de união (*coniunctionis appetitus*), diverso do instinto gregário animal pois lastreado na razão manifesta na linguagem, como sinalizamos no início das discussões sobre as formas de governo. No acordo da moral consigo mesma e dos homens entre si, isto é, somadas às virtudes morais que conduzem à justiça, surge a sociedade como *locus* próprio do ser humano[410]. Vale dizer, ao contrário do estoicismo em geral, para Cícero, o universo próprio do homem não é o pensamento, ou a *communitas*, como tendência social primitiva. É a *societas*, como fruto do trabalho humano, no qual um homem vive para o outro, exercendo sua racionalidade, segundo as virtudes, que, reguladas internamente pela justiça, colaboram para o "dever moral social". Reiterando o contraste com o estoicismo, que se dirige ao sábio e ao dever perfeito, reto (*perfectum officium rectum*), por ele alcançável no pleno acordo consigo mesmo, Cícero dirige-se ao "homem de bem", com o dever médio ou comum (*officium medium*), cujo cumprimento se dá segundo uma razão provável (*ratio probabilis*)[411]. Os deveres tratados no *De officiis*

> são precisamente aqueles que os Estóicos denominam médios (*media*), isto é, comuns e acessíveis (*communia et late patent*); muitos os desempenham por sua excelência intelectual e sua progressiva dedicação ao estudo. Porém, aquele dever que chamam recto é perfeito e absoluto e, como dizem,

407 CICERO. *Off.* I, 17; 149.
408 VALENTE. *A ética estoica em Cícero, op. cit.*, p. 120-121.
409 Ibid., p. 144.
410 CICERO. *Off.* I, 11-15. Remetemos o leitor às reflexões do início deste capítulo, que complementam o presente.
411 CICERO. *Off.* I, 7-8; VALENTE. *A ética estoica em Cícero, op. cit.*, p. 126.

> "satisfaz todos os requisitos": a ninguém pertence, excepto, ao homem sábio.[412]

Officium, como alertara Ático a Cícero, era termo já utilizado em Roma na vida pública. Mas o Arpinata estava ciente. O *kathekon* (καθήκον) grego, transposto para a cultura romana, "convém estupendamente" (*praeclare convenit*) para designar uma noção conectada ao homem concreto, cidadão, dedicado à *civitas*[413]. Como ressalta Lévy, foi uma apropriação intencional: *kathekon* não integrava o vocabulário institucional grego, de modo que Cícero o assimila, ineditamente, a uma filosofia do dever indissociada do mundo da cidade[414]. O mesmo ocorreu com a *oikeiosis* (οἰκείωσις), o movimento pelo qual todos os seres vivos procuram ficar junto aos outros. Pelo impulso de conservação, buscam viver de acordo com a sua natureza, o que, para o homem, é aprimorar a razão. Para tanto, une-se a outros, formando a família e a sociedade política: a *oikeiosis* do homem é ele mesmo. A tendência natural para a interrelação "faz com que um homem na presença de outro homem sinta, só pelo facto de ser homem, que não está perante um estranho". É pela adaptação a si mesmo que o homem se torna o que é: a *oikeiosis* garante-lhe a consciência de sua constituição e da sua própria natureza, qual seja, de que "somos, de facto, naturalmente aptos para a formação de grupos, de assembleias, de cidades"[415]. Os deveres aparecem então como mecanismos de ligação entre a *oikeiosis* conservativa e o agir humano: eles determinam ações conforme a natureza, dentre as quais, atos basilares para a vida em sociedade. Agindo moralmente, o homem prospera a sua natureza, realiza seu fim universal, o que significa agir justamente[416]:

412 CICERO. *Off.* I, 14. Cf. *Dos deveres, op. cit.*, p. 119 (adaptado).

413 CICERO. *Att.* XVI, 11, 4; 14, 3.

414 LÉVY, Carlos. *Cicero Academicus*: recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne. Rome: École Française de Rome, 1992, p. 523-524. O autor aponta que o termo *officium* já era utilizado frequentemente por Plauto e Terêncio (vide *Adefos* 68-70) como expressão de dever moral. Ver *Off.* I, 8; *Acad. post.* I, 37 e 41. Sobre o *kathekon* estoico, DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* VII, 107-108.

415 CICERO. *Fin.* III, 62-63. Cf. *Textos filosóficos, op. cit.*, p. 402-403; LÉVY. *Cicero Academicus, op. cit.*, p. 526-527; BERNARDO, Isadora Prévide. *O* De Re Publica*, de Cícero*: natureza, política e história. 215f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2012, p. 21-25; VALENTE. *A ética estoica em Cícero, op. cit.*, p. 45.

416 CICERO. *Fin.* III, 20; BERNARDO. *O De Re Publica, de Cícero, op. cit.*, p. 23-26.

> Os deveres têm, assim, o justo, entendido no senso lato, por origem e por fim, sob o mesmo título que o honesto, o que equivale a identificar o justo e o honesto.
> A moralidade não se esgotou por esse fato. Se a virtude é o perfeito desenvolvimento da natureza e se este não se atinge senão no desenvolvimento da relação social, tender o homem para o seu fim universal é o mesmo que tender para a universalidade humana, e lá somente desabrocha a sua moralidade.[417]

O homem não se satisfaz com aquilo que é. Ele pode se aprimorar do ponto de vista moral, processo que é contínuo e que tende a uma perfeição. Para a escola do Pórtico, é o sábio que tem *boulesis*, um desejo acompanhado de razão que move a busca da perfeição[418]. No entanto, para o Arpinata, tanto o sábio quanto o homem comum (*stultus*) possui *voluntas*. Para Lévy[419], Cícero defende que todos têm algo de iniciativa e responsabilidade, mesmo sem gozar da vontade para a racionalidade perfeita de tipo estoico. Longe de confundir conceitos, Cícero reinterpreta conscientemente um aspecto da doutrina estoica, para reformular o grau excessivo de exigência que dirige ao homem. Ele percebe que, se reconhecesse no *stultus* apenas pulsão, não vontade, atribuir-lhe-ia uma racionalidade débil que lhe impossibilitaria fazer escolhas. Por isso, prefere unificar as terminologias, admitindo todo ser humano como capaz de decidir. Mesmo que cometa erros, todo homem pode avançar no estado de sua razão. Não precisa ser um sábio para caminhar em direção à sabedoria. A racionalidade é comum a todos os homens, mas são potencialidades somente atualizadas se forem feitas escolhas racionais[420].

As boas escolhas exigem consciência das circunstâncias e da variedade de situações que tornam os resultados incertos[421]. Cícero, na esteira de Carnéades, entende que, mesmo havendo necessidade e destino, algo

417 VALENTE. *A ética estoica em Cícero, op. cit.*, p. 154.
418 CÍCERO. *Tusc.* IV, 12.
419 LÉVY, Carlos. *Histoire de la philosophie*: Cicéron. Chasseneuil-du-Poitou: CNED, *s.d.*, p. 98-100. Cf. CÍCERO. *Rep.* I, 47. Assim também em *Tusc.* III, 4; 71.
420 LÉVY. *Histoire de la philosophie*: Cicéron, *op. cit.*, p. 107.
421 CÍCERO. *Fam.* II, 7, 2.

permanece ao arbítrio[422]. O grande homem, como *vir prudens*, deve aproveitar a fortuna, seja ela favorável ou contrária, por meio do esforço[423]. Porém, para os antigos, não se pode pleitear um modo de viver completamente diferente, com descarte do passado e do presente. Como partimos de onde estamos, podemos apenas querer melhorar as nossas vidas[424]. Isso quer dizer não se conformar com as coisas tais como elas se colocam diante de nós, o que requer ter iniciativa, valer-se da razão para aproveitar as circunstâncias, as possibilidades, as oportunidades, tal como o barqueiro (*gubernatorem*) evita ser engolido pela tempestade e tira proveito dela[425]. Esse é um princípio de conduta pessoal e de ação política:

> En efecto, consideraría que no se ha de luchar contra fuerzas tan poderosas ni se ha de suprimir, aun cuando fuese posible, la primacía de los más eminentes ciudadanos, ni se han de mantener los mismos principios cuando han variado por completo las circunstancias y han cambiado los sentimientos de los hombres de bien; al contrario, hay que amoldarse a los tiempos: nunca en el gobierno de los grandes hombres de Estado ha sido motivo de elogio la obstinación permanente en una misma idea, sino que, al igual que en la navegación es un arte capear el temporal aun cuando no puedas tomar puerto [...], del mismo modo en el gobierno de la República [...] no debemos mantener siempre el mismo lenguaje, pero sí el mismo objetivo.[426]

Os vícios podem nascer por causas naturais, mas é possível extirpá-los, dependendo da vontade, do empenho e do aprendizado (*voluntate, studio, disciplina*)[427]. O animal é um "ser acabado", nasce, vive e morre

422 CÍCERO. *Fat.* 31; 40; 38.

423 CÍCERO. *Off.* II, 19-20.

424 ANNAS, Julia. The sage in ancient philosophy. In: ALESSE, Francesca (ed.). *Anthropine Sophia*: studi di filologia e storiografia filosofica in memoria di Gabriele Giannantoni. Napoli: Bibliopolis, 2008, p. 12.

425 CÍCERO. *QFr.* I, 1, 3-5.

426 CÍCERO. *Fam.* I, 9, 21. Cf. *Cartas III*: Cartas a los familiares. Trad. José A. Beltrán. Madrid: Gredos, 2008, p. 208-209.

427 CÍCERO. *Fat.* 11.

sem modificações em sua estrutura interior. O homem, em contrapartida, diferencia-se por "fazer a si mesmo" durante sua existência: a virtude é conquistar a si próprio, ser honesto é estar em conformidade com a sua natureza, que é desenvolver aquilo que lhe é peculiar, ou seja, a razão[428]:

> Y ¿qué hay más divino que la razón, no ya en el hombre, sino en todo el cielo y la tierra? Esa razón que, al alcanzar su perfecto desarrollo, se llama, con justicia, sabiduría. Como nada hay mejor que la razón, y ésta es común a dios y al hombre, la comunión superior entre dios y el hombre es la de la razón. Ahora bien: los participantes en una razón común lo son también en la recta razón; es así que la ley es una recta razón, luego, también debemos considerarnos los hombres como socios de la divinidad en cuanto a la ley; además, participantes en una ley común, lo son también en un derecho común; finalmente, los participantes en esta comunión, deben tenerse como pertenecientes a la misma ciudad, y si siguen los mismos mandos y potestades, con más fundamento todavía. [...]
> Ahora bien; puesto que así engendró y dotó dios al hombre, al que quiso hacer principio de todas las demás cosas, se hace evidente, para no tener que razonarlo todo, que la naturaleza, por sí misma, es progresiva; y que, partiendo, sin maestro ninguno, de un conocimiento general de las cosas, que debe a una primera y esbozada inteligencia, llega, ella por sí misma, a fortalecer y perfeccionar la razón.[429]

O aprimoramento do homem é desenvolvimento da razão, pelo que alcança a perfeição que lhe é possível, que é estar em conformidade com a

428 TAVARES, Júlia Meyer Fernandes. *A Filosofia da Justiça na obra de Marco Túlio Cícero*. Dissertação (Mestrado em Filosofia do Direito). 64f. Faculdade de Direito, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2012, p. 89. Sobre a beleza moral e a distinção em relação à apresentação tradicional de quatro virtudes cardeais no *De officiis*, LÉVY. *Histoire de la philosophie*: Cicéron, *op. cit.*, p. 104.

429 CÍCERO. *Leg.* I, 22-27. Cf. *Las Leyes*. Trad. Álvaro D'Ors. Madrid: Instituto de Estudios Politicos, 1953, p. 70-77.

sua natureza. Isso é realizado na *res publica*, visto que o homem é um ser gregário. Portanto, a sua expressão maior é como cidadão.

Civis, como termo primário de *civitas*, expressa também cidade: ser *civis* é para aquele de quem sou *civis*, como revela o uso frequente junto com o possessivo, *civis meus*, *cives nostri*. É um termo de valor recíproco, *civis* é *civis* de outro *civis* antes de ser de determinada cidade. Por isso, a melhor tradução é concidadão: somente se é cidadão na vida coletiva, reconhecendo-se aos olhos de um semelhante[430]. Nas origens de Roma, o cidadão era o agricultor, proprietário de terra que integra o exército[431]. Com o advento da República, esse modelo entrou em declínio em favor de elementos urbanos[432] e militares, conectados à vida política. Na esteira de Nicolet, Corassin nota que "ser cidadão é muito mais do que ter um simples status jurídico, é uma espécie de oficio e até um modo de vida"[433]. Cada cidadão deve, na medida das suas possibilidades e dos seus interesses, ajudar a coletividade[434].

Cícero argumenta que o melhor modo de vida é o do homem político, que se devota integralmente à cidade[435]. Esse ideário, presente em Platão e Aristóteles, fora abalado no período helenístico com a perda de autonomia das *poleis*, e refletiu-se em correntes filosóficas como o epicurismo, que excluía a ação política da sua concepção de vida boa. Cícero opõe-se aos epicuristas, então em propagação em Roma, para reafirmar a superioridade do dever cívico. Para tanto, mobiliza atores políticos históricos – como Cipião, no *De re publica* – e atuais, como o próprio cônsul Cícero autorretratado em combate com Catilina. Não é à toa que teria julgado a si próprio como modelo da vida do estadista, que é a melhor forma de vida: o homem político dedicado a implementar a melhor *res publica* coincide com ela própria[436].

430 BERNARDO. *O* De re publica *de Cícero*, *op. cit.*, p. 31; BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral II*. Trad. Eduardo Guimarães et al. Campinas: Pontes, 1989, p. 278-287.

431 Vide CATÃO. *De agri cultura*.

432 CORASSIN, Maria Luiza. O cidadão romano na República. *Projeto História*, São Paulo, n. 33, p. 271-287, dez. 2006, p. 272-273. Ver também ROULAND, Norbert. *Roma, democracia impossível?* Os agentes do poder na urbe romana. Trad. Ivo Martinazzo. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997, p. 21 *et seq.*

433 CORASSIN. O cidadão romano na República, *op. cit.*, p. 276-277.

434 NICOLET, Claude. O cidadão e o político. In: GIARDINA, Andrea (dir.). *O homem romano*. Trad. Maris Jorge Vilar de Figueiredo. Lisboa: Presença, 1991, p. 26-27.

435 CÍCERO. *Rep.* I, 12.

436 ASMIS, Elizabeth. A new kind of model: Cicero's Roman constitution in *De*

Adiante averiguaremos como esse homem assume liderança no projeto ciceroniano. Desde logo, cabe ressaltar que esses principais[437] expressam a união indivisível entre política e moral[438].

2.2. O desenho da *res publica*

Se é na vida em comunidade que o homem pode desenvolver a sua natureza, reencontramos o problema central do pensamento antigo: qual a melhor constituição? Cícero desenha uma concepção de *res publica* que toma como referência os princípios morais elencados e a formação histórica de Roma, portanto, conjugando natureza e história.

Como vimos, a melhor forma de governo decorre da combinação dos melhores elementos dos tipos políticos básicos. Enquanto atribuições e princípios políticos, eles travam uma relação de equilíbrio. Compreendamos os detalhes desse movimento.

Republica. *American Journal of Philology*, v. 126, n. 3 (Whole Number 503), p. 377-416, fall 2005, p. 388-389 (inclusive nota 33). Cf. CÍCERO. *Sest.* 49 ("*fore putabam ut exemplum rei publicae conservandae mecum simul interiret*"); *Red. quir.* 14 ("*aeque me atque illam restituendam*").

437 Rizzo identifica nas *Verrinas* diversas expressões do bom homem político: *primi homines*; *nobilissimi homines*; *virtute, nobilitate atque pecunia principes*; *principes civitatis*; *primi*; *viri primarii*; *primi homines genere virtute atque pecunia, primis nobilem, primus civitatis* e *nobilissimus* e *amplissimus civitatis* e *legationis princeps* e *princeps laudationis*; *disertus et prudens et domi nobilis*; *homo summo ingenio, summa prudentia, summa auctoritate praeditus*; *homines nobilissimi et principes civitatis*. Cf. RIZZO, Francesco Paolo. "*Princeps civitatis*" nelle *Verrine*: Realtà civica e idealità ciceroniana. *Ciceroniana*, v. 4 (Atti del IV Colloquium Tullianum – Palermo – 28 settembre – 2 ottobre 1979), p. 211-221, 1980, p. 220. Cf. CÍCERO. *Verr.* II, 4, 37; 3, 55; 73; 108; 4, 92; 5, 165; 3, 56; 3, 74; 129; 4, 92-93; 5, 47; 3, 68; 73; 3, 200; 5, 120; 4, 50; 4, 51; 4, 15-17; 3, 80; 3, 170 4, 84; 92.

438 PÖSCHL, Viktor. Quelques principes fundamentaux de la politique de Cicéron. *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, a. 131, n. 2, p. 340-350, 1987, p. 343. Exemplos em CÍCERO. *Att.* IX, 4; *Fam.* I, 9; *Marcell.* 23 (a restauração da república somente é possível pela restauração do *mos maiorum*).

2.2.1. Formação e transformação das instituições político-jurídicas republicanas: *auctoritas, potestas, imperium*

Desde as origens, a família está na base da formação da sociedade. Cada família tem um chefe responsável pelo seu culto e dotado de poderes em face das mulheres, os filhos, os escravos e os agregados por relação de clientela. O *pater familias* é um patrono, líder de uma unidade de poder primária que é a família[439].

Arcaicamente, o fundador da família era o *auctor*, a quem eram atribuídas qualidades sintetizadas como *auctoritas*. A cada geração o progenitor assumia o encargo de continuar, aumentar, ampliar (*augere*) a fundação, de modo que a *auctoritas* patriarcal era uma transmissão legítima e ininterrupta. Nesse sentido, a tradição reconhecia Rômulo como o *pater* fundador de Roma, *auctor* do *populus Romanus*, possuidor de uma *auctoritas* divino-natural. Do ato fundante sagrado, os seus sucessores – primeiro os reis, depois os magistrados e senadores – deveriam acrescer a fundação original. Assim, a *civitas* era alicerçada na concepção de *auctoritas*, entre família, vida social e religião[440]. Como quer Hannah Arendt, "participar na política significava, antes de mais nada, preservar a fundação de Roma"[441]. A partir de Casinos Mora[442], Domingo[443] e Clemente Fernández[444], podemos entender a *auctoritas* como derivando de *augere*, aumentar, robustecer, ampliar, dar plenitude a algo (daí *augur* e *augustus*) preexistente ou que ainda não existe.

439 Ver FUSTEL DE COULANGES, Numa Denis. *A cidade antiga*. Trad. Fernando de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 1998, *passim*.

440 OAKESHOTT, Michael. *Lectures in the History of Political Thought*. Exeter; Charlottesville: Imprint Academic, 2006, p. 224 *et seq*.

441 ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2013, p. 162: "Eis a razão por que os romanos foram incapazes de repetir a fundação de sua primeira *polis* na instalação de colônias, mas conseguiram ampliar a fundação original até que toda a Itália e, por fim, todo o mundo ocidental estivesse unido e administrado por Roma, como se o mundo inteiro não passasse de um quintal romano."

442 CASINOS MORA, Francisco Javier. La noción romana de *auctoritas* y la responsabilidad por *auctoritas*. Granada: Comares, 2000; Id. El dualismo autoridad-potestad como fundamento de la organización y del pensamiento político de Roma. *Polis*, n. 11, p. 85-109, 1999.

443 DOMINGO, Rafael. El binomio "auctoritas-potestas" en el derecho romano y moderno. *Persona y derecho*, n. 37, p. 183-196, 1997, p. 183-184.

444 CLEMENTE FERNÁNDEZ, Ana Isabel. *La auctoritas romana*. Madrid: Dykinson, 2014.

Nesse último caso, *auctor* é o criador de algo *ex novo* e, *auctoritas*, a qualidade de criar ou fazer. Daí a noção de fundação, fonte de legitimidade, para à qual deve acatar e ser fiel, como ordem moral e como instituição jurídica[445].

A forma elementar de *auctoritas* emanava dos anciãos, os *patres familias* mais velhos e respeitados, obtida "por descendência e transmissão (tradição) daqueles que haviam lançado as fundações de todas as coisas futuras, os antepassados chamados pelos romanos de *maiores*", uma força de raízes no passado, mas revelada na vida presente da *civitas*[446]. Segundo Arendt, a idade provecta distinguia-se não tanto pela sabedoria e experiência acumuladas, mas principalmente por ter vivido mais próximo dos antepassados[447]. Cremos, entretanto, que ambos os fatores são equiparados: se os romanos cresciam dirigindo-se ao passado, como afirma a autora, a moral ciceroniana sugere que os anciãos desenvolveram a razão, viveram segundo a natureza. A experiência é, simultaneamente, convívio com os antepassados e exercício das virtudes, dos *officia*, resultando em modo de conquista da sabedoria. É por esse motivo que o homem de bem, espécie de quase-sábio mundano, torna-se referencial para os concidadãos, goza de autoridade.

Por sua *auctoritas*, o *senex* exerce prerrogativas de direção e de deliberação como senador[448], formando, assim, o *Senatus*[449]. A necessidade psicológica da comunidade de sentir identidade de grupo e de assegurar sua própria sobrevivência mediante a coesão exige a consolidação de uma instância central e superior dotada de poder coercitivo e reconhecida como capaz de se comunicar com a divindade e ser seu intérprete. Por isso o *rex* era acompanhado de uma instância de aconselhamento mediante opiniões qualificadas. Como vimos, Rômulo instituíra um conselho para legitimar e

445 Martino fala do entrelaçamento de qualidades morais, políticas e jurídicas na ordem constitucional romana. Cf. MARTINO, Francesco de. *Storia della constituzione romana*. 2. ed. Napoli: Casa Editrice Dott. Eugenio Jovene, 1974-1975, v. IV, 1, p. 282.

446 ARENDT. *Entre o passado e o futuro, op. cit.*, p. 163-164.

447 Ibid., p. 166.

448 SALGADO. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo, op. cit.*, p. 152.

449 Cícero atribui *Senatus* a *senex*, vide *Sen.* 19: "*Consilium, ratio, sententia nisi essent in senibus, non summum consilium maiores nostri appellassent senatum*". Também em *Sen.* 56. Para a visão da ancianidade no mundo helênico, ver ROUSSEL, Pierre. Étude sur le principe d'ancienneté dans le monde hellénique: du Ve siècle av. J.-C. à l'époque romaine. *Mémoires de l'Institut National de France*, v. 43, n. 2, p. 123-227, 1951.

limitar a força naturalmente expansiva do poder régio. Na República, assim agirá o Senado em relação à *potestas populi* e ao *imperium* consular[450].

Chegamos, finalmente, a um primeiro elemento da constituição mista de Cícero, o Senado com sua *auctoritas*, o que nos demandará o entrelaçamento de dimensões teóricas e históricas entre a obra do filósofo e outras fontes.

Aquele que goza de *auctoritas* exerce uma relação de tutela quanto aos demais: o tutor guia, educa, aconselha[451]. Com efeito, o Senado é um conselho dos principais (*principes*)[452], que não governa sozinho, mas orienta e chancela as decisões do povo[453]. Com o advento da República, intensifica-se a observância à "autoridade, decisão e tradição do Senado" (*senatus auctoritate et instituto ac more*)[454]. Em passagem do *De re publica*, Cícero apresenta os traços principais do Senado e da ordem senatorial. Relata que, embora em um contexto de pretensa diminuição da influência do Senado, sua

> autoridad seguía siendo importante y grande, y florecía sobre todo por la prudencia y energía de los que defendían a la ciudad con las armas y con su consejo, pues sobresalían entre todos los demás por su dignidad, pero eran a la vez más austeros, sin ser tampoco más ricos, de manera que se apreciaba más en la vida pública su virtud personal por el hecho de que se preocupaban diligentemente de los asuntos privados de cada uno de los ciudadanos, con ayuda de su consejo y acción.[455]

De acordo com Oakeshott[456], o laço de tutela entre *auctor* e *populus* é exercido por meio de condução e ensinamento. Similarmente, a relação

450 CASINOS MORA. El dualismo autoridad-potestad como fundamento de la organización y del pensamiento políticos de Roma, *op. cit.*, p. 90-92; 99.

451 PAULO. *Digesta* XXVI, 8, 3: "*Etiamsi non interrogatus tutor auctor fiat, valet auctoritas eius, quum se probare dicit id, quod agitur; hoc est enum auctorem fieri.*"; CÍCERO. *Verr.* II, 1, 153.

452 CICERO. *Rep.* II,

453 CICERO. *Rep.* II, 14; 17; 23; 25.

454 CICERO. *Rep.* II, 56.

455 CICERO. *Rep.* II, 59. Cf. *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 116-117.

456 OAKESHOTT. *Lectures in the History of Political Thought*, (versão digital), *op. cit.*

do Senado com a *res publica* não é de comando, mas de aconselhamento refletido. A *auctoritas* legitima-se na *traditio*, na união da geração presente com as raízes da fundação original. Como guardião dos costumes, o seu titular examina as novidades e as transformações em sua congruência com eles, condição para entrever na *fortuna* os rumos de Roma. Assim, arremata Oakeshott, a *auctoritas*, como manancial de iniciativa política dirigida a partir do *mos maiorum*, é procedimento de autorização via tradição.

O Senado, como guia, conselheiro e diretor do povo, é também seu educador, preservando e fortalecendo os laços com o *mos maiorum*[457]. Com isso, *auctoritas* não é "comando", isto é, ordem obrigatória e irresistível. No caso da *auctoritas* senatorial, as posições não são necessariamente vinculativas[458]. Contudo, cremos que o inverso também é válido: governar pressupõe certa dose de *auctoritas*. É o que Hellegouarc'h indica ao afirmar que *auctoritas* expressa a capacidade, em sentido mais geral, de influência na vida política, pois *auctor* é, ademais, quem garante[459], a garantia ou aqueles que substituem os atos de seus dependentes, como no exercício da *auctoritas patris*[460] e da *auctoritas patroni*[461]. Por uma visão abrangente, não há quem não exerça algum grau de *auctoritas* ou se submeta à de outro ao consultar a opinião para tomar decisões[462], no âmbito privado ou público[463]. Por uma visão restrita, a *auctoritas* nasceu atrelada à preeminência material e religiosa dos patrícios[464], mas saiu dos *patres* para a *ordo senatorius* e à *nobilitas*, associando-se *auctoritas* e *virtus*, o aspecto familiar e hereditário com o aspecto pessoal[465]. Quando decorrente da esfera de qualidades particulares, pode aumentar ou diminuir em razão das *res gestae*, do sucesso militar, dos

457 ATKINS. *Cicero on politics and the limits of reason*, *op. cit.*, p. 108. Ver DIO CÁSSIO. *Historia romana* LV, 3, 5 (a tradução do termo *auctoritas* para o grego é impossível).

458 OAKESHOTT. *Lectures in the History of Political Thought*, (versão digital), *op. cit*.

459 CÍCERO. *Flac.* 84; *Cael.* 68; *Caecin.* 27; *Verr.* II, 1, 144.

460 CÍCERO. *Verr.* II, 2, 97; *Cael.* 37; *Planc.* 47.

461 CÍCERO. *Sen.* 37.

462 Assim também os jurisconsultos, que gozavam da *auctoritas prudentium* e eram indagados sobre o direito vigente, em manifestação de verdadeira autoridade pessoal associada à *prudentia*. Exemplo em CÍCERO. *Sen.* 61.

463 CÍCERO. *De or.* III, 133; WIRSZUBSKI, Chaïm. *Libertas as political idea at Rome during the Late Republic and Early Principate*. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1968, p. 34-35.

464 CÍCERO. *Dom.* 1; *Div.* I, 89; *Rep.* I, 15-16.

465 CÍCERO. *Cat.* I, 32; *Phil.* V, 41; *Red. quir.* 7; *De inv.* I, 5.

honores e da idade[466]. Como destaca Hellegouarc'h, a ação própria de alguém que tem a *auctoritas* é persuadir e convencer[467], propiciado pela capacidade em um dado domínio[468]. Por isso, exprime-se por conselhos: o Senado dá o *consilium*, por manifestação de uma *sententia*[469]. Nesse caso, a *auctoritas* é a influência de um senador que fala, motivo pelo qual a *eloquentia* é crucial na vida jurídica e política, como veremos adiante: a *auctoritas* própria de um *orator* tem peso ou eficácia equiparável à habilidade com a qual entrega o discurso[470].

Em suma, a *auctoritas senatus* compreende, enquanto noção global, a *auctoritas* pessoal de membro do Senado, individual ou no seu conjunto[471], bem como o próprio papel exercido pela instituição na constituição romana. Como *auctoritas patrum* que dá força de lei às decisões populares, é tutela do povo e garante da conformidade das decisões ao *mos maiorum*[472], mesmo quando manifestada previamente ao voto comicial[473]. Como aconselhamento dos magistrados sobre a decisão a tomar, é um *consilium publicum* que, tão prestigiado e respeitado, embora sem força jurídica de imposição, é força real e eficaz[474], reconhecida pelo povo romano, o que, para Cícero, significa um princípio de governo do Senado[475].

---

466 HELLEGOUARC'H, Joseph. *Le vocabulaire latin des relations et des partis politique sous la République*. Paris: Les Belles Lettres, 1963, p. 295, para todo o parágrafo. Sobre o sucesso militar, ver CÍCERO. *Flac.* 14; *Mur.* 58. Sobre os *honores*, ver *Brut.* 327; *Leg. Man.* 2. Sobre a idade, ver *Sen.* 62.

467 Daqui em diante, neste parágrafo, HELLEGOUARC'H. *Le vocabulaire latin des relations et des partis politique sous la République*, *op. cit.*, p. 300-306. Em *Att.* VIII, 9, 1, por exemplo, Cícero exorta a salvar a pátria ("*ad salutem patriae hortabar*").

468 CÍCERO. *Top.* 78.

469 CÍCERO. *Fam.* V, 6, 3; *Pis.* 35. Em *Balb.* 61, Cícero afirma ter sido "*princeps et auctor*" de *sententiae*.

470 HELLEGOUARC'H. *Le vocabulaire latin des relations et des partis politique sous la République*, *op. cit.*, p. 300-306. Cf. CÍCERO. *Mur.* 24; *De or.* I, 20; 31; III, 63; 136; *Brut.* 84; 239; *Sull.* 80; *Planc.* 62.

471 MOMMSEN, Theodor. *Le droit public romain*. Trad. Paul Frédéric Girard. Paris: Ernest Thorin, 1891, t. VII, p. 42 *et seq*.

472 WILLEMS, Pierre Gaspard Hubert. *Le sénat de la république romaine*: sa composition et ses attributions. Louvain: Ch. Peeters; Berlin: Calvary et Cie., 1883, t. II, p. 36.

473 MARTINO, Francesco de. *Storia della costituzione romana*. 2. ed. Napoli: Casa Editrice Dott. Eugenio Jovene, 1973, v. II, p. 149-153; CASINOS MORA. El dualismo autoridad-potestad como fundamento de la organización y del pensamiento políticos de Roma, *op. cit.*, p. 103. Cf. TITO LÍVIO. *Ab urbe condita* I, 17, 9; VIII, 12, 15; CÍCERO. *Brut.* 55.

474 MOMMSEN. *Le droit public romain*, 1891, v. VII, *op. cit.*, p. 231-233.

475 Para todo o parágrafo, HELLEGOUARC'H. *Le vocabulaire latin des relations et des*

Com efeito, nosso autor entende que a obediência ao Senado é imprescindível, especialmente quando em jogo a segurança da *res publica*[476], porquanto melhor defendida pelo *consilium* senatorial[477]. Isso quer dizer que o Senado garante a liberdade, logo, não pode ficar à mercê de interesses particulares, ser escravo do povo (*senatum servire populo*)[478]. Antes, por decidir sobre as províncias e administrar as conquistas militares, é como uma assembleia pública mundial (*in publico orbis terrae consilio, id est in senatu*)[479], uma vez que, sendo Roma a nova senhora global, o Senado governa o mundo inteiro (*orbi terrarum praesidebat*)[480].

Essas atribuições indicam que, enquanto *consilium*, a *auctoritas* do Senado expressa a capacidade de aportar um conselho eficaz ou tomar uma decisão sábia, em sentido próximo, porém diverso, de *prudentia*, faculdade mais ampla, fruto do estudo e da experiência[481]. Qualquer um que falasse no Senado dava *consilium*, mas apenas alguns determinavam a decisão vencedora[482], como Cícero lembra que, por força de seu *consilium* (*meis consiliis*), libertou e preservou a *res publica* da ameaça de Catilina[483]. Por tudo

partis politique sous la République, op. cit., p. 311-312. Sobre a relação de tutela do Senado, CÍCERO. *Rep.* II, 56; *Planc.* 62. Sobre a *auctoritas senatus* e suas atuações expressando autoridade, *Leg.* III, 10; *Sest.* 73; *De or.* III, 5; *Cat.* III, 7; *Verr.* II, 3, 181; *Leg. agr.* II, 41; *Dom.* 136; *Balb.* 39; *Rosc. Am.* 153; *Phil.* III, 34; *Fam.* I, 2, 4; VIII, 8, 6; XV, 2, 4.

476 CÍCERO. *De or.* I, 164.

477 CÍCERO. *Verr.* II, 1, 4.

478 CÍCERO. *De or.* I, 226.

479 CÍCERO. *Fam.* III, 8, 4. Também em *Phil.* IV, 14 e em III, 34 (Cf. *Filípicas*, *op. cit.*, p. 85): "padres conscriptos, aprovechad la ocasión y acordaos alguna vez de que sois los jefes del consejo más augusto del mundo [*amplissimi orbis terrae consilii principes vos esse aliquando recordamini!*]. Mostrad al Pueblo romano que no faltará a la república vuestra sabiduría [*consilium*] [...]."

480 CÍCERO. *Phil.* II, 15.

481 HELLEGOUARC'H. *Le vocabulaire latin des relations et des partis politique sous la République*, *op. cit.*, p. 258. Cf. *Clu.* 13 (*nondum consilio ac rationem firmatum*); *Leg. agr.* II, 91; *Sen.* 19 (*sed consilio, ratione, sententia*); *Phil.* III, 12; 14; V, 3; VII, 19; *Mil.* 90 (*consili publici*); *Sull.* 14 (*qui consul insidias rei publicae consilio investigasset*); *Fam.* I, 7, 4 (*senatus consilium*); *Sest.* 36 (*nullius consili fuisse confiteor*); 137. Ver também *De inv.* I, 36; II, 31; *Leg. agr.* 102; *Mil.* 2; 47; *Dom.* 107; *Rosc. Am.* 153; *Marcell.* 9; *Rep.* II, 15; *Pis.* 7; *Planc.* 9; 15.

482 BALSDON, J. P. V. D. Auctoritas, Dignitas, Otium. *The Classical Quarterly*, new series, v. 10, n. 1, p. 43-50, 1960, p. 43. Nesse sentido, Cícero agradece a assistência recebida durante seu consulado por Lúculo, com seu *consilium et auctoritas* (*Acad. post.* II, 3), e por Públio Servílio e Marco Lúculo (*Dom.* 132). Balsdon pondera que a *auctoritas* do senador mais velho não dependia do seu sucesso para carregar consigo o Senado, cf. *Fam.* 6, 1, 6.

483 CÍCERO. *Cat.* III, 14; *Dom.* 93; *Red. quir.* 16; *Mil.* 36.

isso, o Senado é ele próprio a agregação daqueles que detêm o *consilium*, é o conselho mais sagrado e nobre da terra (*consilio sanctissimo que gravissimo orbis terrae*)[484]. Portanto, a *auctoritas* senatorial pressupõe a liberdade de expressar opiniões, de discutir aguerridamente sobre as questões na ordem do dia, sem medo ou pressão[485]. Como resultado dos debates, o Senado pode emitir um *senatus consultum*, resolução efetiva, com efeitos jurídicos; ou um *senatus auctoritas*, resolução manifestante da vontade e intenção da maioria dos senadores presentes e votantes, registrada nos anais, mas sem efeitos jurídicos[486], apenas influência, porque *auctoritas*.

Contudo, a autoridade do Senado declinava no século I a.C., permitindo que a força bruta assumisse seu lugar. Cícero acreditou que, com a morte de César, a *res publica* voltaria ao *consilium auctoritatemque* dos senadores[487]. Não foi o que ocorreu. Marco Antônio, por exemplo, não reconhece a autoridade dos senadores e do Senado, desafia-a, desrespeita-a, o que lhe impede de ser considerado como verdadeiro cidadão[488]. Somente pode gozar dessa qualidade aquele que, como Bruto, tem todos os desejos, pensamentos e alma dirigidos a afirmar a proeminência do Senado "y la libertad del pueblo romano"[489]. Mas se outrora somente a autoridade senatorial faria cair as armas de todos os bandidos dessa espécie[490], se a essência da *res publica* residia no livre debate senatorial, na ditadura não há mais lugar para *consilium* e *auctoritas*[491]. Agora Cícero sente a dor de ver que "la república, conservada por vuestros consejos y los míos, dentro de breve tiempo pereciera"[492]. Ele deseja evitar

484 CÍCERO. *Cat.* I, 9.

485 BRUNT, P. A. *The fall of the Roman Republic and related essays*. Oxford: Clarendon Press, 1988, p. 327; *Leg. agr.* I, 21-23. Exemplos de liberdade de expressão e política: *Leg. agr.* II, 29; *Dom.* 10; *Sull.* 25; *Phil.* I, 27; VIII, 12; *Fam.* I, 8, 3; II, 5, 2; IV, 14, 1; 5, 3; X, 31, 3; XI, 7, 2.

486 BALSDON. Auctoritas, Dignitas, Otium, *op. cit.*, p. 43. Em GAIO. *Institutiones* I, 1, 4: "*senatusconsultum est quod senatus iubet atque constituit; idque legis vicem optinet, quamvis fuerit quaesitum*". Exemplos de veto são *Fam.* I, 7, 4; VIII, 8, 6-8.

487 CÍCERO. *Phil.* I, 1.

488 CÍCERO. *Phil.* VI, 16.

489 CÍCERO. *Phil.* X, 23. Cf. *Filípicas, op. cit.*, p. 160.

490 CÍCERO. *Phil.* XIV, 21.

491 BALSDON. Auctoritas, Dignitas, Otium, *op. cit.*, p. 44. Sobre o cerceamento da liberdade e outras consequências da ditadura de César, ver CÍCERO. *Off.* II, 2; *Brut.* 7; *Fam.* IV, 13, 2; VI, 10, 2.

492 CÍCERO. *Phil.* III, 15, 37. Cf. *Filípicas, op. cit.*, p. 42.

essa catástrofe e, para tanto, entende como necessário restaurar a *auctoritas* do Senado.

O primeiro passo é cessar a falsa ruptura entre *Senatus* e *populus*. Antes, o povo livre (*in populo libero*) agia segundo a autoridade do Senado, isto é, obedecia pacientemente (*cum summa esset auctoritas in senatu populo patiente atque parente*)[493]. Cumpre reatar o laço no qual o Senado exerce "o poder juntamente com o povo, como órgão da República como atesta a divisa originária *Senatus Populusque Romanus* (SPQR)"[494].

Populus é um conceito jurídico, segundo Salgado. De fato, é possível identificar uma definição precisa nos textos clássicos. Conforme Gaio:

> Lei é o que o povo [*populus*] manda e constitui. Plebiscito é o que a plebe [*plebs*] manda e constitui. Ora, a plebe difere do povo em que a denominação de povo abrange todos os cidadãos, incluídos também os patrícios; ao passo que a denominação de plebe significa os demais cidadãos, com exclusão dos patrícios; por isso outrora os patrícios não se consideravam ligados pelos plebiscitos, por terem estes sido feitos sem a autoridade deles, mas depois foi promulgada a lei Hortência, que dispôs fossem os plebiscitos aplicados a todo o povo [*universum populum*]; e assim foram equiparados às leis.[495]

As *Institutas* de Justiniano também são claras ao registrar que "a plebe difere do povo como a espécie do gênero; pois, a denominação de povo [*populi*] designa a universalidade dos cidadãos [*universi cives*], incluindo patrícios e senadores [*patriciis et senatoribus*]; ao passo que a da plebe [*plebis*] significa os demais cidadãos, com exclusão dos patrícios e senadores"[496]. Por consequência, *plebs* não é a massa informe, gozando de significado jurídico

493 CÍCERO. *Rep.* II, 32, 56; 36, 61.

494 SALGADO. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo, op. cit.*, p. 153-154.

495 GAIO. *Institutiones* I, 1, 3. Cf. CORREIA, Alexandre; SCIASCIA, Gaetano. *Manual de Direito Romano*. Volume II: Institutas de Gaio e Justiniano vertidas para o português. São Paulo: Saraiva, 1951, p. 18-19 (adaptado).

496 JUSTINIANO. *Institutiones* I, 2, 4. Cf. CORREIA; SCIASCIA. *Manual de Direito Romano*, v. II, *op. cit.*, p. 304-305.

preciso[497]. *Populus,* a seu turno, expressa o povo reunido em comício: *agere cum populo* indica o magistrado que reúne o povo para dirigir-se a ele ou para interrogá-lo sobre a sua vontade, e um magistrado pode fazer aprovar um projeto político *per populum* ou *per senatum,* segundo a submissão da decisão ao povo ou ao Senado[498]. Para Ferrary, o paralelismo dessas fórmulas tentava estabelecer uma relação de oposição originalmente inexistente quando a velha distinção entre *populus* e *plebes* atenuava-se pela equiparação entre plebiscitos e lei. Assim, *populus* indicaria a *res publica,* a coletividade na sua completude, o povo reunido em comício para aprovação de leis, eleição de magistrados e certos julgamentos[499].

Os *comitia* eram um sistema que visava modular a expressão das opiniões e a decisão, conferindo-lhes ordem[500]. Dentre as diversas assembleias, o comício das centúrias era apontado por Cícero e os *optimates* como estando o "verdadeiro povo", pois "dividido", "ordenado", hierarquizado, e os votos, distinguidos qualitativamente, não apenas contados. Ali são definidos alguns dos assuntos mais importantes da *res publica*: eleições dos cônsules, dos pretores e dos censores; penas capitais ou leis que põem em causa o estatuto ou a vida de um cidadão; votações de leis relativas à guerra, paz, diplomacia[501].

497 SORDI, Marta. *Populus* e *plebs* nella lotta patrizio-plebea. In: URSO, Gianpaolo (a cura di). *Popolo e potere nel mondo antico*: Atti del convegno internazionale, Cividale del Friuli, 23-25 settembre 2004. Pisa: ETS, 2005, p. 63-69. A definição do jurisconsulto Capitão é reproduzida em AULO GÉLIO. *Noctes atticae* X, 20, 5-6.

498 CÍCERO. *Phil.* I, 6.

499 FERRARY, Jean-Louis. Le idee politiche a Roma nell'epoca repubblicana. In: FIRPO, Luigi (dir.). *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*. Volume primo: L'antichità clássica. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1982, p. 748-749.

500 AULO GÉLIO. *Noctes Atticae* XV, 27; CÍCERO. *Flac.*15. Cf. *Discursos III*. Trad. Jesús Aspa Cereza. Madrid: Gredos, 1991, p. 300: "¡Qué admirables serían la costumbre y la norma recibidas de nuestros antepasados sí fuéramos capaces de seguirlas! Pero, yo no sé cómo, se nos escapan ya de las manos. Porque eses antepasados nuestros, tan sabios y tan respetables, no permitieron que la asamblea del pueblo tuviera ninguna autoridad. Quisieron que, una vez disuelta la reunión, en sitios separados, dividido el pueblo por tribus y por centurias según su orden, su clase y su edad, oídos los autores de la proposición, después de muchos días de haber sido promulgada y examinada la propuesta, el pueblo, mediante sus plebiscitos y sus decisiones, pudiera aprobarla o desaprobarla."

501 Para todo o parágrafo, NICOLET. O cidadão e o político, *op. cit.*, p. 19-48, p. 33-38. Sobre a divisão entre iuniores e seniores, TITO LÍVIO. *Ab urbe condita* I, 43, 1; XXII, 57, 9; AULO GÉLIO. *Noctes Atticae* X, 28; DIONÍSIO DE HALICARNASSO. *Antiguidades romanas* IV, 6. Sobre a votação centurial, TITO LÍVIO. *Ab urbe condita* I, 43, 11. Sobre a reforma dos comícios por centúrias, TITO LÍVIO. *Ab urbe condita* XXIV, 7, 12.

Essas atribuições mostram que o povo romano tem uma vontade. Ele quer, exige e, para manifestar essa vontade, emana ordens (*voluntas, iussus populi*), por meio dos comícios, mecanismo indireto e complexo de expressão do cidadão como eleitor, pois o *populus* jamais age sozinho e não há representação[502]. Como conjunto de cidadãos, encontra-se em situação de minoridade, demandando um *tutor*. Não age, quer ou ordena espontaneamente, precisando ser provocado. Os *comitia* são os meios pelos quais o povo participa de um ato, quando convocado[503]. Outras assembleias existem, como *contiones*, reuniões prévias de discussão das propostas, sem poder de decisão; e *concilia*, reuniões da plebe que tomam decisões referentes apenas a ela[504]. Contudo, mesmo os comícios são grupos intermediários entre o particular e a decisão, porque o cidadão, entidade perfeita no plano jurídico, não o é no plano político[505].

O *populus* tem a força da *potestas*, o poder de legislar, quer dizer, eleger magistrados e criar o direito, como preleciona a Lei das XII Tábuas: "o que o povo estabelece em última instância é direito" (*ut quodcumque postremum populus iussisset, id ius ratumque esset*)[506]. Segundo Domingo, *potestas* decorre de *potis*, termo indo-europeu que significa poder e originou o grego *despotes*, senhor da casa[507]. D'Ors[508] a define a potestade como poder aceito pelo grupo

502 NICOLET. O cidadão e o político, *op. cit.*, p. 32; Id. *Le métier du citoyen dans la république romaine*. 2. ed. Paris: Gallimard, 1976, p. 290.

503 MOMMSEN, Theodor. *Le droit public romain*. Trad. Paul Frédéric Girard. Paris: Thorin et Fils, 1892, t. I, 219-222. São eles as cúrias, já sem importância política no fim da República; as tribos, originadas de reagrupamentos territoriais, embora se tornem em parte hereditárias; e as centúrias, determinadas pela idade e pela classe censitária, principalmente pelo critério de riqueza. Cf. TITO LÍVIO. *Ab urbe condita* IX, 38, 15.

504 Os *concilia* perdem espaço para os comícios das tribos. Ver TITO LÍVIO. *Ab urbe condita* III, 55, 3; VIII, 12, 15; AULO GÉLIO. *Noctes Atticae* XV, 27. Cf. PEIXOTO, José Carlos de Matos. *Curso de Direito Romano*. 4. ed. Rio de Janeiro: Renovar, 1997, p. 55.

505 NICOLET. *Le métier du citoyen dans la république romaine*, *op. cit.*, p. 290-292, para todo o parágrafo.

506 TITO LÍVIO. *Ab urbe condita* VII, 17, 12 (tradução nossa, mas também traduzido como "as últimas leis do povo revogam as precedentes", que não deixa de ter sentido próximo. Cf. MEIRA, Sílvio. *História e fontes do Direito Romano*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Saraiva, 1966, p. 106); WIRSZUBSKI. *Libertas as political idea at Rome during the Late Republic and Early Principate*, *op. cit.*, p. 83.

507 DOMINGO. El binomio "auctoritas-potestas" en el derecho romano y moderno, *op. cit.*, p. 184.

508 D'ORS, Alvaro. *Ensayos de teoria politica*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1979, p. 111-113; 116-117. Ver também, do mesmo autor, *Derecho y sentido común*: siete lecciones de derecho natural como límite del derecho positivo. 3. ed. Madrid: Civitas, 2001, p. 91-102.

social, decorrente do saber pessoal socialmente reconhecido, a *auctoritas*. Para a liberdade, é necessário que a *potestas* se apoie em uma *auctoritas*, mas sem se confundir com ela, pois consiste em eleger bem e realizar os conselhos da autoridade, enquanto a prudência desta última é saber aconselhar a potestade, indicando-lhe o que é possível e mais conveniente ao interesse comum. Decisões pontuais da *potestas* prevalecem sobre o *consilium*, mas a *potestas* desautorizada pela *auctoritas* perde seu caráter. Para Oakeshott[509], *potestas* é, então, poder juridicamente legítimo de decisão, diverso do mero poder físico (*potentia*). Além de mediado pelos comícios, fora deles o povo não exerce diretamente a *potestas*, encarregando cidadãos com funções públicas dotadas de prerrogativas e limitações juridicamente definidas. Portanto, há diferença consciente entre *magistratus* e a *potestas* que o define.

O poder de fazer leis implica o poder de fazê-las cumprir. Por isso, o povo concede o exercício do comando sobre o cidadão livre a algumas magistraturas, para as quais elege os homens mais abalizados. Esse poder, chamado *imperium*, é conferido aos magistrados curuis, quais sejam, o cônsul, o pretor e o edil, além dos procônsules e propretores das províncias (nas quais significava governo romano, exercido pelos magistrados e pelas legiões)[510], e o *dictator* (e, mais tarde, ao *Princeps*)[511]. Originado da arregimentação e liderança do exército pelo *Rex*, mas, na República, torna-se poder magistratural, diferenciado entre *imperium domi*, praticado na *civitas* e abarcando a propositura de leis nos comícios e a convocação do Senado; e *imperium militae*, praticado fora de Roma, de cunho principalmente militar; sem contar as repercussões no exercício da *iurisdictio*, a permitir medidas equitativas[512]. Os magistrados com *imperium* são acompanhados por *lictores*,

509 OAKESHOTT. *Lectures in the History of Political Thought, op. cit.*

510 EHRENBERG, Victor. *Man, State and Deity*: Essays in Ancient History. 2. ed. Abingdon: Routledge, 2011, p. 119-120.

511 O *imperium* era simbolizado pelo porte de um bastão de marfim com a figura de uma águia pelo magistrado curul, escoltado por lictores carregando fasces. Dentro dos limites de Roma, não podiam portar as machadinhas dos fasces, indicando a suspensão do *imperium*. Cf. PEIXOTO. *Curso de Direito Romano, op. cit.*, p. 31.

512 MARTINO, Francesco de. *Storia della costituzione romana*. 2. ed. Napoli: Casa Editrice Dott. Eugenio Jovene, 1973, v. III, p. 327; MARTINO, Francesco de. *Storia della costituzione romana*. 2. ed. Napoli: Casa Editrice Dott. Eugenio Jovene, 1973, v. II, p. 398-399; CÍCERO. *Rep.* I, 60. Cf. *Sobre la república, op. cit.*, p. 75-76: "[...] no habrá poder supremo que gobierne, pues, ciertamente, no puede haber poder si no es único" (*imperium, quod quidem nisi unum sit esse nullum potest*).

agentes que, arcaicamente, garantiam o cumprimento imediato das ordens (*coercitio*), indicando que o magistrado pode se valer de força física (*verbera*), prisão (*prensio*), confisco da propriedade (*pignoris captio*) e multas (*multae*)[513]. Por ser tão concentrado, o uso incorreto do *imperium* pode fazer do seu detentor um déspota (*regnum*)[514].

A magistratura com *imperium* é o ápice da carreira política romana, as maiores *dignitates* que um cidadão pode obter. O acesso a elas foi racionalizado, primeiro de modo costumeiro, posteriormente por lei específica, segundo uma hierarquia sequencial (*cursus honorum*) que objetivava assegurar ganho gradual de experiência até as magistraturas curuis, cujo cume era o consulado, além de selecionar os melhores líderes políticos a partir de suas ações pretéritas e da chancela popular[515]. O crescimento da cidade levou à criação de novas magistraturas com certo grau de especialidade, servindo simultaneamente como forma de limitação do poder[516]. Mas não a única. É válido lembrar também a anualidade, a colegialidade e a *intercessio*[517]. O surgimento dos tribunos da plebe contribuiu para reequilibrar as relações entre patrícios e plebeus e modificou as relações entre as instituições, ao também se valer da *intercessio* e de outros mecanismos de obstrução, tornando-se uma das figuras mais poderosas de Roma[518]. No entanto, nascido para ser instrumento revolucionário, foi sendo transformado em meio de integração social e solidariedade governamental, em cooperação com o Senado[519].

513 CÍCERO. *Leg.* III, 6; POMPÔNIO. *Digesta* I, 2.

514 OAKESHOTT. *Lectures in the History of Political Thought*, (versão digital), *op. cit*.

515 ROCHA, André Menezes. Jusnaturalismo estoico e republicanismo no *De Legibus* de Cícero. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, São Paulo, v. 19, n. 2, p. 227-247, 2011, p. 236.

516 LOEWENSTEIN, Karl. *The governance of Rome*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1973, p. 58; PEIXOTO. *Curso de Direito Romano, op. cit.*, p. 29 *et seq*; MOMMSEN, Theodor. *Le droit public romain*. Trad. Paul Frédéric Girard. Louvain: Thorin et Fils, 1893, t. III, p. 84 *et seq*; BONFANTE, Pietro. *Historia del Derecho Romano*. Trad. Jose Santa Cruz Teijeiro. Madrid: Editoral Revista de Derecho Privado, 1944, v. I, p. 113 *et seq*.

517 TITO LÍVIO. *Ab urbe condita* III, 13, 6; VI, 35, 8-9; AULO GÉLIO. *Noctes Atticae* XIII, 12.

518 LOEWENSTEIN. *The governance of Rome, op. cit*., p. 48-50. PEIXOTO. *Curso de Direito Romano, op. cit.*, p. 39-43; MOMMSEN. *Le droit public romain*, t. III, *op. cit.*, p. 313 *et seq*; BONFANTE. *Historia del Derecho Romano*, v. I, *op. cit.*, p. 114-118. TITO LÍVIO. *Ab urbe condita* II, 23; 27; 28; 32; 33, 1; III, 55, 6-10; DIONÍSIO DE HALICARNASSO. *Antiguidades romanas* VI, 89.

519 LOEWENSTEIN. *The governance of Rome, op. cit*., p. 69-72; PEIXOTO. *Curso de Direito Romano, op. cit.*, p. 31. As instituições tradicionais foram absorvendo o tribunato,

A exceção à dinâmica constitucional ordinária sob a forma de ditadura merece atenção por ser instrumento jurídica e politicamente legítimo, específico para situações de emergência. Embora a tradição tenha creditado-a como remanescência do poder monárquico, tratava-se de instituição genuinamente republicana, pois moldada por normas preocupadas em controlar o exercício de um poder tão concentrado, sem colegialidade, possibilidade de *provocatio* ou *intercessio*. Por isso a efemeridade e algumas restrições de atuação[520]. Sob certo ponto de vista, a ditatura foi considerada mais legítima do que o *senatus consultum ultimum*, apesar de ter caído em desuso após as Guerras Púnicas[521], entre outros motivos, em favor da referida medida, que permitira disfarçar ambições pessoais e abusos[522].

Seguindo parcialmente Loewenstein[523], podemos concluir que o *imperium* é "símbolo jurídico de liderança política", direito de comandar e força para fazer cumprir, no qual encontramos resquícios dos poderes primitivos do *pater familias* de *ius vitae necisque*, no caso, sobre os cidadãos em situações emergenciais e crimes capitais (com a ressalva da *provocatio ad populum*). Portanto, faculta certa discricionariedade para viabilizar medidas necessárias para atender o interesse público e proteger a *res publica*. Se nem todos os magistrados têm *imperium*, todos possuem *potestas*, enquanto prerrogativas e deveres de natureza administrativa ou judicial típica de cada tipo de magistratura, e encontram meios de produzir mais impacto efeitual[524]. Como a *potestas* é do *populus Romanus*, o maior ato do povo era a concessão

assegurando apoio às medidas senatoriais, entre outros, pela gradual integração de plebeus e patrícios na *nobilitas*, projeto abalado com os Gracos. Ver, em POLÍBIO. *História* VI, 16, 4, uma forma comum de obstrução.

520 LOEWENSTEIN. *The governance of Rome*, *op. cit.*, p. 76-80; PEIXOTO. *Curso de Direito Romano*, *op. cit.*, p. 37-39; MOMMSEN. *Le droit public romain*, t. III, *op. cit.*, p. 161 *et seq*; TITO LÍVIO. *Ab urbe condita* II, 18, 8; IV, 31, 4; VII, 12, 9-10; 19, 9; VIII, 12, 2; DIONÍSIO DE HALICARNASSO. *Antiguidades romanas* V, 75.

521 SCHMITT, Carl. *Dictatorship*. Trad. Michael Hoelzl e Graham Ward. Cambridge; Malden: Polity Press, 2014, p. 2; MOMMSEN. *Le droit public romain*, t. III, *op. cit.*, p. 193-194.

522 LOEWENSTEIN. *The governance of Rome*, *op. cit.*, p. 81. Cf. JÚLIO CÉSAR. *De bello civili* I, 5, 3. Sobre o *senatus consultum ultimum* aprovado para Cícero em 63 a.C., DIO CÁSSIO. *Historia romana* XXXVII, 31, 2-3.

523 LOEWENSTEIN. *The governance of Rome*, *op. cit.*, p. 44-48.

524 Sobre o *imperium* no fim da República, ver NICOLET, Claude. Autour de l'*imperium*. *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, n. 3, p. 163-166, 1992; RODDAZ, Jean-Michel. Imperium: nature e compétences à la fin de la République et au début de l'Empire. *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, n. 3, p. 189-211, 1992.

do *imperium* a um cidadão via eleição. Ainda que seguida ou precedida da tutela do Senado, permanecia como *imperium populi Romani*: o povo romano governa a si mesmo e o mundo por meio de agentes eleitos por ele, assim legitimados em poder e autoridade como *magistratus populi*.

A *auctoritas* magistratural é a respeitabilidade decorrente da condição de cidadão venerável, de lastro político familiar, e sua eleição, que confirma sua dignidade. Como podemos ver, a *auctoritas* é diferente, mas não estranha à *potestas*, pois os *honores* fornecem um acréscimo de *auctoritas*, como o exercício da censura e do consulado confere *summa auctoritas*. Enquanto a *potestas* desaparece com a função, a *auctoritas* permanece e mesmo cresce com o número e a importância das magistraturas exercidas, complementando aquela[525]. Ao *populus* também é reconhecida certa *auctoritas*, mas geralmente a título de *captatio benevolentiae* ou para afirmar a superioridade romana em face de outros povos e o papel de proteção e tutela que exerce[526]. Esse último tipo de ascendência e autoridade é melhor denominada *maiestas*, grandeza, tendo por raiz "maior", indicando aquele que possui certo caráter sacrossanto, posição que deve ser respeitada e defendida[527]. A expressão *maiestas populi Romani* era empregada tanto pelos *populares*, para opor à *auctoritas senatus*[528], quanto pelos romanos conscientes de sua superioridade[529]. Considerando esses sentidos, os magistrados são agentes da *maiestas populi Romani*[530], ou

525 HELLEGOUARC'H. *Le vocabulaire latin des relations et des partis politique sous la République, op. cit.*, p. 309-310; CÍCERO. *Rep.* II, 57; *Pis.* 8; *Planc.* 49; *Mur.* 74.

526 CÍCERO. *Leg. Man.* 64; *Verr.* II, 4, 60.

527 CÍCERO. *De or.* II, 164. Cf. SCATOLIN, Adriano. *A invenção no* Do orador *de Cícero*: um estudo à luz de *Ad Familiares* I, 9, 23. 308f. Tese (Doutorado em Letras Clássicas). - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009, p. 224 (adaptado): "se majestade é a grandeza e a dignidade da *res publica* [...]"; *Phil.* III, 13; *Rab. Perd.* 20; *Part. or.* 105. Cf. PINHEIRO, Nídia Emanuel Magalhães. *Cícero, As divisões da arte oratória*: estudo e tradução. 118f. Dissertação (Mestrado em Estudos Literários, Culturais e Interartes – Literaturas Clássicas). - Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto, 2010, p. 91-92: "'[...] a majestade consiste na grandeza do povo romano e em manter a sua força e os seus direitos' [...] 'a majestade está no reconhecimento do poder e prestígio do povo romano [...]'."

528 CÍCERO. *Phil.* III, 13.

529 CÍCERO. *Sest.* 83; *Leg. agr.* II, 79; *Red. quir.* 4; *Balb.* 35-36; *Phil.* I, 21.

530 Em todo o parágrafo, HELLEGOUARC'H. *Le vocabulaire latin des relations et des partis politique sous la République, op. cit.*, p. 313-314. Ver *De inv.* II, 52-53; *Vat.* 22; *Phil.* XIII, 20.

melhor, o *populus* tinha a *maiestas*, concretizada na *potestas* dos magistrados[531], que também gozavam de *auctoritas* na produção de atos normativos[532].

O próprio contexto de nascimento das concepções de *potestas* e de *auctoritas* confundem-se com a gênese da noção de *res publica*[533]. Desde a fundação de Roma a manutenção da *auctoritas* do Senado depende da salvaguarda da liberdade do povo e dos interesses dos *optimi*[534]. O equilíbrio entre *potestas* e *auctoritas* é o que verdadeiramente sintetiza a ideia de *libertas populi*, cujas raízes remontam ainda à tensão entre patrícios e plebeus que, em tese, foi harmonizada no seio da *potestas*, pela neutralização recíproca entre o *imperium* dos magistrados e a *intercessio* tribunícia[535]. Cícero interpreta o governo romano como uma mistura sutil de exercício de *auctoritas* e *potestas*, incluído aí o *imperium*, mas complementares. Partindo da história de Roma, nosso autor vislumbra a importância de uma integração concertada entre os diferentes elementos componentes da *res publica* para que uma constituição seja estável. Isso é o que fez dela a melhor constituição. Para tanto, o equilíbrio assumia a forma de uma igualdade geométrica entre todas as forças políticas. Cada elemento possui características próprias que demandam prerrogativas e limitações que respeitem as suas peculiaridades. Com isso, em Cícero, temos o reconhecimento de uma espécie de predomínio nominal do povo considerado como fonte de toda potestade, mas modulado de maneira que toda a comunidade aceite a autoridade do Senado. Em outras palavras, o Senado é a cabeça da cidade: os magistrados derivam seu *imperium* da *potestas* do povo, que os elegem, mas obedecem à *auctoritas* do Senado e se conformam aos seu *consilium*[536].

531 DOMINGO. El binomio "auctoritas-potestas" en el derecho romano y moderno, *op. cit.*, p. 186.

532 CÍCERO. *Rep.* I, 52 (*leges inponit populo*); *Leg.* III, 1, 2 (*magistratum legem esse loquentem*); *Verr.* II, 1, 109.

533 CASINOS MORA. El dualismo autoridad-potestad como fundamento de la organización y del pensamiento políticos de Roma, *op. cit.*, p. 88-89.

534 IACOBONNI, Anna. Le sens de la libertas au sein du mos maiorum chez Ciceron. *Camenulae*, Paris, n. 11, out. 2014.

535 CASINOS MORA. El dualismo autoridad-potestad como fundamento de la organización y del pensamiento políticos de Roma, *op. cit.*, p. 96-97.

536 FERRARY. Le idee politiche a Roma nell'epoca repubblicana, *op. cit.*, p. 746-747.

2.2.2. O equilíbrio constitucional: *aequabilitas*

A constituição romana é uma "mistura equilibrada ou justa". Para Cícero, isso não quer dizer paridade de poderes, "mas um monopólio das funções cruciais de decisão nos elementos monárquico e aristocrático, ajudado e apoiado pelo componente popular"[537]. Expliquemos. Em Políbio, a estabilidade, fator distintivo da constituição mista, é garantida por uma força igual em cada um dos três componentes governativos. Em Cícero, de modo sutilmente diferente, trata-se de certa igualdade entre as partes, não exclusivamente aritmética. Com efeito, o termo empregado é *aequabilitas*, que pode significar tanto igualdade numérica – assegura igual liberdade e direitos civis – quanto igualdade geométrica – segundo o mérito, de acordo com qualidades dos cidadãos e seus contributos à *res publica*. A primeira forma é iniquíssima, enquanto a segunda é aquela que garante a justiça[538]. Contudo, ambas devem estar presentes em certa medida, para evitar conflitos sociais, tal como já observara Platão[539], e, assim, levar a efeito o compromisso político-jurídico que enseja o êxito da constituição[540].

A história do declínio de diversas cidades e o sucesso de Roma revelam que não é qualquer mistura que permite a estabilidade e a perenidade. Por exemplo, se o elemento monárquico sobressai, como os magistrados com seu *imperium*, tem-se um reino, não uma república, e, como todas as monarquias, é instável e degenera-se pela concentração de poder[541]. Os romanos vivenciaram isso por um tempo.

> Así, pues, en esa época, el senado mantuvo la república de manera que; siendo libre el pueblo, unas pocas cosas las hiciera el pueblo y la mayoría se rigieran por la autoridad, la decisión y la tradición del senado, y que unos cónsules tuvieran, sólo por un año, una potestad que por sí misma y de derecho

537 WOOD. *Cicero's social and political thought, op. cit.*, p. 165-166.
538 CÍCERO. *Rep.* I, 43; 53.
539 PLATÃO. *As leis* 756e-758a.
540 ASMIS. A new kind of model: Cicero's Roman constitution in *De Republica, op. cit.*, p. 402-403.
541 CÍCERO. *Rep.* II, 42-43.

> era como la de los reyes, y se observaba decididamente, lo que era muy importante para asegurar el poder de los nobles, que los acuerdos de los comicios populares no valieran si no los aprobaba la autoridad de los padres del Senado. [...].[542]

Com a instauração da República, não ocorreu distribuição de poderes de modo idêntico entre os diferentes elementos sociais. A liberdade foi garantida ao povo, a quem foram atribuídas algumas poucas funções (*ut in populo libero pauca per populum*). Foi ao Senado que coube a maioria das funções, legitimado por sua *auctoritate et instituto ac more gererentur* e responsável por chancelar as decisões dos comícios (*patrum auctoritas*), resguardando o poder dos nobres (*potentiam nobilium*). Naquela ocasião também foram instituídos os cônsules, um poder (*potestatem*) do mesmo gênero dos reis (*genere ipso ac iure regiam*), mas com limitação temporal (*tempore dumtaxat annuam*).

> [...] que la república no puede conservar su estabilidad [*conservari statum*] a no ser que se dé en ella un equilibrio de derecho, deber y poder [*nisi aequabilis haec in civitate conpensatio sit et iuris et officii et muneris*], de suerte que los magistrados tengan la suficiente potestad [*potestatis satis in magistratibus*], el consejo de los hombres principales tenga la suficiente autoridad [*auctoritatis in principium consilio*], y el pueblo tenga la suficiente libertad [*libertatis in populo sit*].[543]

Eis determinada a *fórmula da constituição mista*. Nela, cada elemento exerce uma função e tem uma qualidade respectiva, tais como discutimos anteriormente. Os poderes não são e não podem ser numericamente equânimes. Há um concerto complexo, liderado pelo Senado, apesar de, historicamente, terem existido forças contrárias à grandeza de seu papel[544]. Cícero está ciente da existência de outras formas de composição

542 CÍCERO. *Rep.* II, 56. Cf. *Sobre la república, op. cit.*, p. 115.
543 CÍCERO. *Rep.* II, 57. Cf. *Sobre la república, op. cit.*, p. 116.
544 CÍCERO. *Rep.* II, 59. Cf. *Sobre la república, op. cit.*, p. 117.

constitucional, inclusive daqueles que adotam a igualdade aritmética. Mas esta é rechaçada, porque injusta por prescindir de distinções de dignidade:

> Ciertamente, la igualdad del derecho, a la que aspiran los pueblos sin moderación, tampoco se puede mantener, porque los mismos pueblos, aunque carezcan de vínculos y de todo freno, no pueden menos de atribuir cargos de gobierno a ciertas personas, y no deja de haber en ellos una distinción de personas y dignidades; y la que se llama igualdad es muy injusta, porque cuando es una misma la dignidad de los superiores y la de los inferiores que componen el pueblo, necesariamente esa igualdad resulta muy injusta; lo que no puede suceder en las ciudades que se gobiernan por los más nobles.[545]

Dignitas é valor, mérito, reputação. No *De inventione*, Cícero define-a como "la autoridad de una persona, basada en el honor, el homenaje y el respeto" (*dignitas est alicuius honesta et cultu et honore et verecundia digna auctoritas*)[546], o que encontra eco na noção de justiça: "A justiça é um hábito do espírito que conserva a utilidade comum e dá a cada um a sua dignidade" (*Iustitia est habitus animi communi utilitate conservata suam cuique tribuens dignitatem*)[547]. A própria ideia de justiça em Cícero, portanto, pressupõe *dignitas*, ao lado de *auctoritas*, no sentido de igualdade proporcional, segundo o mérito, determinado como valor reconhecido conforme o contributo para a utilidade comum. De fato, a dignidade da *res publica* depende da dignidade de seus cidadãos mais ilustres[548], que são aqueles iguais em liberdade e primeiros em virtude (*libertate esse parem ceteris, principem dignitate*)[549]. A constituição que realiza a justiça está comprometida com a *utilitas*, o que

545 CÍCERO. *Rep.* I, 53. Cf. *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 71.

546 CÍCERO. *De inv.* II, 166. Cf. *La invención retórica*. Trad. Salvador Núñez. Madrid: Gredos, 1997, p. 304-305.

547 CÍCERO. *De inv.* II, 160.

548 CÍCERO. *Red. quir.* 25. Cf. *Discursos IV*, *op. cit.*, p. 87: "[...] una ciudad como esta, que, con un voto unánime, ha decidido que no podía conservar su propia dignidad si antes no me recuperaba a mí."

549 CÍCERO. *Phil.* I, 34.

significa reconhecer a igualdade em meio à diferença, e a diferença em meio à igualdade, no seio da vida coletiva.

Qualquer governo que busque tornar obscura ou erradicar as distinções sociais, de modo a reduzir todos a um denominador comum, viola o princípio da justiça natural e a verdadeira igualdade. Aqueles que merecem mais, segundo os padrões de cidadão e homem de bem, devem gozar de mais poder político e direitos do que o mínimo garantido a todos. A melhor constituição reconhece algumas liberdades indistintamente, porém, mais para aqueles de superior *dignitas*, que são poucos. A única forma de realizar esse marco de justiça é instituir e manter uma escala de direitos políticos variáveis correspondentes à hierarquia de ordens sociais.

Cícero também conecta a *dignitas* com *auctoritas*, palavras com sentido estático uma, a outra dinâmico. *Auctoritas* é a expressão da *dignitas* de um homem. Na política, a *dignitas* é o bom nome de um homem, a *bona aestimatio* de que falava Caio Graco[550]. É a sua reputação[551]. Assim, ela dota uma pessoa com *auctoritas*. Uma *res publica* que falha em reconhecer as diferenças em *dignitas* e construir sua estrutura política a partir delas, mina a vitalidade e a coesão da ordem cívica, que está fundada no reconhecimento e no respeito à autoridade. É o caso da constituição democrática, que não consegue garantir uma efetiva liberdade, pois ausente de justiça, direito e ordem, que dependem dessas noções[552].

Rechaçar a democracia não implica reduzir a dignidade à aristocracia, ao contrário do que possa parecer. Por um lado, Balsdon alerta não ser correto generalizar, em Cícero, a expressão *dignitate optimi cuiusque*, em vez de *dignitate senatus* ou *rei publicae*, pois a *dignitas* é dos seus membros (*dignitatem rei publicae sustinent*)[553], principalmente dos mais velhos[554]. Assim, designa "uma dignidade que é o reconhecimento de um mérito"[555], mas de assento familiar, herança transmitida e que cada geração tem o dever, se não

550 AULO GÉLIO. *Noctes atticae* XI, 10, 3.

551 BALSDON. Auctoritas, Dignitas, Otium, *op. cit.*, p. 45. Ver CÍCERO. *Att.* 7, 11; JÚLIO CÉSAR. *De bello civili*. I, 4, 4; 7, 7; 8, 3; 9, 2; *De bello gallico* VIII, 53.

552 WOOD. *Cicero's social and political thought, op. cit.*, p. 150.

553 CÍCERO. *Dom.* 3.

554 BALSDON. Auctoritas, Dignitas, Otium, *op. cit.*, p. 49.

555 FERRARY. Le idee politiche a Roma nell'epoca repubblicana, *op. cit.*, p. 739.

de acrescer, ao menos conservar. E essa conservação exige um esforço do descendente atual de se sobressair tanto quanto os seus antepassados[556]. Os nobres mais conscientes dos deveres de seu grupo reconheciam, não tanto a necessidade de que a nobreza fosse aberta, mas ao menos que a dignidade hereditária de seus antepassados fosse confirmada com a conduta pessoal[557]. No caso do *homo novus*, quando cônsul, tornava-se o fundador de uma família nobre[558] e distanciava-se dos *nobiles* na afirmação de um mérito pessoal fundado na *virtus* e na *industria*[559]. Com isso, é indispensável reconhecer que a *dignitas* aristocrática não era uma entidade estável e constante. Estava sujeita a ser desafiada e reavaliada nos embates cotidianos. O senso de nobreza perpetrado pelos oriundos das mais proeminentes famílias e o correspondente ressentimento em relação a novos aspirantes contribuía para criar um ambiente político volátil[560].

Ainda assim, a dignidade era com frequência associada à riqueza, desde a repartição do povo em classes e centúrias por Sérvio Túlio[561]. De fato, a vinculação dos mais ricos com maior encargo tributário e obrigação militar, reverteu-se em mais capacidade política, permeando todo o processo de formação da estrutura política romana[562]. A partir de então, crê-se que as vantagens devem ser superiores aos encargos, as funções alternadas e as tarefas repartidas: não são todos aptos para todas as atividades públicas, assim como nem todos os encargos devem recair exclusivamente em alguns[563]. A pretensão de manter a união social demanda considerar as diferenças sem descurar de um lastro igualitário. Em vista disso, estaria a proporcionalidade conectada com a riqueza em Cícero? Para Fantham, a riqueza reverbera nos critérios de definição da direção da *res publica*, como no já mencionado comentário à reforma dos *comitia centuriata*, em favor da

556 CÍCERO. *Sest.* 21; *Marcell.* 10; *Mur.* 15.

557 Exemplo em CÍCERO. *Fam.* V, 1, 1.

558 CÍCERO. *Cat.* IV, 23; *Clu.* 111; SALÚSTIO. *Bellum Iugurthinum* 85.

559 FERRARY. Le idee politiche a Roma nell'epoca repubblicana, *op. cit.*, p. 741-742.

560 HALL, Jon. *Politeness and politics in Cicero's letters*. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 12-13. CÍCERO. *Amic.* 34; *Fam.* VIII, 14, 1.

561 CÍCERO. *Rep.* II, 39-40. Sobre a reforma de Sérvio Túlio, ver TITO LÍVIO. *Ab urbe condita* I, 42-43; DIONÍSIO DE HALICARNASSO. *Antiguidades romanas* IV, 15-21.

562 FERRARY. Le idee politiche a Roma nell'epoca repubblicana, *op. cit.*, p. 738-739.

563 NICOLET. O cidadão e o político, *op. cit.*, p. 27-28.

redução do poder dos *plurimi*. Assim, afastar-se-ia de Aristóteles, que rejeita a estima em termos de riqueza, mas nem tanto do Platão de *As Leis*, que reflete na composição do conselho a divisão de classes segundo a propriedade[564]. Wood, por sua vez, critica Cícero por sua incongruência ao não associar, em teoria, a superioridade com o bom nascimento e a riqueza, enquanto o faria na prática: as famílias antigas e ricas são vinculadas à *honestas*, enquanto, inversamente, o pobre e sem lastro familiar é *improbus*, *sordidus*, marcado por *ignominia*, ou seja, o filósofo conectaria pobreza e miséria com inferioridade moral[565].

Sem negar a presença desses elementos, acreditamos, porém, tratar-se menos de uma particularidade de Cícero do que a reprodução de uma noção comum da elite romana. Nicolet[566] observa que Roma, como todas as cidades antigas, era desigual de fato e de direito. Ao reconhecer a igualdade jurídica de todos os cidadãos, constatava imediatamente a desigualdade dos particulares e dos grupos em matéria física, social, de riquezas. Porém, para prosperar, a cidade precisa garantir a coesão entre seus membros, o que demanda, malgrado as diferenças fáticas, justificar a repartição das funções públicas e as vantagens sob um critério de justiça, no caso, arquitetada a partir do princípio de igualdade proporcional. Para tanto, o *census* é fundamental, pois identifica e divide os cidadãos em grupos segundo idade (*juniores* e *seniores*) e riqueza (*equites*, *pedites* e *proletarii*), ou seja, a igualdade proporcional romana quer dizer uma cidade censitária onde são determinados os direitos e os deveres de cada um[567]. Devemos, claro, atentar-nos para o alerta de Nicolet de que não existe "o" cidadão romano, mas "os" cidadãos romanos, que são proprietários, agricultores, habitantes de Roma ou de outras regiões itálicas etc. Essas variações revelam a impossibilidade da igualdade absoluta

564 FANTHAM, Elaine. *Aequabilitas* in Cicero's political theory, and the Greek tradition of proportional justice. *The Classical Quarterly*, New Series, v. 23, n. 2, p. 285-290, nov. 1973, p. 287-290; ARISTÓTELES. *Política* III, 5, 1280a 12; V, 1, 1301a-1302a; PLATÃO. *As leis* 743a-745d; 756a-757a.

565 WOOD. *Cicero's social and political thought*, *op. cit.*, p. 96. CÍCERO. *Tusc.* V, 29; *Fin.* III, 51; *Cat.* II, 18; *Verr.* II, 46; *Verr.* V, 14; 154; *Leg. agr. I*, 22; *Dom.* 58; 89; *Mur.* 36.

566 NICOLET, Claude. Les classes dirigeantes romaines sous la République: ordre sénatorial et ordre équestre. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, a. 32, n. 4, p. 726-755, 1977.

567 NICOLET. *Le métier du citoyen dans la république romaine*, *op. cit.*, p. 426.

entre todos, de modo a serem inevitáveis algumas diferenças de direitos e deveres[568], *honores* e *onera*[569].

Apesar de superior a igualdade de mérito, a igualdade numérica não resta excluída. Ela tem seu lugar, como em Platão[570]. Por isso o *populus* reunido em comício compõe um dos pilares constitucionais. E também por isso a liberdade do povo, quando encontra o direito, resulta em *aequa libertas*, que implica repúdio à discriminação jurídica entre cidadãos do tipo das antigas vedações à plebe e os *privilegia*. Portanto, igualdade perante a lei, igualdade de todos os direitos pessoais e igualdade do fundamento dos direitos políticos[571]. Em outros termos, a justiça é *aequitas*, em dupla dimensão: uma subjetiva, direito válido para todos, independentemente da posição social, como na Lei das XII Tábuas; outra objetiva, aplicação do mesmo direito para casos idênticos, uniformidade de soluções, isto é, segurança jurídica[572]. Ocorre que a justiça, como equidade, é também tribuir a cada coisa em direito segundo a dignidade (*aequitas ius uni cuique re tribuens pro dignitate cuiusque*)[573], o que é afirmar não ser possível igualdade justa sem distinções de dignidade (*tamen ipsa aequabilitas est iniqua, cum habet nullos gradus dignitatis*)[574]. Embora *aequabilis* e *aequitas* sejam termos correntes no tempo de Cícero, tende-se a afirmar a invenção pelo orador de *aequabilitas*, significando um refinamento conceitual. O primeiro uso por Cícero ocorre em *Pro Murena*, logo após empregar *aequitas*[575], mas é em carta a Quinto

568 Ibid., p. 18-19.

569 CORASSIN. O cidadão romano na República, *op. cit.*, p. 278.

570 ATKINS. *Cicero on politics and the limits of reason, op. cit.*, p. 112.

571 WIRSZUBSKI. *Libertas as a political idea at Rome during the Late Republic and Early Principate, op. cit.*, p. 14-15.

572 KUPISZEWSKI, Henryk. La nozione di stato nel *De republica* di Cicerone. *Ciceroniana*, v. 7 (Atti del VII Colloquium Tullianum - Varsavia, 11-14 maggio 1989), p. 193-199, 1990, p. 199. Cf. CÍCERO. *Off.* II, 41; *Top.* 23; 90.

573 *Rhetorica ad Herennium* III, 3.

574 CÍCERO. *Rep.* I, 43. Ver exemplos em CÍCERO. *Mur.* 47; *Rep.* I, 49; 53, além de WIRSZUBSKI. *Libertas as a political idea at Rome during the late Republic and early Principate, op. cit.*, p. 14 *et seq*.

575 CÍCERO. *Mur.* 41. Cf. *Discursos V*. Trad. Jesús Aspa Cereza. Madrid: Gredos, 1995, p. 433-434 (adaptado): "[...] la jurisdicción civil. En ella la importancia de la función proporciona gloria, la generosa distribución de equidad conquista simpatía [*gratia aequitatis largitio*]. En ella un pretor prudente – como lo fue éste – evita la aversión con la equibilidad de sus decisiones [*aequabilitate decernendi*], gana benevolencia con su afabilidad a la hora de escuchar."

que seu sentido é revelado: *sed conservetur aequabilis* é imparcial, invariável, consistente, igualmente distribuído[576]. No *De oratore* I, 188, a *aequabilitas* é estabelecida como o objetivo do *ius civile* e, em II, 209, indica igualdade formal perante a lei[577]. No *De re publica* o conceito ganha substância e papel central: ora é aplicado à democracia, como igualdade de poder político ativo, vide a *isonomia* e a *isegoria* gregas, sendo questionado; ora à *res publica*, como modo de garantia da liberdade[578]. O que fica claro é que igualdade política para todos, desconsiderando as diferenças de cada um, é mera *aequitas*[579], distante do mais elevado conceito de justiça, que é *aequabilitas*[580]. Esta última é a grande vantagem da *res publica* mista[581], pois cimenta a estrutura político-jurídica na justa distribuição entre liberdade, autoridade e poder. Em suma, o equilíbrio constitucional desejado por Cícero dá-se como *aequabilitas*, projeção das virtudes da *aequitas* e da moderação no plano político-jurídico, erguendo-o segundo o *gradus dignitatis* e impedindo a extensão dos poderes do povo – a transformá-lo em multidão desordenada – e a autoclausura dos *nobiles* em seus privilégios – a transformá-los em *factio* –, degenerações que levariam à derrocada da *res publica*[582].

Em Aristóteles, a constituição mista também é vislumbrada sob a ótica da justiça proporcional. Em Cícero, entretanto, outros são os elementos, pois próprios ao mundo romano, em especial, as divisões da sociedade conforme a *dignitas*, em uma hierarquia de ordens de repercussão jurídica. A constituição mista ao modo ciceroniano permite melhor acomodar e implementar essa justiça proporcional, o que se faz na forma de diferentes sistemas de direitos, deveres e funções, com a garantia de participação política ampla, mas com peso decisivo daqueles de status superior. Para Wood, Cícero acredita na igualdade moral dos homens, mas defende que alguns são superiores e, por isso, devem governar[583]. Essa superioridade decorre do

576 CÍCERO. *Qfr.* I, 1, 20.
577 CÍCERO. *De or.* I, 188; II, 209.
578 CÍCERO. *Rep.* I, 43; 69.
579 CÍCERO. *Rep.* I, 53.
580 Para todo o parágrafo, FANTHAM. *Aequabilitas* in Cicero's political theory, and the Greek tradition of proportional justice, *op. cit.*, p. 285-287.
581 LINTOTT. *The constitution of Roman Republic, op. cit.*, p. 194-195.
582 FIORAVANTI. *Constitución, op. cit.*, p. 28-29.
583 WOOD. *Cicero's social and political thought, op. cit.*, p. 92.

conceito de *persona* do *De officiis*[584]: há uma *persona* universal compartilhada por todos, pela qual somos iguais criaturas racionais; em contrapartida, cada um possui uma *persona* particular e única que, devido a fatores físicos, de nascimento e a circunstâncias da vida, difere das outras. Todos possuem a mesma potencialidade racional enquanto seres humanos, mas cada um a atualizará distintamente. Poucos desenvolvem sua natureza, controlando as tendências voluptuosas pela razão. O nascimento, como primeiro fator, é questão de sorte, mas o que se faz com ele depende das escolhas. Os homens superiores devem governar os inferiores para guiá-los[585]. É por isso que Cícero declara que nem todos são aptos a serem patrícios (*non possunt omnes esse patricii*), com o que a maioria nem se importa ou se considera inferior[586]. Reencontramos aqui o pressuposto moral da política.

Assim, temos que a melhor constituição ciceroniana é mista: uma *res publica* "moderada e balanceada", "bem regulada", de "equilíbrio justo" ou "mistura equânime"[587]. Esse esquema é o único capaz de gerar efetiva estabilidade porque é justo, cada um recebe aquilo que lhe é devido, segundo a sua natureza, enfim, recebe adequadamente o seu direito (*ius suum*):

> En efecto, conviene que haya en la república algo superior y regio [*praestans et regale*], algo impartido y atribuido a la autoridad de los primeros ciudadanos [*auctoritati principum impartitum ac tributum*], y otras cosas reservadas al arbitrio y voluntad de la muchedumbre [*iudicio voluntatique multitudinis*]. Esta constitución tiene, en primer lugar, cierta igualdad [*aequabilitatem*] la que no pueden carecer los hombres libres por mucho tiempo; luego estabilidad [*firmitudinem*], puesto que una forma pura fácilmente degenera en el defecto opuesto, de modo que del rey salga un déspota, de los nobles, una facción, del pueblo, una turba y la revolución, puesto que aquellas formas generalmente se mudan en otras nuevas, lo que no sucede en esta

584 CÍCERO. *Off.* I, 107-125.
585 CÍCERO. *Leg.* I, 29-33.
586 WOOD. *Cicero's social and political thought*, *op. cit.*, p. 84-85; 92-95; CÍCERO. *Sull.* 23.
587 Vide CÍCERO. *Rep.* II, 41; 57; 65; 69.

> otra constitución mixta y moderada de república, si no es por graves defectos de los gobernantes, pues no hay motivo para el cambio cuando cada uno se halla seguro en su puesto, y no hay lugar para caídas precipitadas.[588]

Cícero, através de Cipião, conclui que deve-se considerar "como melhor uma quarta espécie de governo, moderado e misto, que se origina daquelas outras três que antes mencionei" (*itaque quartum quoddam genus rei publicae maxime probandum esse sentido, quod est ex his quae prima dixi moderatum et permixtum tribus*)[589]. A combinação dos elementos não é segundo o número, mas conforme o peso (*non enim numero haec indicantur, sed pondere*)[590]: as diferentes instituições, expressando ordens sociais distintas, gozam de atribuições e pesos específicos, selando um quadro político-jurídico justo. Como descreve Wood, a constituição ciceroniana pode ser interpretada como a balança da justiça proporcional, na qual a minoria definida pela riqueza e nascimento é igual à maioria numérica dos pobres[591]. Atingidas essas conclusões sobre o caráter geral da ideia de *res publica* em Cícero como constituição mista, segundo a tríplice disposição de elementos governativos e sociais, precisamos detalhar seus conteúdos estruturantes, salientando, outrossim, eventuais fatores do passado e do presente de Roma subjacentes esses contornos político-jurídicos.

2.2.3. Contornos do projeto político-jurídico: *optimates, princeps, libertas*

A história de Roma expressa a busca contínua pelo equilíbrio, tal como vimos pleiteado por Cícero. No entanto, a instabilidade era rotineira, efeito das transformações da sociedade, ademais insuflada por novos influxos culturais e disputas pelo poder. As instituições político-jurídicas, porquanto

588 CÍCERO. *Rep.* I, 69. Cf. *Sobre la república, op. cit.*, p. 83 (adaptado). Ver igualdade proporcional também em *Rep.* I, 43; 53; II, 39-40; 56-57; *Leg.* III, 24-25; 28; 38-39.

589 CÍCERO. *Rep.* I, 45.

590 WOOD. *Cicero's social and political thought, op. cit.*, p. 166. CÍCERO. *Off.* II, 79.

591 WOOD. *Cicero's social and political thought, op. cit.*, p. 167-168. Cf. CÍCERO. *Rep.* II, 37-40. A mistura e o equilíbrio são ainda evidenciados em *Rep.* I, 68; II, 69; III, 41.

manifestam os papeis dos diferentes grupos sociais, são inevitavelmente afetadas. Por exemplo, se o *populus* é *universi cives*[592] compreendendo todo o corpo cívico[593], a antiga distinção entre *plebs* e *populus* não desaparece, reafirmando antagonismos com outras roupagens, a despeito do reclamo por unidade. Novas instituições surgem, então, com o objetivo de promover o fim das discórdias[594], mas, por vezes, fomentam as cisões[595]: cada lado desejava a sua própria constituição[596], lutas em favor de um direito assumiam forma de afirmar a sua *maiestas*. Porém, persistem tentativas de unir as "duas cidades"[597]. No fundo, é esse processo conflituoso a marca da originalidade da constituição romana[598].

A convergência entre plebe e patriciado, que forjara a coletividade do *populus*, também originou uma nova elite, a *nobilitas* e, no seio desta, linhagens de descendência consular e pretoriana[599]. Novas prerrogativas e distinções foram sendo fixadas consuetudinariamente[600], subvertendo a efetividade da abertura do acesso da plebe às magistraturas. Nada havia de "soberania" popular, como queria Mommsen[601]. Um *homo novus* como Cícero era exceção[602], apesar da margem tênue de flexibilidade, admitidos apenas

592 Ver MOGGI, Mauro. *Demos* in Erodoto e in Tucidide. In: URSO (a cura di). *Popolo e potere nel mondo antico*, *op. cit.*, p. 11-24; TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso* VI, 39; HERÓTODO. *História* III, 80, 6.

593 TITO LÍVIO. *Ab urbe condita* II, 56, 12.

594 Entre outros, TITO LÍVIO. *Ab urbe condita* III, 65, 7; 67, 6; 69, 4; IV, 60, 3.

595 TITO LÍVIO. *Ab urbe condita* III, 19, 4 e 9. Ver também usos em II, 27, 5 e 8; III, 63, 8.

596 SORDI. *Populus* e *plebs* nella lotta patrizio-plebea, *op. cit.*, p. 66.

597 Sobre o culto da Concordia, OVÍDIO. Fasti I, 639 et seq. Sobre as duas cidades, TITO LÍVIO. Ab urbe condita II, 44, 9 ("Duas civitates ex una factas, suos cuique parti magistratus, suas leges esse."). Também em III, 19, 9.

598 SORDI. *Populus* e *plebs* nella lotta patrizio-plebea, *op. cit.*, p. 66; SALÚSTIO. *Bellum Iugurthinum* 31.

599 Sobre transformação da diferença entre patrícios e plebeus, as cisões no âmago da plebe e a formação da *nobilitas*, ver Cf. MARTINO. *Storia della costituzione romana*, v. II, *op. cit.*, p. 138-148; MOMMSEN, Theodor. *Le droit public romain*. Trad. Paul Frédéric Girard. Paris: Ernest Thorin, 1889, t. VI, v. 2, p. 51-52; GELZER, Matthias. *The Roman Nobility*. Trad. Robin Seager. Oxford: Basil Blackwell, 1969, p. 27-40; TITO LÍVIO. *Ab urbe condita* VI, 35-42. Ver os exemplos de CÍCERO. *Att.* IV, 8a, 2; *Mur.* 53; *Pis.* 1-2.

600 O costume era fonte primária do direito, cf. ULPIANO. *Digesta* I, 3, 33; HERMOGENIANO. *Digesta* I, 3, 35.

601 MOMMSEN, Theodor. *Le droit public romain*. Trad. Paul Frédéric Girard. Paris: Ernest Thorin, 1889, t. VI, v. 1, p. 342.

602 NICOLET. Les classes dirigeantes romaines sous la République, *op. cit.*, p. 731. Ver também COWELL, F. R. *Cicero and the Roman Republic*. 2. ed. Harmondsworth; Baltimore: Penguin Books, 1962, p. 199-200; WISEMAN, T. P. *New men in the Roman*

por qualidades excepcionais[603]. Logo a *nobilitas* passou a adotar uma postura conservadora, preocupada em não comprometer a solidez da própria posição, enquanto os demais plebeus perderam fulgor revolucionário, arrefecidos por laços de patronagem[604]. O orgulho alastrou-se, assim como a agressividade e o desprezo em face daqueles que ousavam disputar o seu *locus*[605].

Esses preceitos regem um grupo no interior da *nobilitas* que lidera a administração de Roma, a ordem senatorial, componente do Senado, que constitui o cerne do sistema jurídico-político. Por ser composta por ex-magistrados, a instituição indiretamente acabava por ter investidura popular – de modo que, por vezes, dizia ser *beneficio populi*[606] –, assumida no zelo pela *res publica*, desde os *maiores*[607]. Isso não descartava conflitos internos e entre ordens, pois não era como queria Floro: aos mais velhos o governo da cidade, aos mais jovens a guerra[608]. Os embates aumentavam diante do crescimento das demandas administrativas com a expansão territorial[609], a exemplo dos équites e seu desejo por galgar posições correspondentes ao seu ascendente

Senate: 139 B.C.-A.D. 14. Oxford: Oxford University Press, 1971.

603 GRUEN, Erich S. The exercise of power in the Roman Republic. In: MOLHO, Anthony; RAAFLAUB, Kurt; EMLEN, Julia (ed.). *City States in Classical Antiquity and Medieval Italy*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1991, p. 251. Vide o exemplo de Mário, que enfrentou a monopólio fático da *nobilitas*, cf. SALÚSTIO. *Bellum Iugurthinum* 63. Nesse sentido, WISEMAN. *New men in the Roman Senate*, *op. cit.*, *passim*; HOPKINS, Keith; BURTON, Graham. Political succession in the late Republic (250-50 BC). In: HOPKINS, Keith. *Death and renewal*: sociological studies in Roman history. Cambridge: Cambridge University Press, 1983, v. 2, p. 31-119; HELLEGOUARC'H, Joseph-Marie. La conception de la "noblesse" dans la Rome républicaine. *Revue du Nord*, t. 36, n. 142, p. 129-140, avr./juin 1954. Remetemos o leitor ao detalhado estudo de BRUNT, P. A. Nobilitas and novitas. *The Journal of Roman Studies*, v. 72, p. 1-17, 1982.

604 MARTINO. *Storia della costituzione romana*, v. II, *op. cit.*, p. 143-145; TITO LÍVIO. *Ab urbe condita* X, 37, 11; GRUEN. The exercise of power in the Roman Republic, *op. cit.*, p. 251-267, p. 252. Ressalvas sobre o impacto efetivo das relações de clientela e patronagem na política romana são feitas por FINLEY. *Politics in the Ancient World*, *op. cit.*, p. 41; BRUNT. *The fall of the Roman Republic and related essays*, *op. cit.*, p. 351 *et seq*.

605 Como CÍCERO. *Fam.* III, 7, 4-5; VI, 1.

606 MARTINO. *Storia della costituzione romana*, v. II, *op. cit.*, p. 185; Cf. CÍCERO. *Sest.* 137; *Clu.* 150.

607 IACOBONNI, Anna. Le sens de la libertas au sein du mos maiorum chez Ciceron, *op. cit.*; CÍCERO. *Phil.* VIII, 30. Cf. *Filípicas, op. cit.*, p. 141-142: "La mayor gloria para un consular, no sólo entre nuestros antepasados, sino en estos últimos tiempos, ha sido vigilar por la república, teniendo siempre presente en el ánimo que hay que dedicarle cuanto se piensa, se hace o se dice."

608 BONNEFOND, Marianne. Le Sénat républicain et les conflits de générations. *Mélanges de l'École française de Rome*. Antiquité, Roma, t. 94, n. 1, p. 175-225, 1982, p. 176-178. Cf. FLORO. *Epitome de Tito Livio bellorum omnium annorum DCC* I, 1, 15.

609 MARTINO. *Storia della costituzione romana*, v. II, *op. cit.*, p. 190.

poderio econômico[610]. Cícero percebia muito bem a necessidade de harmonia no núcleo da liderança política de Roma, embora até então todas as tentativas tenham se mostrado instáveis. Pior, o mais preocupante conflito que ameaça a constituição, ultrapassa as fronteiras tradicionais das *ordines* e toma corpo moral, na forma do embate entre *optimates* e *populares*.

No *Pro Sestio*, Cícero aponta que Roma sempre conviveu com cidadãos que cultivavam os *mores* e outros que os rejeitavam. Aqueles que os preservam são os verdadeiros cidadãos, dedicados ao interesse comum, os homens bons, os melhores, os *optimates*, que contrastam com outra espécie, os *populares*:

> Hubo siempre en esta ciudad dos clases de hombres entre quienes aspiraron a ocuparse de la política y a actuar en ella de manera distinguida; de éstos, unos pretendieron ser y que se les considerara "populares", los otros "optimates". Los que pretendían que sus acciones y palabras fueran gratas a la multitud, eran considerados populares; optimates, en cambio, los que se conducían de tal forma que sus decisiones recibían la aprobación de los mejores.[611]

O termo *populares* remonta à tradição dos Gracos e é distinto do demagogo grego. Trata-se dos cidadãos que agem sobretudo *per populum*, e não *per senatu*, alegando a defesa de interesses do povo contra os poucos privilegiados, a *potestas* do povo contra a *auctoritas* do Senado. Inversamente, os *optimates* a eles se contrapunham declarando-se defensores do interesse geral, e não apenas do povo[612]. Ora, estes últimos não eram meros aristocratas

610 Ibid., p. 301-302. A ordem equestre era um grupo censitário que fornecia seus serviços como cavaleiros, com alto custo e prestígio. Apesar de certa distinção por hereditariedade, era possível o ingresso de homens nascidos na plebe. Com as reformas de Caio Graco, que lhes deram o controle das cortes judiciais para enfraquecer a influência do Senado, tornou-se uma força política dificilmente ignorável, ainda mais por seu status econômico, como proprietários de terras ou *publicani*. A aliança entre senadores e *equites*, quando possível, gerava um poderio ao qual poucos podiam resistir. Cf. NICOLET. Les classes dirigeantes romaines sous la République, *op. cit.*, p. 729 ; 737-738; Id. *Le métier du citoyen dans la république romaine, op. cit.*, p. 12-15; SYME, Ronald. *The Roman Revolution*. Oxford: Clarendon Press, 1939, p. 13-14. Cf. CÍCERO. *Clu.*153-154. Ver também ROULAND. *Roma, democracia impossível?, op. cit.*, p. 131 *et seq*.

611 CÍCERO. *Sest.* 96. Cf. *Discursos IV, op. cit.*, p. 349-350.

612 RODDAZ, Jean-Michel. Popularis, populisme, popularité. In: URSO (a cura di).

em busca da aprovação da gente de bem e os *populares* definitivamente não eram "democratas", pois, apesar de se considerarem defensores dos direitos do povo, suas propostas não atacavam o coração do sistema[613]. Ademais, os *optimates* conseguiam com mais facilidade certa unidade para defesa da ordem estabelecida frente às ações dos *populares*, cuja agregação era mais precária e volátil. Por isso, não cremos ser possível falar em ideologias[614] ou partidos específicos[615], porque inexistente programa comum e provisórias as associações.

Quando o método dos *populares* passa a fomentar a ruptura constitucional, por meio de aprovação popular de leis contrárias à vontade do Senado, incitando revoltas e fazendo ascender lideranças por sobreposição à

Popolo e potere nel mondo antico, op. cit., p. 97-122, p. 98. A distinção também está presente em SALÚSTIO. *Bellum Catilinae* 38.

613 FERRARY. *Optimates* et *populares*, *op. cit.*, p. 229-230. Sobre a formação dos *populares*, ver NICOLET, Claude. *Les Gracques ou Crise agraire et Révolution à Rome*. Paris: Julliard, 1967, p. 109-112.

614 Na esteira de Christian Meier, poderíamos falar em ideologias se constatássemos não apenas o confronto entre *slogans* isolados, mas entre duas visões que constituíssem sistemas de valores distintos, por exemplo, um o redor da *auctoritas senatus*, outro dos *iura* e da *potestas populi*. Cf. FERRARY, Jean-Louis. *Optimates* et *populares*. Le problème du rôle de l'idéologie dans la politique. In: *Die späte römanische Republik: La fin de la République romaine*. Un débat franco-allemand d'histoire et d'historiographie. Rome: École Française de Rome, 1997, p. 228. A obra citada é MEIER, Christian. *Res publica amissa*. Wiesbaden: Franz Steiner, 1966.

615 Historiadores modernos como Mommsen descreveram a divisão entre *optimates* e *populares* como uma espécie de partido de governo *versus* um partido de oposição, ilusão influenciada pelo modelo de governo liberal do século XIX. Por isso também são anacrônicas as descrições que empregam "conservadores" e "populistas", "direita" e "esquerda". Com efeito, não é possível identificar ou classificar posicionamentos políticos segundo grupos demarcados. Não havia agenda ou unidade filosófica a unir os atores políticos, cujos laços dependiam de relações de caráter pessoal, como casamentos, parentescos e amizades, sendo, por conseguinte, voláteis. Isso explica, em parte, os usos flexíveis de *optimates* e *populares* por Cícero. Para Nótári, *optimates* e *populares* foram apenas grupos de homens políticos que buscaram atingir seus objetivos por meio do apoio da assembleia popular (*populares*) ou do Senado (*optimates*). Cf. MARTINO. *Storia della costituzione romana*, v. III, *op. cit.*, p. 130-131; TEMPEST, Kathryn. *Cicero*: politics and persuasion in Ancient Rome. London: Continuum, 2011, p. 78-79; FERRARY, Jean-Louis. *Optimates* et *populares*, *op. cit.*, p. 227; RODDAZ. Popularis, populisme, popularité, *op. cit.*, p. 99. CÍCERO. *Sest.* 105. Cf. *Discursos IV, op. cit.*, p. 356; EAGLE, E. D. Catiline and the *Concordia Ordinum*. *Phoenix*, v. 3, n. 1, p. 15-30, primavera 1949, p. 16-17; WIRSZUBSKI, Chaïm. Cicero's *cum dignitate otium*: a reconsideration. *The Journal of Roman Studies*, v. 44, p. 1-13, 1954, p. 6; NÓTÁRI, Tamás. La teoría del Estado de Cicerón en su "Oratio pro Sestio". *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, Valparaíso, XXXII, p. 197-217, 2010, p. 206-207. Ver CÍCERO. *Rep.* I, 69; III, 23; JÚLIO CÉSAR. *De bello civili* I, 22, 5. Ferrary elucida duas correntes interpretativas originadas de GELZER. *The Roman Nobility*, *op. cit.* e MÜNZER, Friedrich. *Roman aristocratic parties and families*. Trad. Thérèse Ridley. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1999.

assembleia do povo[616], os *optimates* são constrangidos a combatê-los no terreno deles[617]. É o caso do debate sobre a liberdade. Para os *populares,* a verdadeira liberdade possui tons democráticos, requer igualdade numérica, adequada à *maiestas populi Romani*. Para os *optimates,* por outro lado, não há liberdade sem *dignitas,* pois isso seria mera *licentia,* perversão da *libertas*; os interesses da *res publica* não se confundem com o desejo dos muitos e as vantagens do povo (*commoda*)[618]. Na boca de um defensor da ordem republicana, *licentia* podia ser o abuso de poder pelos reis e seus colaboradores; na de um *popularis,* os abusos de um magistrado ou da *nobilitas*; na de um *optimate,* os excessos dos comícios, dos tribunos sediciosos ou das massas[619]. Voltaremos a isso em breve. Fato é que Cícero alinha-se aos *optimates* e, como tal, aproveita-se do significado de *popularis* como "aquele que agrada ao povo", contrapondo a "plebe da assembleia tumultuária" (*plebis contionalis*) ao "verdadeiro povo", que se reunia nos comícios centuriatos organizados segundo uma estrutura censitária, em favor do interesse geral (*utilitas publica*)[620]:

> Pero, con todo, esta vía y este medio de acceder a la carrera política eran mucho más temibles en el pasado, cuando en muchas cuestiones las preocupaciones de las masas y los intereses del pueblo no coincidían con el bien público [*cum multis in rebus multitudinis studium aut populi commodum ab utilitate rei publicae discrepabat*]. Una ley electoral era presentada por Lucio Casio; el pueblo creía que estaba en juego su propia libertad; los líderes de la ciudad no estaban de acuerdo y, respecto a la seguridad de los optimates, temían la temeridad

616 FERRARY. Le idee politiche a Roma nell'epoca repubblicana, *op. cit.*, p. 728-729.

617 Ibid., p. 730. São exemplos Druso pai em 122, Crasso para reforma do júri em 106, o projeto de Druso filho em 91, os discursos de Cícero ao povo contra o projeto de lei agrária em 63, as distribuições frumentárias de Catão de Útica em 62. Contrastar, também os discursos ao povo de Cícero e os posicionamentos tribunícios e populares reconstituídos por SALÚSTIO. *Bellum Catilinae* 38; *Bellum Iugurthinum* 41-42; *Historiae* 1, 11-12 (fragmentos).

618 ATKINS. *Cicero on politics and the limits of reason, op. cit.*, p. 109-110.

619 BRUNT. *The fall of the Roman Republic and related essays, op. cit.*, p. 320-321. CÍCERO. *Rep.* I, 44; *Qfr.* I, 1, 22 (*tam immoderata libertas*); TÍTO LÍVIO. *Ab urbe condita* III, 57, 6; 67, 6; XXIII, 2, 1 (*licentia plebis sine modo libertatem exercentis*).

620 FERRARY. Le idee politiche a Roma nell'epoca repubblicana, *op. cit.*, p. 749-750.

> de la masa y la libertad que conllevaba la tablilla del voto. Tiberio Graco proponía una ley agraria; al pueblo le agradaba pues parecía consolidar la situación económica de las clases bajas. Los optimates se manifestaban en contra porque se daban cuenta de que se provocaba la discordia y pensaban que, al ser privados los ricos de unas posesiones de las que disfrutaban desde hacía mucho tiempo, se estaba privando a la República de sus defensores. Gayo Graco proponía una ley frumentaria: el tema era del agrado de la plebe, pues aseguraba un sustento abundante sin trabajo; las gentes de bien se oponían porque pensaban que se apartaba a la plebe de la actividad para llevarla a la pereza y veían que se agotaba el tesoro público.[621]

Na visão de Cícero, os *populares* encarnam o pior tipo de cidadão, pois procuram fazer bem ao povo por meios torpes, na verdade, utilizando todos os romanos como meio. No entanto, há o *vere popularis*, que não precisa de elogios, distribuição de alimentos e leis agrárias para realizar os interesses do povo e alcançar a necessária concórdia entre as *ordines*, tal como os *veteres populares*, homens honrados do passado[622], contrastando com figuras como Saturnino, exemplo de *seditiosus*[623]. Os *optimates*, por outro lado, compartilham um ponto de vista em favor da *res publica*, agem politicamente bem. Cícero apresenta um espectro amplo de homens bons: alguns apenas comungam um ideário comum, outros realizam esse ideário na vida política, são os *principes*, os *summi viri et conservatores civitatis*[624]. Com essa contraposição, ele quer persuadir a audiência de que o sentido de *optimates* é mais abrangente do que acusam os *populares*, pois tem a ver menos com riqueza e influência do que com um desejo de preservação da constituição, que lhes conferem, naturalmente, *auctoritas* e *dignitas*. Eis a definição bastante alargada de *optimates*:

621 CÍCERO. *Sest.* 103. Cf. *Discursos IV, op. cit.*, p. 354-355.

622 RODDAZ. Popularis, populisme, popularité, *op. cit.*, p. 98-99.

623 CÍCERO. *Sest.* 37; 101; 104-105; *Har. resp.* 43; *Brut.* 24; *Rab. Perd.* 20.

624 BOYANCÉ, Pierre. Cum dignitate otium. *Revue des Études Anciennes*, t. 43, n. 3-4, p. 172-191, 1941, p. 179-180.

> ¿Quiénes son, pues, esos mejores? Si preguntas por su número, infinitos (pues de otra forma no podríamos subsistir); son los primeros a la hora de adoptar decisiones públicas, los que secundan el modo de pensar de éstos, los hombres de las clases superiores, los que tienen acceso a la curia, romanos que residen en los municipios y en el campo; son hombres de negocios e incluso libertos. Su número, como he dicho, es de una amplia y variada extensión. Pero, para evitar equívocos, esta clase en su conjunto puede ser definida y delimitada brevemente: pertenecen a los "optimates" todos los que no son criminales ni malvados por naturaleza ni desenfrenados ni están acuciados por dificultades domésticas. De ello se deduce, por tanto, que esos a los que tú has denominado "casta" [*nationem*] son hombres íntegros, sanos y poseedores de una buena situación privada. Los que, en el gobierno de la República, se ponen al servicio de lo deseos, intereses y opiniones de ellos, son defensores de los "optimates" y, al mismo tiempo, son considerados entre los optimates más influyentes y distinguidos, entre los líderes del Estado.[625]

Como se lê no *Pro Sestio*, os *optimates* não buscam aplauso e apreço do povo, e sim obter o reconhecimento dos bons cidadãos (*optimus quisque*). Os *optimi* podem pertencer às grandes famílias, mas podem também ser agricultores, comerciantes, escravos libertos, enfim, todo aquele que, sem ser malvado, quer a concórdia. Com efeito, o que une pessoas tão diversas é a preservação da paz e a manutenção da dignidade:

> ¿Cuál es, entonces, la meta a la que deberían mirar y orientar su ruta estos pilotos de la nave de la república? Aquello que es lo mejor y más deseable para todos los hombres sanos, honestos y felices: una vida apacible con honor. Todos los que desean esto

625 CÍCERO. *Sest.* 97; 101; 104-105. Cf. *Discursos IV, op. cit.*, p. 350.

> son considerados optimates; quienes lo consiguen, hombres ilustres y protectores de la ciudad. Pues ni es conveniente que los hombres se dejen arrastrar por el honor de desempeñar cargos públicos hasta el punto de no mirar por su tranquilidad, ni que se entreguen a una vida apacible que los aparte de los honores.[626]

Poucos eram os homens políticos que ainda restavam firmes na virtude. Os *populares* propagavam-se aceleradamente, subvertendo o tribunato da plebe, "guardião e defensor da liberdade"[627], e a *provocatio*, "protetora da cidade e garante da liberdade"[628]. De fato, a crítica de Cícero aos *populares* tem natureza diversa do antigo conflito entre patrícios e plebeus, cujas conquistas já são parte da constituição e velam por valores caros a toda a comunidade[629]. O que mira é a preservação da igualdade proporcional, conforme as atribuições constitucionais, o que inclui mediações e limitações à tomada de decisão pelo povo, como os instrumento de contraposição à atividade comicial[630]. É certo que havia muitos autodenominados *optimates* que deixavam rastros de abusos e desmandos[631] e se valiam da identificação com a *res publica* para se apropriarem da coisa pública[632]. Porém, não muito diferente eram as incapacidades dos *populares*. Surgia, então, a demanda por um governo apto a garantir a segurança dos grupos dominantes e a paz geral. O orador alerta para isso, mas logo alguns se aproveitarão desse cenário para canalizar seus desígnios pessoais[633], comprometendo o equilíbrio constitucional[634].

626 CÍCERO. *Sest.* 98. Cf. *Discursos IV, op. cit.*, p. 351 (adaptado).

627 CÍCERO. *Leg. agr.* II, 15; SYME. *The Roman Revolution, op. cit.*, p. 16.

628 CÍCERO. *De or.* II, 199.

629 FERRARY. Le idee politiche a Roma nell'epoca repubblicana, *op. cit.*, p. 763-765. Em sentido contrário, WIRSZUBSKI. *Libertas as a political idea at Rome during the late Republic and early Principate, op. cit.*, p. 51-52. Ver CÍCERO. *Leg. agr.* II, 4.

630 FERRARY. Le idee politiche a Roma nell'epoca repubblicana, *op. cit.*, p. 760.

631 SYME. *The Roman Revolution*, *op. cit.*, p. 18-22.

632 ROLDÁN HERVÁS, José Manuel. El orden constitucional romano en la primera mitad del siglo II a.C.: de la *res publica* aristocrática a la *res publica* oligárquica. *Gerión*, Madrid, v. 2, p. 67-99, 1984, p. 92-93.

633 MARTINO. *Storia della costituzione romana*, v. III, *op. cit.*, p. 137. Ver os interesses dos diferentes grupos sociais que se aproximavam dos *populares* em EAGLE. Catiline and the *Concordia Ordinum, op. cit.*, p. 19.

634 MARTINO. *Storia della costituzione romana*, v. II, *op. cit.*, p. 300 e 412-413.

Com efeito, para Cícero, a culpa pelo declínio de Roma é dos próprios *optimates*, por seu descaso com os costumes ancestrais e ambição cega. Ora, é na cabeça do corpo político que começa a corrupção, crença comum na Antiguidade. Os senadores, então, devem ser cidadãos virtuosos, probos, experientes, que servirão de modelo a todos os demais. Cícero exorta o povo a apoiar o Senado na missão de evitar o ocaso, por meio da defesa e da obediência de seu *consilium*, no exercício da *potestas*. A *potestas* pertencer ao *populus*, enquanto a *auctoritas* ao *Senatus*, é o que garante a *moderates et concors civitatis status*[635].

Desde o tempo dos Gracos foram realizadas tentativas de restauração da ordem e recondução do Senado à plena liderança da cidade, nenhuma bem-sucedida. A única alternativa era intentar uma nova política de concórdia, mesmo ao preço de certas concessões. Essa é a ambição de Cícero a partir de seu consulado em 63 a.C.[636] Declara-se defensor do *otium et concordia*[637], na discussão sobre a lei agrária Rulo, e por isso chama para si tal matéria, pois o seu dever é o interesse do povo[638]. Em *Pro Murena*[639], a concórdia está ao lado da paz, da liberdade, da saúde, da vida e, uma vez mais, do *otium*, a serem preservados com a reconciliação e a união entre senadores e cavaleiros[640]. Mas não se resume a esses dois grupos. No *De lege agraria* deixa entrever o desejo de uma concórdia mais ampla do que aquela dos homens bons de Quinto. Quer ser um cônsul "popular" e apresentar tais motes como valores *populares*. Na quarta Catilinária, a celebração da *concordia ordinum* é inserida em uma descrição de toda a cidade, unida na luta contra Catilina e seus cúmplices[641]. É o consenso de todos os bons (*consenso omnium bonorum*), diversas vezes mencionada[642], inclusive para além de Roma: clama também a união de toda a Itália[643].

635 WOOD. *Cicero's social and political thought, op. cit.*, p. 169-170. CÍCERO. *Leg.* III, 28-32.
636 FERRARY. Le idee politiche a Roma nell'epoca repubblicana, *op. cit.*, p. 767-768.
637 CÍCERO. *Leg. agr.* III, 4.
638 CÍCERO. *Leg agr.* I, 23; II, 9.
639 CÍCERO. *Mur.* 78. Ver também QUINTO CÍCERO. *Commentariolum petitionis* 53.
640 CÍCERO. *Cat.* IV, 15.
641 CÍCERO. *Cat.* IV, 14.
642 CÍCERO. *Cat.* I, 32; *Rab. Perd.* 2; 4; *Fam.* V, 2, 8; *Att.* I, 16, 6.
643 CÍCERO. *Att.* 1, 14, 4; FERRARY. Le idee politiche a Roma nell'epoca repubblicana,

A *res publica* é constituída pela comunidade e pelo consenso, jurídico e político, manifestado no justo equilíbrio da constituição mista (magistrados, Senado e povo), na *concordia ordinum* (entre senadores e cavaleiros) e no *consensus omnium bonorum* (entre todos do povo). Essas concepções resultam da percepção de Cícero de que a busca por interesses particulares em detrimento dos interesses comuns é nociva à própria preservação humana. Os homens políticos deveriam agir sempre considerando o conjunto dos cidadãos, pleiteando *concordia*, cooperação, acordo, unidade, pois é vital para a estabilidade da constituição, o que, na forma mista, é um desafio enorme[644]. Mas os romanos não têm colaborado. Há uma perversa oposição entre gentes honestas, que visam à *auctoritas senatus*, à *populi Romani libertas* e à *rei publicae salus*, e cidadãos que atacam o equilíbrio político, como Marco Antônio e seus partidários: "¿Son verdaderamente partidos [*sunt partes*] los que hay hoy cuando de un lado están, la autoridad del Senado, la libertad del pueblo romano y la salvación de la república, y de otro la muerte de los buenos ciudadanos y el reparto de Roma y de Italia?"[645]. A *libertas* do povo não está em contradição com a *auctoritas* do Senado: a *salus rei publicae* depende da harmonização de ambas[646]. E Cícero afirma isso mesmo após ter a esperança abalada em 61 a.C., como descreve em carta a Ático: "Así el dichoso año ha tirado por tierra los dos fundamentos del gobierno que yo solo había asegurado: en efecto, destruyó la autoridad del senado y deshizo la concordia de los órdenes"[647].

Contudo, como colocar em prática essa concórdia? Decepções como a mencionada acima davam-lhe ciência das dificuldades. Ao longo de toda a sua vida não pôde presenciar uma *concordia* duradoura. A resposta a ela seria também a resposta para o equilíbrio da constituição. Cícero descobre um fator indispensável: homens bons, probos, com visão política e virtuosidade. Roma fora fundada e fortalecida por líderes motivados pelo dever em relação à *res publica*, na busca pelo interesse comum, fator regente da mistura

op. cit., p. 768-769; SYME. *The Roman Revolution*, *op. cit.*, p. 16.

644 TEMPEST. *Cicero*: politics and persuasion in Ancient Rome, *op. cit.*, p. 76; PÖSCHL. Quelques principes fundamentaux de la politique de Cicéron, *op. cit.*, p. 340; CÍCERO. *Har. resp.* 61; *Off.* I, 85; SALÚSTIO. *Bellum Iugurthinum* 10.

645 CÍCERO. *Phil.* XIII, 47. Cf. *Filípicas*, *op. cit.*, p. 208.

646 IACOBONNI. Le sens de la libertas au sein du mos maiorum chez Ciceron, *op. cit.*

647 CÍCERO. *Att.* I, 18, 3. Cf. *Cartas I*, *op. cit.*, p. 95

constitucional. Não apenas a fundação, mas também a conservação requer um líder, o *rector*, *gubernator* ou *princeps*, que age acima dos interesses pessoais ou de grupos[648]. São estes os diferentes nomes que Cícero atribui ao *melhor homem político*, que exercerá na *res publica* um papel providencial.

Na história de interpretação do pensamento ciceroniano, alguns autores viram nesse *rector* o reflexo do ideal do bom *rex*, outros uma antecipação do Principado, ou o *topos* do *aner archikos* discutido em Platão, Aristóteles, Teofrasto, Dicearco e Panécio, e ainda uma proposta original que tinha por modelo Cipião, Pompeu ou a si próprio[649]. No entanto, a inspiração de Cícero era o *princeps senatus*, o senador que os censores, ao efetuarem a *lectio senatus*, colocavam no topo da lista da qual estavam encarregados de revisar. Por decorreência dessa posição, era sempre interrogado em primeiro lugar pelo magistrado em consulta ao Senado, prevalecendo em *dignitas* sobre todos os outros senadores[650]. Em geral um antigo censor, encarna na sua pessoa a dignidade da instituição e a função de defensor dos interesses da *res publica*[651]. Mas entre o século I e II a.C., o *princeps senatus* entra em declínio irreversível[652]. Dele podemos extrair algumas das principais qualidades que Cícero espera do cidadão romano.

O melhor homem político une moral e política, com a subordinação desta àquela: o *praestans vir* deve encarnar a virtude perfeita, ao menos aquela possível ao homem, submetendo as paixões à razão, despontando em moderação, sabedoria e constante esforço de aprimoramento interior, para servir de modelo aos seus concidadãos[653]. De fato, devota-se ao bem público, sacrificando as aspirações egoístas em favor da felicidade coletiva

648 ASMIS. A new kind of model, *op. cit.*, p. 378.

649 KUPISZEWSKI. La nozione di stato nel *De republica* di Cicerone, *op. cit.*, p. 195.

650 BONNEFOND-COUDRY, Marianne. Le *princeps senatus*: vie et mort d'une institution républicaine. *Mélanges de l'École française de Rome.* Antiquité, t. 105, n. 1, p. 103-134, 1993, p. 104-108; CÍCERO. *Rep.* II, 35.

651 BONNEFOND-COUDRY. Le *princeps senatus, op. cit.*, p. 111; CÍCERO. *Scaur.* 46; *Att.* 1, 13, 2; *Brut.* 108; 112.

652 BONNEFOND-COUDRY. Le *princeps senatus, op. cit.*, p. 105; 117 *et seq*; TITO LÍVIO. *Ab urbe condita* XXVII, 11, 11-12; AULO GÉLIO. *Noctes atticae* XIV, 7; AUGUSTO. *Res gestae* 7 ("*Princeps senatus fui usque ad eum diem quo scripseram haec per annos quadraginta*"); MOMMSEN. *Le droit public romain*, t. VII, *op. cit.*, p. 156-158; WILLEMS, Pierre Gaspard Hubert. *Le sénat de la république romaine*: sa composition et ses attributions. Louvain: Ch. Peeters; Berlin: Calvary et Cie., 1883, t. I, p. 111-123.

653 CÍCERO. *Rep.* VI, 1.

e oferecendo-se "como lei aos seus concidadãos"[654], para fomentar uma *res publica* regida pela virtude[655]. Tal como em Platão, e na Antiguidade em geral, a república ciceroniana liga a política à perfeição interior do homem, o governante à direção moral do povo[656]. No entanto, reis-filósofos ao modo platônico não são concretizáveis, pois nunca governantes de tipo divino salvaram as formas de governo simples da degeneração[657]. O recurso de Cícero à filosofia grega vem acompanhado da experiência prática, na certeza de que a teoria política deve voltar-se para questões da vida da *res publica*. Por isso, o homem político não pode ser uma elaboração teórica irrealizável no plano humano. A composição ciceroniana vale-se de características exigentes, não encontradas facilmente entre os cidadãos de seu tempo, mas o autor sabe que elas já se manifestaram em líderes do passado, até porque é da tradição que as extrai. Ademais, como sempre tem em vista aquilo que é possível ao homem, embora seus concidadãos não tenham no momento tais virtudes, poderão, com esforço, conquistá-las. Ainda que errem ou falhem nesse trajeto, estarão no sentido correto, que é o bem da *res publica*. Portanto, o *rector* ou *princeps* pode sim não ser um homem concreto, mas é um objetivo a ser alcançado por todos, que podem se inspirar nele para conduzir as próprias ações cotidianas. Mesmo um *rector* histórico oferece nada mais que algumas qualidades, pois, enquanto homem, sua perfeição é aquela humanamente possível:

> [...] um duplo plano: um, o da especulação abstrata, onde afloram ideias de origem grega; o outro, o da realização concreta, que se integra à vida política de Roma. Para a teoria do 'optimus status civitatis', a análise de Políbio da constituição romana do século I a.C. permitiu que Cicero se movesse de um para o outro. Para a teoria do 'optimus civis', é a dupla personalidade do próprio autor, tanto teórico de vasta leitura como homem de estado de rica experiência, que restabeleceu a unidade, garantindo as

654 CÍCERO. *Rep.* I, 52.
655 CÍCERO. *Rep.* V, 5.
656 CÍCERO. *Rep.* V, 8; *Qfr.* I, 1, 24; *Off.* I, 85; II, 72; 83.
657 NICGORSKI, Walter. Cicero's focus: from the best regime to the model statesman. *Political Theory*, v. 19, n. 2, p. 230-251, maio 1991, p. 240.

> transposições necessárias de um registro a outro. [...] A frequentação do pensamento grego, embelezando retrospectivamente seu passado político, conferiu aos seus sonhos um caráter de idealidade que os faz superar as condições de qualquer experiência possível.[658]

Quais são então essas qualidades situadas entre a filosofia e a experiência?

O bom governante tem como marca a abnegação, o desinteresse pelas riquezas e o dever de beneficência em relação ao povo, como defendê-lo das exações dos publicanos, usando de doçura e agindo como tutor moral[659], diversamente de Sula e César. Entre as muitas qualidades (*ornamentum*)[660] que Cícero busca nos *maiores*, razão pela qual foram grandes, estão o *genus*[661], lastro familiar venerável; a *divitiae*[662], riqueza; *opes*[663], influência ou força política; a *temperantia*[664], medida, justa proporção; a *gravitas*[665], autoridade pessoal e moral; enfim, a *virtus*[666], síntese das qualidades pessoais próprias

658 GRENADE. Remarques sur la theorie ciceronienne dite du "principat", *op. cit.*, p. 59 (tradução nossa).

659 CÍCERO. *Qfr.* I, 1, 32; *Att.* VI, 6, 2.

660 HELLEGOUARC'H. *Le vocabulaire latin des relations et des partis politique sous la République*, *op. cit.*, p. 234.

661 CÍCERO. *Mur.* 15-16. Próximo, mas distinto, de *nobile*. Cf. CÍCERO. *Parad. stoic.* III, 20 ("*generosa ac nobili virgine*"); *Verr.* II, 5, 180 ("*nobili genere natus*").

662 HELLEGOUARC'H. *Le vocabulaire latin des relations et des partis politique sous la République*, *op. cit.*, p. 235-237. Sobre a riqueza, ver *Off.* I, 25; III, 39; *Part. or.* 87; *De inv.* I, 22.

663 HELLEGOUARC'H. *Le vocabulaire latin des relations et des partis politique sous la République*, *op. cit.*, p. 237-238. Cf. CÍCERO. *Verr.* II, 1, 3; *Planc.* 73; *Fam.* I, 9, 21; VII, 2, 3; *Phil.* V, 48-49; *Rep.* I, 48. Junto a *posse*, o exercício de influência sobre alguém, e termos próximos. Cf. *Rosc. Am.* 4; *Verr.* II, 3, 130; *Qfr.* I, 2, 3; *Rep.* III, 24; *Phil.* XII, 13; *Sest.* 105; *Planc.* 25; *Off.* I, 79; II, 34; III, 100. Também em QUINTO CÍCERO. *Commentariolum petitionis* 32.

664 HELLEGOUARC'H. *Le vocabulaire latin des relations et des partis politique sous la République*, *op. cit.*, p. 259-265. Cf. CÍCERO. *Tusc.* III, 16; *De inv.* II, 164; *Part. or.* 87; *Fin.* V, 67; *Nat. D.* III, 38; *Amic.* 47; *Off.* III, 117; *Leg. agr.* II, 64; *Leg. Man.* 40-41; *Mur.* 30.

665 HELLEGOUARC'H. *Le vocabulaire latin des relations et des partis politique sous la République*, *op. cit.*, p. 279 *et seq*. Cf. CÍCERO. *Pis.* 19; 58; *Planc.* 50; *Off.* I, 112; III, 93; *Balb.* 49-50; *Cael.* 11; 28; 33; 35; *Dom.* 68; *Mil.* 39; *Sest.* 19; *Clu.* 196; *Flac.* 6; *De or.* II, 228; III, 42; *Deiot.* 27; *Phil.* II, 14; XI, 15; XII, 5; *Brut.* 325.

666 CÍCERO. *Tusc.* II, 43. Cf. *Disputaciones tusculanas*. Trad. Alberto Medina González. Madrid: Gredos, 2005, p. 241: "A ver si va a resultar que, aunque todas las disposiciones rectas del alma reciben el nombre de virtudes, este no es el nombre adecuado para

do *vir*. Assim resume Grenade: "Esse homem de Estado, que se impõe por seu mérito pessoal, e cuja tarefa é guiar o seu povo para a felicidade, deve usar, no exercício do poder, de uma autoridade benevolente que o torne pai de seus concidadãos e que os inspire com sentimentos de afeição e reconhecimento"[667].

O *princeps* ciceroniano não exerce uma magistratura precisa ou possui uma autoridade militar definida. Essa imprecisão é intencional. O filósofo faz um retrato moral, sem pretender detalhar funções[668]. Mais, a ausência de explicitação de seus papéis concretos na melhor constituição deve-se ao fato de ele se confunde com o exercício de *todas as tarefas exigidas de um bom cidadão*, como magistrado, senador e eleitor[669], à medida que lhe seja necessário para fazer possível a *concordia*:

> O primeiro ideal político de Cícero, um homem de posição independente, foi precisamente o de uma harmonia de classes, a concordia ordinum. Somente com ela a crise constitucional parecia superável, da mesma forma que somente através do acordo definitivo entre patrícios e plebeus pôde surgir aquela mesma constituição republicana. Mas logo teve que perceber que o homem de partido dificilmente renuncia aos seus próprios pontos de vista interessados para alcançar uma concordia em defesa do bem comum. Assim, desta fase que poderíamos chamar de democrática, Cícero foi para outra mais aristocrática, na qual seus ideais se con-

designarlas a todas, sino que todas han tomado su nombre de la que destacaba sobre las demás.". Ver *Mur.* 18; *Verr.* II, 5, 50; *Tusc.* I, 3; IV, 3; *Brut.* 75; *Phil.* IV, 13. Também *Brut.* 232; 235; *Rep.* I, 2; *Off.* I, 19; *Mur.* 30; *Planc.* 80. Ver ainda *Sest.* 62; 86; *Dom.* 39; *Mil.* 3; 6; 41; 81; 89; 99; *Pis.* 79; *Phil.* VII, 6; VIII, 1; IX, 9; X, 9; 11; 16; *Cat.* I, 3; III, 14; 26; 28.

667 GRENADE. Remarques sur la theorie ciceronienne dite du "principat", *op. cit.*, p. 49 (tradução nossa); CÍCERO. *Off.* II, 77.

668 GRENADE. Remarques sur la theorie ciceronienne dite du "principat", *op. cit.*, p. 51.

669 CÍCERO. *Rep.* I, 56. Cf. *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 72-73. Rizzo observa que os atributos do *princeps* apresentados no *De re publica* correspondem em grande medida aos dos personagens civicamente empenhados das *Verrinas*. Isso representaria a evolução conceitual de um ideal ético-político que amadurecerá na figura do líder do *De re publica*. Cf. RIZZO. "*Princeps civitatis*" nelle *Verrine*, *op. cit.*; CÍCERO. *Verr.* II, 4, 50; 85-86.

> cretizavam em uma unanimidade, não de todos, mas daqueles homens bons que militavam em um ou outro lado, mas que eram racionais o suficiente para chegar a um acordo; esse é o ideal ciceroniano do consensus omnium bonorum, onde os boni não são exclusivamente os nobres, mas os melhores de ambos os lados, aqueles que, por suas virtudes cívicas, são capazes de colaborar nas decisões públicas e de tomar o império alternadamente, estimulados por um nobre afã de glória; bons homens, não por causa de sua linhagem, mas por causa de seus méritos, que, é claro, se adequavam perfeitamente a um homo novus como ele. Mas essa mesma ideia de seleção por mérito o leva a enfatizar a posição do melhor, do princeps. Não se trata mais do nobre mais distinguido, o antigo princeps civitatis, mas de uma nova figura que surge da especulação oratória como aquele que assume espontaneamente o papel de promotor de iniciativas políticas, aquele que se presta a defender a república, um pouco como o próprio Cícero pensou ter feito no ano 63. No pensamento dos últimos anos, essa figura do princeps, desprovida de suas últimas adesões pragmáticas, históricas ou retóricas, torna-se o centro de todo o sistema. A república tem um defensor permanente, não mais eventual e alternativo, em um princeps. Esta última fase pode parecer monárquica para nós já, e de certa forma era, mas aqui está a questão: Cícero não podia ser monárquico.[670]

Justamente, para garantir o equilíbrio expressa na *concordia*, outra qualidade é conhecer adequadamente as tendências de modificação das formas de governo. Como o tempero entre as forças políticas e sociais é o que torna possível a estabilidade, inclusive indefinidamente[671], o *rector*, enquanto

670 D'ORS, Alvaro. Cicerón, sobre el estado de excepción. *Cuadernos de la Fundación Pastor*, Madrid, n. 3, p. 11-31, 1961, p. 26 (tradução nossa).
671 CÍCERO. *Rep.* III, 34.

vir prudens[672], pode compreender o curso e as mudanças para, então, antecipá-las e evitá-las. Por sua prudência, torna-se via para a melhor constituição[673]:

> Se producirá entonces la vuelta del ciclo, cuyo movimiento de rotación natural podéis aprender a reconocer desde el primer momento [*Hic ille iam vertetur orbis, cuius naturalem motum atque circuitum a primo discite adgnoscere*]. El fundamento de la prudencia política, a la que se refiere todo nuestro discurso, está en ver los rumbos y cambios de las repúblicas, de modo que, al saber hacia dónde se inclina cada una, podáis contenerla o poner antes remedio [*retinere aut ante possitis occurrere*].[674]

Como homem prudente, o *rector* pode ver antes, identificando as tendências, decifrando os movimentos, tanto pelo conhecimento teórico quanto pelo conhecimento prático de que goza: "as formas de governo dão voltas, degeneram e regeneram, formam ciclos, não necessariamente pré-estabelecidos. Conhecê-los é próprio do sábio [...]"[675]. Por compreender o seu mundo e sua constituição, no presente e na sua história, além dos princípios da política, poderá ser chamado de sábio ou mesmo divino:

> [...] y es admirable el recorrido como circular de los sucesivos cambios en las repúblicas, cuyo conocimiento corresponde al hombre sabio; pero el prever las degeneraciones, como timonel que modera el curso de la república y la conserva con su potestad, corresponde a un gran hombre, casi divino.[676]

672 CÍCERO. *Verr.* II, 3, 16; 5, 85; *Qfr.* I, 1, 35; *Nat. D.* II, 79; 147; III, 38; *De inv.* II, 160; *Off.* I, 123; 153; *Fin.* IV, 76; V, 67; *Verr.* II, 5, 85; *Caec.* 86; *De or.* I, 197.

673 NICGORSKI. Cicero's focus: from the best regime to the model statesman, *op. cit.*, p. 242-243; CÍCERO. *Rep.* II, 67; 69. Cf. *Sobre la república, op. cit.*, p. 121-122.

674 CÍCERO. *Rep.* II, 45. Cf. *Sobre la república, op. cit.*, p. 108-109

675 BERNARDO. *O* De re publica *de Cícero, op. cit.*, p. 41-42.

676 CÍCERO. *Rep.* I, 45. Cf. *Sobre la república, op. cit.*, p. 66. Sobre as hipóteses de degenerações e regenerações, que já estudamos, *Rep.* I, 65; 68.

Porém, o *rector* não está alheio à ordem política e social tal como um deus. Ele se forma em meio a costumes e leis que, por sua vez, deverão por ele ser defendidos e produzidos, quer dizer, cumpre-lhe fortalecer e desenvolver as instituições que o gestaram. Como ninguém pode viver bem salvo em uma boa constituição, há uma interação mútua, se não interdependência, entre bons líderes e boas instituições. Eis a razão de a melhor constituição depender da ação de muitos homens políticos ao longo do tempo e segundo a experiência[677].

O *princeps* é modelo a ser imitado, como senadores e magistrados atuantes em prol da verdadeira justiça[678]. Por um lado, se promove a concórdia na *res publica*, ecoa a concórdia da alma humana platônica, havendo um dever de contemplar a si mesmo[679]. Por outro, como um espelho, favorece o encontro da necessária harmonia citadina:

> Sólo a un hombre así, pues en esto consiste todo lo demás; un hombre que no deje de corregirse y examinarse a sí mismo; que atraiga a los otros a que le imiten; que con el esplendor de su alma y de su vida ofrezca a los otros ciudadanos como un espejo. Porque del mismo modo que en los instrumentos de cuerda o de viento, o en el mismo canto de varias voces, debe guardarse un concierto que da por su mismo ajuste unidad y congruencia a muy distintas voces, que los oídos educados no toleran que se altere o desentone, y ese concierto, sin embargo, se hace concorde y congruente por el gobierno de voces muy distintas, así también, una ciudad bien gobernada es congruente por la unidad de muy distintas personas, por la concordia de las clases altas, bajas y medias, como los sonidos. Y la que los músicos llaman armonía en el canto, es lo que en la ciudad se llama concordia, vínculo de bienestar

677 NICGORSKI. Cicero's focus: from the best regime to the model statesman, *op. cit.*, p. 244.

678 DUCOS, Michèle. Les Magistrats et le pouvoir dans les traités politique de Cicéron. *Ciceroniana*, v. 7 (Atti del VII Colloquium Tullianum - Varsavia, 11-14 maggio 1989), p. 83-96, 1990, p. 95.

679 ASMIS. A new kind of model, *op. cit.*, p. 405-406. CÍCERO. *De re publica* II, 69.

> seguro y óptimo para toda república, pues ésta no puede subsistir sin la justicia.[680]

Essa alegoria simboliza o fato de o *rector* fornecer a si mesmo como medida para os seus concidadãos, critério de comportamento, de promoção das virtudes, como a prudência, e busca pela glória, mas sempre a partir e para a *res publica*, à qual se dedica integralmente:

> En cambio, ¿qué puede haber mejor cuando la virtud gobierna la república? [*virtute vero gubernante rem publicam, quid potest esse praeclarius?*] Cuando el que manda a los demás no es esclavo de su ambición, cuando él mismo vive todo aquello que predica y exige a los ciudadanos, sin imponer al pueblo unas leyes a las que él no obedece, sino ofreciendo a sus ciudadanos su propia conducta como ley [*sed suam vitam ut legem praefert suis civibus*]. Si pudiera gobernar un solo hombre, no habría necesidad de más; si todos le consideraran como el más noble y llegaran a consentir en ello, nadie buscaría ya otros jefes.[681]

Com isso, o *rector* é a personificação de toda a constituição mista. Independentemente de suas eventuais funções oficiais, sustenta, simultaneamente, as três partes do governo. Por exemplo, pode agir como *princeps senatus*, sendo o primeiro a apresentar a sua opinião e orientar as decisões, ou como *princeps rei publicae*, buscando retomar a unidade original do povo fragmentado em duas partes (*divisit populum unum in duas partis*)[682]. Para o sucesso em todas essas frentes, o primeiro passo é iniciar-se na teoria política, conhecer como uma constituição deve ser organizada, para, somente então, seguir à ação prática. Para dar respostas às circunstâncias cambiantes, lidar com as diversas faces da realidade, é necessário refletir, principalmente porque não reconfigurará a forma ancestral, apenas fazendo os ajustes

680 CÍCERO. *Rep.* II, 69. Cf. *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 122.

681 CÍCERO. *Rep.* I, 52. Cf. *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 70-71. Em *Leg.* III, 28, a ordem senatorial é exemplo.

682 CÍCERO. *Rep.* I, 31-32; 34.

indispensáveis para mantê-la balanceada[683]. Como *prudens*, e também *tutor, procurator* e *sapiens*, o bom homem político deve ser capaz de identificar os aspectos da natureza humana em relação aos quais precisa ceder[684]. Essa prudência falta ao tirano, vide Tarquínio[685], cuja menção por Cícero junto ao estadista modelo ajuda a afastar a imagem de intangibilidade do padrão proposto, que é, na verdade, um ideal realizável, atestado por exemplos da história romana[686]. Esses *exempla* evidenciam, aliás, que o desenvolvimento da natureza racional humana não se restringe a um único sábio iluminado, pois muitos foram os *maiores*. Assim, também vários podem ser os *rectores*. Portanto, a figura do *princeps*, além de opor-se diametralmente à do tirano, também não manifesta um elemento monárquico, como quiseram ver diversos comentadores da obra ciceroniana[687].

Admitida a capacidade de compreensão afiada das transformações políticas do *rector*, é possível afirmar, como pretendem alguns intérpretes, que a Cícero teria faltado essa mesma habilidade? Essa acusação não parece ter sentido, vez que foi ele mesmo quem propôs tal reflexão e quer se fazer ouvido a partir de suas obras[688]. Outros dizem que Cícero pode ter se visto como um *princeps* em seu consulado; ou como conselheiro do *princeps*, a exemplo de Platão com os tiranos de Siracusa, em relação a Pompeu[689]; ou como diretor espiritual do *princeps*, como Aristóteles com Alexandre, em relação a César[690] ou ao jovem Otávio[691]. Essas associações são possíveis, mas a insistência na frustração desses intentos, pela "incapacidade de Pompeu, o gênio de Cesar, a ambição de Otávio"[692], não esconde que o tom negativo dos críticos decorre

683 CÍCERO. *Rep.* I, 33; ATKINS. *Cicero on politics and the limits of reason*, *op. cit.*, p. 25; ASMIS. A new kind of model, *op. cit.*, p. 412.

684 CÍCERO. *Rep.* II, 67-69; V, 5-8; VI, 13.

685 CÍCERO. *Rep.* I, 51.

686 NICGORSKI. Cicero's focus: from the best regime to the model statesman, *op. cit.*, p. 241-242.

687 ASMIS. A new kind of model, *op. cit.*, p. 410-411. Sobre as clássicas discussões sobre o *princeps* e suas possíveis ligações com o princípio monárquico, ver LEPORE, Ettore. *Il princeps ciceroniano e gli ideali politici della tarda Reppublica*. Bologna: Il Mulino, 1954.

688 Como EVERITT, Anthony. *Cicerón*. Trad. Andrea Morales. Barcelona: Edhasa, 2007, p. 160-161.

689 CÍCERO. *Fam.* II, 8, 2; V, 7; VIII, 1, 4.

690 CÍCERO. *Att.* XII, 40, 2; XIII, 28, 2.

691 CÍCERO. *Phil.* V, 43; *Att.* XVI, 11, 6.

692 GRENADE. Remarques sur la theorie ciceronienne dite du "principat", *op. cit.*, p.

de má compreensão do real sentido de *princeps*, confundindo-o com o príncipe imperial[693]. O paralelo entre o *princeps* ciceroniano e o Principado de Augusto é muito mais frágil do que se costuma crer, pois, como afirma D'Ors, trata-se apenas de um entre vários caminhos possíveis para compreender as transformações daquele momento[694]. Mais, há um projeto de delineamento do melhor homem, em sentido político e moral. Em carta a Quinto[695], Cícero revela que o seu objetivo no *De re publica* é definir as conexões necessárias entre o *optimus status civitatis* e o *optimus civis*. O *rector* então representaria essa figura, a partir da união da teoria grega com experiência pessoal. Essa ambição ultrapassa as simples esperanças depositadas em um Pompeu ou um Augusto. É uma ideia desenvolvida ao longo de vários textos, entre orações, epístolas e tratados, vide as qualidades exigidas do bom governador na Carta a Quinto I, 1 e dos estadistas no *De officiis*[696].

Resta-nos, ainda, uma questão. O que move o *rector* a assim agir? Por que promover a *concordia*, contribuir para a estabilidade da constituição? No Sonho de Cipião, é revelado que a glória a ser obtida no céu pelos bons estadistas é o maior incentivo para lutarem, no mundo terreno, por estabilidade e ordem, em suas almas e na *res publica*[697]:

60-61 (tradução nossa).

693 Para Grenade, Cícero não foi bem visto por Augusto, por sua oposição a César e proximidade com inimigos. Também não existiriam provas da reabilitação indicada por Plutarco. Aliás, Augusto teria contribuído para privar Cícero de glória. Virgílio, na *Eneida*, optou por Catão como debelador da conjuração de Catilina. De todo modo, o termo *princeps* aparece na *Res Gestae*. Cf. GRENADE. Remarques sur la théorie cicéronienne dite du "principat", *op. cit.*, p. 36-41; SALGADO, Joaquim Carlos. Augustus: a fundação do Estado Ocidental. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, n. 104, p. 229-261, jan/jun 2012; PLUTARCO. *Cícero* 45, 6; 46; 49; *Paralelo de Demóstenes e Cícero* 3, 1; APIANO. *História romana* III, 92; IV, 51; DIO CÁSSIO. *História romana* XLVII, 7-8; VIRGÍLIO. *Aeneis* VIII, 668 *et seq*; AUGUSTO. *Res gestae* 13; 30, 1; 32, 3.

694 D'ORS. Introducción. In: CICERÓN. *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 22-23. Cícero menciona *princeps* em pouquíssimas ocasiões e, quando o faz, é em textos diversos daqueles apontados como determinantes para a matéria. Cf. CÍCERO. *Planc.* 93; *Dom. sua* 66; 110; *Red. sen.* 4; 5; 8; 26; *Fam.* I, 9, 11; *Leg.* III, 14; *Fin.* V, 11; *Off.* II, 77. E também *Rep.* I, 25; 34. Entre os autores posteriores, exemplo em SANTO AGOSTINHO. *De civitate Dei* V, 13 ("*Etiam Tullius hinc dissimulare non potuit in eisdem libris quod de re publica scripsit, ubi loquitor de instituendo principe civitatis, quem dicit alendum esse gloria* [...]").

695 CÍCERO. *Qfr.* III, 5, 1.

696 GRENADE. Remarques sur la theorie ciceronienne dite du "principat", *op. cit.*, p. 42-43.

697 ATKINS. *Cicero on politics and the limits of reason*, *op. cit.*, p. 77-78.

> "Por lo cual, si llegaras a perder la esperanza de volver a este lugar en el que encuentran su plenitud los hombres grandes y eminentes, ¿de qué valdría, después de todo, esa fama humana que apenas puede llenar la mínima parte de un año? Así, si quieres mirar arriba y ver esta sede y mansión eterna, no confíes en lo que dice el vulgo, ni pongas la esperanza de tus acciones en los premios humanos; debe la misma virtud con sus atractivos conducirte a la verdadera gloria. [...]" "Ahora yo, Africano, puesto que está abierto lo que llamaríamos acceso del Cielo a los beneméritos de la patria, aunque no os hice deshonor siguiendo desde joven las huellas de mi padre y tuyas, voy a esforzarme con mucha mayor diligencia a la vista de tan gran premio." [...] "Ejercita tú el alma en lo mejor, y es lo mejor los desvelos por la salvación de la patria, movida y adiestrada por los cuales, el alma volará más velozmente a esta su sede y propia mansión [...]."[698]

Haury[699] descreve como *gloria*, *fama* e *laus* expressam o que hoje entendemos por notoriedade. Atribuída aos homens, não é privilégio deles[700] e nem do ser humano. Definida no *De inventione* como "la reputación elogiosa y amplia de alguien"[701], a glória é herança ou patrimônio familiar[702] cuja conservação e crescimento exige um esforço contínuo[703]. A sua maior causa é a dedicação à *res publica*[704], por meio, dentre outros, de feitos militares[705] e da eloquência. Quando voltada ao interesse comum, pode ser considerada virtude[706], mas se a simula, é condenável, como toda simulação

698 CÍCERO. *Rep.* VI, 25-26; 29. Cf. *Sobre la república, op. cit.*, p. 168-170.

699 HAURY, Auguste. Cicéron et la gloire: une pédagogie de la vertu. In: *Mélanges de philosophie, de littérature et d'histoire ancienne offerts à Pierre Boyancé*. Rome: École Française de Rome, 1974, p. 401-417.

700 VIRGÍLIO. *Aeneis* I, 378-379; II, 325-326.

701 CICERO. *De inv.* II, 166. Cf. *La invención retórica, op. cit.*, p. 304-305; *Off.* I, 84.

702 CÍCERO. *Flac.* 25; *Off.* I, 121.

703 CÍCERO. *Off.* I, 78.

704 CÍCERO. *Leg. Man.* 6; *Phil.* I, 29.

705 CÍCERO. *Mur.* 29; *Arch.* 24.

706 CÍCERO. *Off.* II, 45 e 48; *Tusc.* I, 109; III, 3; *Arch.* 26; *Phil.* V, 35.

e dissimulação[707], assim como o seu excesso, pois pode levar à guerra civil[708] e, pior, degenerar a alma[709]. Se esses desvios e perversões ocorriam, é porque sucesso fascina. A glória militar, com as vantagens e o prestígio do título de *imperator*, confere ao triunfante uma *potentia*[710] que pode se transformar em *potestas* desmedida. Somente uma glória virtuosa, tal como no citado Sonho de Cipião, e por um toque grego[711], assegura imortalidade à alma:

> Em boa verdade, logo quando do meu governo eu pensava difundir e disseminar a minha governação, para eterna lembrança na terra. E quer tal lembrança venha a estar, após a morte, afastada do meu sentir, quer venha a pertencer, como julgaram homens sapientíssimos, a alguma parte do meu espírito, o certo é que já me deleito com um pensamento e uma esperança.[712]

A virtude política, pela dedicação à *res publica*, leva o homem à única e verdadeira imortalidade, à imperecibilidade frente à fugacidade irresistível do tempo mundano. É a promessa dessa glória eterna que move o homem a se tornar um *princeps*. O estadista, então, usa a razão para aproximar a ordem política da ordem dos céus, isto é, como ordem justa, harmoniosa e racional[713]. Formula leis em conformidade com a reta razão, exigindo o

707 CÍCERO. *Off.* II, 43; III, 61. HAURY. Cicéron et la gloire, *op. cit.*, p. 409-410. A glória é uma quimera para os epicuristas, enquanto para os estoicos, em geral, é indiferente. Vide *Fin.* III, 56-57.

708 CÍCERO. *Amic.* 34. O que não significa que seja incompatível com a guerra civil, quando esta é uma luta pela liberdade, vide *Phil.* XIV, 34. Conferir JAL, P. Cicéron et la gloire en temps de guerre civile. *Mnemosyne*, fourth series, v. 16, fasc. 1, p. 43-56, 1963.

709 CÍCERO. *Fin.* I, 59; *Tusc.* IV, 25.

710 Ao contário da *potestas*, a *potentia* é um poder pessoal, ligado à situação de cada ator. Por isso, a acusação de usurpação de *potestas* é descrita como *potentia*. Cf. HELLEGOUARC'H. *Le vocabulaire latin des relations et des partis politique sous la République, op. cit.*, p. 238-242. Cf. CÍCERO. *Verr.* II, 1, 40; *Mil.* 100; *Verr.* II, 4, 22; *Clu.* 153; *Planc.* 51; *Fam.* VII, 2, 2; *Rab. Post.* 16; *Rep.* II, 56. Sobre *potentia paucorum*, ver *Fam.* I, 9, 21. Sobre a natureza da *potentia*, *De inv.* II, 169. Ademais, *Phil.* I, 29; VII, 17; 127; *Sest.* 134; *Pro Mil.* 12; *Rosc. Am.* 55; 147.

711 CÍCERO. *Rep.* I, 21; *Tusc.* I, 34; V, 66; 426. *Fin.* III, 56-57.

712 CÍCERO. *Arch.* 30. Cf. *Em defesa do poeta Árquias*. Trad. Maria Isabel Rebelo Gonçalves. 2. ed. Lisboa: Inquérito, 1986, p. 49-51.

713 ATKINS. *Cicero on politics and the limits of reason, op. cit.*, p. 78.

melhor de cada um e punindo o que é nocivo[714]. Como líder político virtuoso, o *princeps* é parâmetro para os cidadãos, exerce função de exemplo moral, portanto, de aprimoramento. A questão é que nem todos conseguem esse desenvolvimento efetivo. É possível entrever que o plano ótimo é a plena virtuosidade de todos os cidadãos, contudo, a *res publica* de Cícero é também constituição encravada na história, que considera o homem concreto e os desafios que a política impõe, de modo que é improvável que isso ocorra. Mas esse é um esforço contínuo, em direção ao aperfeiçoamento moral, que está fincado no desenvolvimento da razão e depende da vida coletiva. Os homens já virtuosos são os únicos capazes de ajudar os demais a também conquistarem a virtude, e devem fazê-lo por meio da política e do direito. Quando falham, não apenas no plano das instituições e das leis, mas na conduta pessoal e familiar, o vício contamina a todos que os têm por modelo. Por isso são tão perniciosos os erros dos *optimates*, mais do que os equívocos dos *populares*. Se são homens bons, não deveriam contribuir para replicar o vício. A *auctoritas* singular que possuem – e o passo de fé (*fides*) da sua observância – não podem ser abusadas para finalidades escusas. O *rector* ou *princeps* sabe aproveitar corretamente o encargo da autoridade, aplicando-a em favor de um processo de educação moral coletiva. A *auctoritas* não é poder vinculativo, mas valor impositivo. Portanto, longe de ser exemplo imóvel, o melhor homem político tem força de empuxo: age, fala, cria, faz mover, sem sacrificar a liberdade dos concidadãos. Estes participam do consenso nos comícios, aprovando ou não as propostas colocadas em pauta. Porém, demandam orientação. Esse é o exercício de *libertas* nos limites possíveis daqueles que estão em processo de educação. Da mesma forma o exercício de direitos políticos, proporcional segundo a capacidade de cada um. No futuro, outros se juntarão aos melhores homens políticos, compartilhando de sua condição. As restrições mencionadas não são eternas, estão abertas a quem se fizer capaz.

Por isso, para Boyancé, o discurso sobre os *optimates* no *Pro Sestio*, citado anteriormente, é uma lição destinada aos homens novos[715]. Nesse discurso, Cícero prenunciava a necessidade de educação daqueles que assumirão os negócios públicos. O esboço do *rector*, no *De re publica*, deixará claro como

714 PAULSON, Lex. A Painted Republic: the constitutional innovations of Cicero's *De legibus*. *Etica & Politica*, Trieste, v. XVI, n. 2, p. 307-340, 2014, p. 339.

715 BOYANCÉ. Cum dignitate otium, *op. cit.*, p. 176.

preparar essa formação, assim como antes pleitearam Platão e Aristóteles. O homem político ideal é o cidadão ideal, é o homem mais eminente da *res publica*, o *optimus civis*, que é *praestans vir*[716].

Como afirmamos insistentemente em vários momentos, esse homem de bem, na condução da *res publica*, tem por missão assegurar a estabilidade da constituição. Uma vez que esta tem por valor supremo a liberdade, precisamos tecer algumas observações sobre essa relação. Anteriormente também tivemos a oportunidade de sinalizar que a *libertas* assume contornos distintos entre *optimates* e *populares*. Em vista disso, alguns autores[717] tendem a afirmar a liberdade em Roma como noção vaga. Cremos, contudo, que o uso costuma ser, inversamente, bastante específico, conquanto variado e mesmo contraditórias. Uma delas é a noção jurídica de liberdade, da qual Cícero foi um grande expoente[718].

Nas origens de Roma, *libertas* definia o estatuto jurídico do homem – e do povo romano[719] – que não é escravo, alheio a domínio, em contraste com a liberdade dos gregos[720]. No plano da *persona sui iuris*, reflete na relação entre o *pater familias* e os seus *liberi*, no contrato de *nexum* e outros laços jurídicos[721].

716 CÍCERO. *Qfr.* III, 5, 1; BOYANCÉ. Cum dignitate otium, *op. cit.*, p. 177.

717 Vide SYME. *The Roman Revolution, op. cit.*, p. 155.

718 STE. CROIX, G. E. M. de. *The class struggle in the Ancient Greek World*: from the Archaic Age to the Arab Conquests. Ithaca: Cornell University Press, 1989, p. 368.

719 CÍCERO. *Phil.* III, 29; X, 19; XI, 24; *Rep.* I, 68; *Sest.* 118; *Scaur.* 38. Ver WIRSZUBSKI. *Libertas as a political idea at Rome during the Late Republic and Early Principate, op. cit.*, p. 1. Além da passagem abaixo referenciada do *Digesta*, o instituto jurídico da escravidão é definido também em JUSTINIANO. *Institutiones* I, 3; GAIO. *Institutiones* I, 9-12; 48-52. Sobre a condição jurídica do escravo, a partir do direito romano do Principado e do Império, ver BUCKLAND, W. W. *The Roman Law of Slavery*: the condition of the slave in the private law from Augustus to Justinian. Cambridge: Cambridge University Press, 1908.

720 FLORENTINO. *Digesta* I, 5, 4. Cf. *Cuerpo del Derecho Civil Romano*: Instituta-Digesto. Trad. D. Ildefonso L. García Del Corral. Barcelona: Kriegel, Hermann y Osenbrüggen, 1889, t. I, p. 213: "Libertad es la natural facultad [*libertas est naturalis facultas*] de hacer lo que place a cada cual, salvo si algo se prohíbe por la fuerza, o por la ley. §1: La esclavitud [*servitus*] es una constitución del derecho de gentes, por la que alguno está sujeto contra la naturaleza [*contra naturam*] al dominio ageno." Tanto a *libertas* romana quanto a *eleutheria* grega significavam, em conceito e na prática, coisas diversas, apesar da suposição de terem a mesma raiz indo-europeia – *leudheros*. De toda forma, *libertas* é dita primariamente como oposto à servidão juridicamente instituída. A concepção grega, aos olhos romanos, é ilustrada por Cícero em *Parad. stoic.* 34-35 e em *Rep.* III, 23. Cf. BRUNT. *The fall of the Roman Republic and related essays, op. cit.*, p. 282-283;

721 BRUNT. *The fall of the Roman Republic and related essays, op. cit.*, p. 283-291, para todo o parágrafo. Na p. 289. Sobre o *nexum*, ver MOREIRA ALVES, José Carlos. *Direito*

No plano da *res publica*, significa ausência de sujeição de um povo ao *dominium* de um senhor, mas também direitos fundados em instituições positivas[722]. Portanto, livre é aquele que pertence ao *populus* e à cidadania romana, gozando dos direitos decorrentes dessa condição[723]. Cícero é enfático ao afirmar que não há *res publica* onde não há *libertas*[724], e *res publica* é *res populi*[725]. Nela, o homem desvencilha-se de despotismos intestinos, preservando a integridade e a autonomia na condução da *res publica*, conquista sempre em andamento e ampliação, através da busca do consenso coletivo. Por isso, a eloquência floresce em "todo povo livre" (*in omni libero populo*)[726]: é a marca de uma *res publica* que goza de liberdade tomar decisões mediante discussões públicas, como Roma[727]. Compreensível que seja tão doce: *O nomen dulce libertatis! O ius eximium nostrae civitatis!*[728]

A garantia da liberdade ocorre por meio do direito: como *ius*, particularizado nos direitos gozados pelo cidadão, como *iura libertatis*[729], de modo que a *libertas* é *aequitas iuris*[730]; como *lex*, autonomia dos romanos em face de interferências externas[731]; e como *imperium*, mecanismo de afastamento de ameaças externas internas[732]; também encarna em certas garantias protetivas[733]. O que importa manter em vista é que nenhum interesse

---

Romano. 16. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2014, p. 478-479.

722 WIRSZUBSKI. *Libertas as a political idea at Rome during the Late Republic and Early Principate, op. cit.*, p. 5. CÍCERO. *Flac.* 25.

723 CÍCERO. *Balb.* 24; 31.

724 CÍCERO. *Phil.* IV, 2; V, 46; *Fam.* XII, 2, 1; *Att.* XIV, 4, 1.

725 CÍCERO. *Planc.* 11. Cf. *Le orazioni*. A cura di Giovanni Bellardi. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1975, v. III, p. 848-849: "'Il populo ha giudicato male'. Ma ha giudicato. 'Non avrebbe dovuto'. Ma l'ha potuto."; *Leg. agr.* II, 16 e 17.

726 CÍCERO. *De or.* I, 30. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit.*, p. 152.

727 BRUNT. *The fall of the Roman Republic and related essays, op. cit.*, p. 291-296. *Rab. Post.* 22; *Phil.* VI, 19; *Verr.* II, 5, 164.

728 Ibidem, p. 296-298. A frase final é de CÍCERO. *Verr.* II, 5, 163.

729 CÍCERO. *Brut.* 227; *Leg.* III, 6; 19; 42; *Dom.* 22; 80; *Verr.* II, 5, 143.

730 HELLEGOUARC'H. *Le vocabulaire latin des relations et des partis politique sous la République, op. cit.*, p. 546-547. CÍCERO. *Planc.* 33.

731 Ibidem, p. 547-548. Cf. CICERO. *Rab. Perd.* 10; *Off.* III, 83; *Phil.* VIII, 8; XIII, 1; *Leg. agr.* II, 102; *Clu.* 146.

732 Ibidem, p. 548. *Phil.* V, 37; XIV, 8; *Cat.* IV, 24.

733 PAULSON. A Painted Republic: the constitutional innovations of Cicero's *De legibus, op. cit.*, p. 336-337; WIRSZUBSKI. *Libertas as a political idea at Rome during the Late Republic and Early Principate, op. cit.*, p. 24. Exemplos em CÍCERO. *Dom.* 43; 47; 77;

seccionado pode dominar a *res publica*[734]. A *libertas* sem moderação degenera-se em *licentia*, pelo que a verdadeira *libertas* não é o poder de fazer o que se quer, mas aquilo que a lei determina ou não veda[735]. A liberdade romana não é sem limites[736]. Não fossem as restrições da lei, não haveria gozo pleno de liberdade, mas autodestruição pelo excesso:

> [...] es mucho más indignante que en una ciudad que está regida por leyes alguien se aparte de las leyes. Porque ellas son el vínculo de esta dignidad de que gozamos en la república, ellas el fundamento de la libertad, ellas la fuente de la justicia; el alma, el espíritu, la sabiduría y el pensamiento de la ciudad radican en las leyes. Lo mismo que nuestros cuerpos sin la inteligencia, así la ciudad sin la ley no puede servirse de sus elementos, que son como sus nervios, su sangre y sus miembros. Servidores de las leyes son los magistrados, intérpretes de las leyes los jueces; todos, en fin, somos siervos de las leyes para poder ser libres [*legum denique idcirco omnes servi sumus ut liberi esse possimus*][737].

A limitação jurídica da liberdade não significa necessária ou primariamente autorrestrição, tal como a *sophrosyne* grega, e longe de ser "autonomia da vontade", é um dever correlato a um direito: se existe o direito de reclamar o que é devido para si, existe também o dever de respeitar o que é devido a outros, afastando a violência:

> Además, entre esta vida civilizada por la cultura y aquella salvaje, la diferencia más importante radica en el derecho y la violencia. Si no queremos usar el

Leg. I, 42; III, 6; 9; *Verr.* II, 2, 33; 5, 163; *Rep.* II, 53-54; III, 44; *Leg. agr.* II, 15.

734 WIRSZUBSKI. *Libertas as a political idea at Rome during the Late Republic and Early Principate, op. cit.*, p. 80-82. Ver *Off.* I, 85.

735 Ibid., p. 7-8; CÍCERO. *Flac.* 16; *Planc.* 94. Tácito dirá que são os tolos que identificam *libertas* com *licentia* (*licentia quam stulti libertatem vocitant*), em *Dialogus de oratoribus* 40.

736 Ibidem, p. 548. CÍCERO. *Dom.* 33; *Mil.* 7; *Phil.* I, 4; II, 116; III, 29; V, 12; *Off.* II, 24; III, 36; *Parad. stoic.* 11.

737 CÍCERO. *Clu.* 146. Cf. *Discursos V, op. cit.*, p. 252. Ver PLATÃO. *Carta VII* 334c.

> uno, habrá que usar la otra. Queremos eliminar la violencia: necesariamente ha de prevalecer el derecho, es decir, los tribunales en los que se contiene todo el derecho. Se desprecian los tribunales o no existen: necesariamente prevalecerá la fuerza. [...].[738]

A congregação de homens, lastreada no direito e no consenso, é imprescindível para o desenvolvimento da natureza humana, mas a busca pelo bem depende deles próprios, sendo a comunidade mera condição para tanto[739]. Seu principal caminho, para os gregos, era a política. Os romanos adicionam também o direito. A liberdade assegura possibilidades de ação, porém, viver segundo puros desígnios pessoais é uma concepção grega rejeitada pelos romanos, assim descrita por Cícero:

> O que é então a liberdade? A capacidade de se viver como se deseja. E quem é que vive como deseja senão o homem que segue a via da rectidão, que sente prazer no cumprimento dos deveres, que vive segundo um plano bem estudado e arquitectado, que não obedece às leis por medo, mas as cumpre e respeita por estar convicto de que tal é o melhor comportamento possível, que nada fiz, faz ou sequer pensa sem vontade ou constrangido, cujas decisões e cujos actos são única e exclusivamente derivados do seu querer e só a si mesmo prestam contas, em suma, um homem tal que não se sujeita a um poder mais alto do que a sua vontade e a sua capacidade de julgar. Diante de tal homem até a Fortuna cede o passo, ela, a quem o vulgo atribui o máximo poder, se é verdade o que diz uma sábio poeta, que "cada um constrói para si a fortuna adequada ao seu carácter". Ora apenas ao sábio é dada a faculdade de

738 CÍCERO. *Sest.* 92. Cf. *Discursos IV, op. cit.*, p. 346-347. Ver ainda *Mil.* 77.
739 BRUNT. *The fall of the Roman Republic and related essays, op. cit.*, p. 308.

> nada fazer contra vontade, com sofrimento, sob coacção.[740]

Somente o sábio é efetivamente livre, segundo os estoicos, enquanto todo insensato é escravo. No entanto, Cícero rejeita as exigências extremas da sapiência estoica. O homem ciceroniano é o homem da *res publica* e que nela busca desenvolver a sua natureza, ou seja, inserido no meio social, tem no direito a coercibilidade e a irresistibilidade que submetem a vontade atual[741]. Ademais, existem deveres morais que são, simultaneamente, deveres sociais, ou seja, têm em vista o agir interior, que se volta para os demais congregados. A liberdade de fazer o que se deseja, sem amarras externas, é a visão do sedento de poder, como alguns *populares*[742], ou daqueles que gozaram exclusivamente do ócio, pois "é mais frutuosa para o género humano, assim mais contribuindo para a sua notoriedade, a vida daqueles que se dedicaram à república e à realização de grandes obras"[743].

Cícero, no *De lege agraria*, defende a *libertas* como cônsul[744]. Já na sétima *Philippica*, é o Senado que defende a *libertas*[745]. Portanto, todos os componentes da constituição mista empenham-se na promoção da liberdade, essência do povo romano[746], enquanto liberdade na proporção da dignidade, pois, se a liberdade não é justa, não há efetiva *libertas* (*si aequa non est ne libertas quidem est*)[747]. Todos serem igualmente livres significaria igualitarismo completo[748] e, com isso, governo injusto do povo. No entanto, a igualdade permanece como

740 CICERO. *Parad. stoic.* V, 34. Cf. *Textos filosóficos, op. cit.*, p. 22. A liberdade democrática grega em *Flac.* 16; 71.

741 SALGADO. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo, op. cit.*, p. 67 *et seq*.

742 HELLEGOUARC'H. *Le vocabulaire latin des relations et des partis politique sous la République, op. cit.*, p. 556-557. Vide *Leg. agr.* II, 15; 71; 76-77; 81; *Sest.* 103; 105; 137; *Mur.* 73.

743 CICERO. *Off.* I, 70. Cf. *Dos deveres, op. cit.*, p. 40. Ver também *Planc.* 16; *Sull.* 48; *Flac*. 25.

744 CÍCERO. *Leg. agr.* II, 7-9.

745 IACOBONNI. Le sens de la libertas au sein du mos maiorum chez Ciceron, *op. cit*. Cf. *Phil.* VII, 7; 27.

746 HELLEGOUARC'H. *Le vocabulaire latin des relations et des partis politique sous la République, op. cit.*, p. 551. Cf. *Phil.* II, 27; III, 29; 36; VI, 19 ; X, 19-20; *Leg. agr.* II, 9; *Flac.* 91; *Rab. Post.* 22; 24; *Deiot.* 34.

747 CÍCERO. *Rep.* I, 47.

748 CÍCERO. *Rep.* I, 43; 53.

pressuposto essencial da *aequa libertas,* enquanto igualdade perante a lei[749], concidadãos com direitos iguais[750], *commune ius*[751], sendo inimigo da *communi libertatis* quem violar o direito do cidadão[752]. O entrelaçamento de igualdade e liberdade na estrutura político-jurídica, para pôr o equilíbrio ciceroniano em conformidade com a natureza, exige associar *libertas* e *auctoritas*[753], liberdade refreada na sede de injusta igualdade extrema, como liberdade limitada que não vai de encontro com a supremacia dos *optimi cives,* mas a reforça[754]. Se não é exequível satisfazer o desejo por liberdade dando ao povo apenas pouco poder, isso não implica o governo pelo próprio povo, pois não se pode abrir mão da *auctoritas* e da *dignitas*[755].

Na conexão entre liberdade, cidadão e constituição, em Cícero, no empenho de condução da vida coletiva, a *libertas* somente é possível sob a forma de *res publica*, a melhor constituição que, com sua configuração justa, a respeitar as igualdades e as diferenças, traduzidas em direitos e em instituições, abarca as complexidades do mundo social e abre caminho para o desenvolvimento da natureza humana.

749 CÍCERO. *Off.* II, 85.

750 CÍCERO. *Off.* I, 124. Cf. *Dos deveres, op. cit.,* p. 60: "O cidadão particular deve gozar de direitos iguais aos dos seus concidadãos, sem precisar de perante estes se humilhar ou necessitar de se evidenciar [...]".

751 CÍCERO. *Off.* I, 53. WIRSZUBSKI. *Libertas as a political idea at Rome during the Late Republic and Early Principate, op. cit.,* p. 9-13, para todo o parágrafo. Ver *Top.* 9; *Off.* II, 41.

752 CÍCERO. *Verr.* II, 5, 169.

753 Vide CÍCERO. *Phil.* IV, 5.

754 IACOBONNI. Le sens de la libertas au sein du mos maiorum chez Ciceron, *op. cit.*

755 BRUNT. *The fall of the Roman Republic and related essays, op. cit.,* p. 312; CÍCERO. *Rep.* II, 50; *Leg. agr.* II, 29; WIRSZUBSKI. *Libertas as a political idea at Rome during the Late Republic and Early Principate, op. cit.,* p. 14.

CAPÍTULO 3

A IDEIA CICERONIANA DE *RES PUBLICA*

Após um longo percurso, iniciado com as discussões sobre as formas de governo e desaguando no princeps e na *libertas*, podemos começar a responder, enfim, o que é a ideia de *res publica* em Cícero. Retomemos a definição do *De re publica*:

> A república é coisa do povo, mas povo não é todo conjunto de homens reunidos de qualquer maneira, mas a multidão associada pelo consenso de direito e pela utilidade comum [*res publica res populi, populus autem non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus*].[756]

Essa passagem é objeto de diferentes interpretações que disputam o melhor sentido para cada um de seus elementos, como *res, populus, iuris consenso* e *utilitatis communione*. Essas expressões não eram incomuns na Roma republicana, o que nos leva a enfrentá-las em detalhes, embora já tenhamos tangenciado algumas.

No concernente a *res publica*, recordemos o seu sentido genérico de constituição, governo, por vezes, como sinônimo de *civitas*. É a coisa pública, propriedade ou negócio, que, sendo *res populi*, pertence ao povo. Segundo Kunkel[757], os romanos chamaram-na com o seu próprio nome porque não a concebiam abstraída do coletivo de cidadãos. Mas, para Wood[758], Cícero tentou conceber uma tal noção mais abstrata. De fato, os contrastes jurídicos então vigentes entre *res publica* e *res privatae* fazem englobar, na definição, a propriedade pública, a exemplo do *ager publicus*[759]. Assim, *res* é "propriedade"

756 CÍCERO. *Rep.* I, 39 (tradução nossa cotejada com *Sobre la república, op. cit.*, p. 62-63).

757 KUNKEL, Wolfgang. *Historia del Derecho Romano*. Trad. Juan Miquel. 3. ed. Barcelona: Ariel, 1972, p. 16-17.

758 WOOD. *Cicero's social and political thought, op. cit.*, p. 125.

759 Sobre coisas públicas e privadas, GAIO. *Institutiones* II, 10-11; JUSTINIANO. *Institutiones* II, 1, 2-7. Sobre a posse de bens públicos, ver NÓBREGA. Vandick Londres

porque é domínio pelos cidadãos e, Roma, coisa passível de ser apropriada. Segundo Crosara, a *res publica* é propriedade do povo, pública total, indefinível e ilimitada[760], mas para Schofield, *res populi* é "negócios e interesses do povo"[761], sendo propriedade uma metáfora[762]: o *populus* não tem liberdade se sua *res* é apossada por um tirano ou uma *factio*, de modo que o próprio *populus* pertence a alguém[763]. Com essa metáfora, Cícero expressaria, então, que, da propriedade da *res*, decorrem direitos de administração e uso, cujo exercício é a liberdade política[764].

Essas interpretações são interessantes, entretanto, padecem de graves equívocos. Cremos que a mencionada comparação de Schofield precisa ser afastada do véu de metáfora e dosada corretamente com o peso do direito romano privado na estruturação do direito público. Ainda que a equiparação de *res publica* a *res populi* possa até ser uma inovação de Cícero, antes dele já existiam as expressões separadas, com conceitos correntes. No caso, a *res* é pública, isto é, comum, referente a uma *civitas* e dela constituinte. *Publica* e *populi* não se equiparam, pois seria redundante, sendo *populus* um conceito precipuamente jurídico, como vimos, uma das figuras centrais da constituição mista à qual é atribuída a *libertas* e um poder específico, a *potestas*, e assim deve ser interpretado na expressão. Logo, o *populus* exerce a *potestas* sobre a *res*, decide sobre ela[765]. A *res*, nas origens do instituto da propriedade, no direito romano, submetia-se ao poder ilimitado do titular[766]. Embora essas prerrogativas tenham sido restringidas ao longo da história,

---

da. *História e Sistema do Direito Privado Romano*. 3. ed. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1962, p. 215. Sobre o *ager publicus*, ver ROSELAAR, Saskia T. *Public land in the Roman Republic*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

760 CROSARA, Fulvio. Concetto e ideale dello Stato in termine *Respublica* secondo Cicerone. *Ciceroniana*, Roma, v. 1, n. 2, p. 83-105, 1959, p. 95.

761 Vide CÍCERO. *Rep.* III, 43-45.

762 SCHOFIELD. Cicero's definition of *res publica*, *op. cit.*, p. 75.

763 CÍCERO. *Rep.* III, 43-44.

764 SCHOFIELD. Cicero's definition of *res publica*, *op. cit.*, p. 76; 82. Alguns magistrados teriam pensado na *res publica* como sua propriedade. Cf. GELZER. *The Roman Nobility*, *op. cit.*, p. 136-137. CÍCERO. *Rosc. Am.* 141.

765 Nesse sentido, HODGSON, Louise. *Res publica and the Roman republic*: "without body or form". Oxford: Oxford University Press, 2017, que veremos adiante.

766 JUSTINIANO. *Institutiones* II, 4, 4 (*plenam habere in re potestatem*); GAIO. *Institutiones* II, 40. Sobre a história da propriedade no direito romano e suas limitações, ver GIRARD, Paul Frédéric. *Manuel élémentaire de droit romain*. 4. ed. Paris: Arthur Rousseau, 1906, p. 253 *et seq*.

uma áurea de poder quase absoluto (*plena in re potesta*) ainda permeava a mundivisão do tempo de Cícero, como *uti, frui* e *abuti*, repercutindo na esfera política[767]. Ora, a *potestas populi* tem preeminência frente ao poder privado[768], todavia, na melhor constituição ciceroniana, o *populus* exerce amplo poder sobre a sua *res*, mas submetido sim a limitações de execução. Ele depende de tutores, como os magistrados com *imperium*, munidos de instrumentos de transformação da realidade. Logo, para Cícero, muito menos há cidadãos que exerçam real poder absoluto sobre Roma, pois sequer Júlio César foi capaz de se desvencilhar de todas as instituições e de todo o direito vigente[769].

É em vista disso que outros intérpretes também problematizam *res publica*. Para D'Ors, *res* não é coisa em sentido jurídico, como bens patrimoniais de uso público, mas no sentido amplo de gestão, povo enquanto objeto do governo do povo[770]. Para Nicolet, *res* tem sentido simultaneamente abstrato e concreto: são os bens e os interesses comuns de todos os cidadãos, a começar pela garantia de uma constituição que promova a natureza moral do homem, por meio da proteção da comunidade, das pessoas e da propriedade[771], inclusive assegurando bens comuns: "o antigo 'querer viver em conjunto' era sobretudo um 'querer viver melhor', num equilíbrio tranquilo"[772]. Com isso, *res publica* deve abranger também um sentido "afetivo", como aquilo que o povo cuida ou possuir em comum, tais como leis, instituições e valores, estruturantes de uma constituição, meios pelos quais o povo cuida de si[773]. Como afirma

767 O poder absoluto de *vitae necisque* do *pater familias* sobre seus dependentes (CÍCERO. *Dom.* 77), vai perdendo rigidez, tal como sentido em *Fin.* I, 23. Ver COSTA. *Cicerone Giureconsulto*, v. I, *op. cit.*, p. 45 *et seq*; 91 *et seq*.

768 CÍCERO. *De inv.* II, 52: *patria potestas*, como poder privado, submete-se à *potestas* do *populus*.

769 Ferrary lista diversas posições acerca da definição de *res publica* de Cícero, que atribuem-na à influência estoica, peripatética ou acadêmica. Cf. FERRARY, Jean-Louis. Le discours de Laelius dans le troisième livre du *De re publica* de Cicéron. *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*, t. 86, n. 2, p. 745-771, 1974, p. 745-746. Ver *Rep.* I, 36; II, 22; *Leg.* III, 13-16; *Div.* II, 1, 3.

770 D'ORS. Introducción. In: CÍCERO. *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 20.

771 CÍCERO. *Off.* II, 73.

772 NICOLET. O cidadão e o político, *op. cit.*, p. 25-26.

773 MÁRQUEZ, Xavier. Between *urbs* and *orbis*: Cicero's conception of the political community. In: NICGORSKI, Walter (ed.). *Cicero's practical philosophy*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2012, p. 192.

Kupiszewski, a *res publica* ciceroniana "não é tanto um mecanismo quanto um organismo vivo e fundado sobre algumas regras claramente identificáveis"[774].

Em detalhado estudo, Hodgson alega que a *res publica*, em Roma, não se confunde com o tipo específico de sistema político, pois servia para designar outras constituições diversas da romana, nem indica a identidade física ou corpórea de Roma, isto é, a *urbs*, que se distingue de *civitas*, como unidade político-cultural[775]. A *res publica* são os negócios cívicos e a propriedade para os quais a *civitas* era organizada para cuidar. Na monarquia, o responsável era o rei – existia *res publica*, mas ela não se identificava nem com o governante nem com o sistema de governo. Logo, a *res publica* é algo que deve ser administrado para o bem público, mas não necessariamente ser gerida pelo público. Em suma, ela pode ser entendida tanto como negócios cívicos que devem ser geridos quanto como esfera de ação na qual se movem os atores políticos:

> Por um lado, a *res publica* é a propriedade/negócios comunalmente possuídos que deve ser administrada. Por outro lado, é claro por nossos textos que esta não era a única maneira de se relacionar com a *res publica*: não só é *in re publica* um termo idiomático comum significando "nos assuntos públicos", como os políticos jovens dizem entrar "na vida pública" (*ad rem publicam*). Oposto a isso é a retirada consciente da vida pública, *a republica*, uma frase muito mais rara. Esses termos transmitem uma sensação de espaço ou movimento metafórico: dentro, em meio a ou fora de. Do ponto de vista do iniciado político, a *res publica* é o espaço comunal no qual os interessados na administração dos assuntos cívicos se movem e, portanto, significa algo mais próximo de "o espaço político interno (por mais que seja organizado) de uma dada comunidade cívica". [...] a diferença crucial aqui é entre *res publica* como ne-

774 KUPISZEWSKI. La nozione di stato nel *De republica* di Cicerone, *op. cit.*, p. 196 (tradução nossa).

775 HODGSON. *Res publica and the Roman republic*: "without body or form", *op. cit.*, p. 3-4.

> gócio cívico (que deve ser gerenciado) e *res publica* como uma esfera de ação (dentro do qual os atores políticos se movem). *Res publica* pode ser melhor expressa como um campo de posições que muda de significado dependendo de onde uma pessoa está no espaço sociopolítico [...].[776]

A interpretação de Hodgson é instigante como reflexão sobre a dinâmica da estrutura política, normalmente examinada em prisma estático. No entanto, mesmo diante desses méritos, no esforço de encontrar uma *res publica* propriamente ciceroniana, não podemos nos contentar apenas com esse campo de ação política proposto[777], até porque a autora derrapa ao crer inexistir, no *De re publica*, um conceito articulado de *res publica*, por Cipião negar ter intenção de definições[778] e pelo público de homens políticos já saberem o seu significado. De fato, Cícero não é preciso na relação de *res publica* com *res populi*, mas, com isso, reflete o ideário vigente e a aversão romana a conceitos objetivos à moda grega. Ainda assim, a atitude ciceroniana pode ser menos imprecisa do que à primeira vista. Caminhando com a própria Hodgson, vemos que *populus* é o corpo cívico e, portanto, a própria *civitas*, e não há *res publica* sem *populus*, sem um corpo de cidadãos, que são os constituintes da cidade. Roma é a *res publica* do *populus Romanus* e surge, concomitantemente, como os negócios e propriedades de uma dada *civitas* e os espaços comunais de atuação dos seus administradores. Talvez não seja possível identificar um conceito único com carga ideológica constante o suficiente para ser apontado como o verdadeiro sentido de *res publica*. Contudo, em Cícero, seja ao se referir a Roma em um certo momento histórico, seja genericamente à forma de governo, a *res publica* é uma unidade ética que não tem mero significado histórico transitório, mas pretensão de universalidade como *conceito filosófico*, que se insere dentro de um projeto político-jurídico.

Considerando esse "espaço cívico", vale agregar a advertência de Nicolet de que as interpretações contemporâneas que tendem a ver Roma por

776 Ibid., p. 4-6 (tradução nossa).
777 Ibid., p. 6 *et seq* (daqui em diante).
778 CÍCERO. *Rep.* I, 38.

um olhar de totalitarismo ou de democracia se equivocam quanto à natureza das relações ali envolvidas. Ela é uma comunidade que exige muito, mas não a ponto de sacrificar o cidadão ou, inversamente, de pleitear a democracia[779]. Cumpre entender que Cícero preocupa-se em identificar o que faz um governo ser legítimo e toma como premissa inicial a liberdade do povo para conduzir seus próprios interesses, ainda que mediada, crendo que, caso contrário, não haverá verdadeira *res publica*[780]. Essa liberdade é exercida via ordens sociais, meios pelos quais a *civitas* vive e age como agregação política[781]. Isso significa convívio, por vezes tempestuoso, entre *nobilitas* e plebe não enobrecida, entre senadores e cavaleiros, entre diversos tipos de cidadãos. Daí a necessidade de *concordia* para assegurar unidade ao *populus*.

Como bem assevera Grilli[782], em Cícero, a *res publica* é uma *congregatio* e, como tal, opõe-se ao homem solitário (*solivagus*)[783]. A congregação política, distinta das uniões animais, culmina na *res publica*, expressão acabada da *humanitas*, daquilo que é próprio do humano. No *De inventione*, ao tratar do nascimento da sociedade, Cícero não enxerga ainda um *populus*, mas, na conclusão, sinaliza premissas da *res publica*, como *urbes* e *civitates*[784]. O *populus*, portanto, não origina a *res publica*, inversamente, é a união dos homens em uma *res publica* que gera um *populus*, como expressão juridicamente organizada da vontade dos cidadãos para a formação do *consensus*, indispensável na melhor constituição. Ademais, além de originar e conferir legitimidade ao *populus*, a *congregatio* impõe-lhe limites, a fim de evitar a degeneração em turba movida pela *licentia*[785]. É por isso que Múmio afirma ser melhor um monarca que um povo selvagem[786]. Mas o *populus*, se moderado, pode concretizar a verdadeira *res publica*, pois esta é *res populi*. Inexiste circularidade: o *populus* é originado pela *res publica* e, ao mesmo

779 NICOLET. O cidadão e o político, *op. cit.*, p. 27.

780 SCHOFIELD. Cicero's definition of *res publica*, *op. cit.*, p. 76.

781 COSTA. *Cicerone Giureconsulto*, v. I, *op. cit.*, p. 254. CÍCERO. *Sest.* 91; *Leg. agr.* I, 6; 19; II, 3; 8; 32; *Pis.* 15; *Phil.* X, 14.

782 GRILLI, Alberto. Populus in Cicerone. In: URSO (a cura di). *Popolo e potere nel mondo antico*, *op. cit.*, p. 123-139.

783 CÍCERO. *Rep.* I, 39; *Tusc.* V, 38; *Off.* I, 157.

784 CÍCERO. *De inv.* I, 2. Também uma descrição sobre a origem da sociedade humana em *Sest.* 42; 91-92.

785 CÍCERO. *Rep.* I, 43-44; 69; III, 23; 45.

786 CÍCERO. *Rep.* III, 46.

tempo, é condição de existência da melhor constituição. Outrossim, não há verdadeiro *populus* sem uma *civitas* correspondente, isto é, uma agregação de homens com condição cultural, política e axiológica que lhe dê identidade e suporte. Nisso reside uma diferença em relação à *polis* grega: ao contrário dela, a *civitas* romana não é o ponto de partida do qual é deduzida a condição daquele que pertence a ela, ao contrário, é o conjunto de pessoas (*cives*) que compõem o povo (*populus*)[787]. Por isso, a *civitas* pode permanecer mesmo quando já não há *res publica*[788], tendo em vista que esta é formada na harmonia entre utilidade geral e utilidade particular[789].

Como observa D'Ors, a verdadeira *res publica* não existe apenas quando perfeito o governo. São possíveis muitas constituições, "cuja perfeição não é absoluta, mas relativa a cada povo e cada momento histórico"[790]. Logo, é perfeição, mas segundo a configuração de cada povo e tempo. A *res publica* perfeita de Cícero é *perfeita para o povo romano,* desenvolvida em sua história, sempre enfatizando a unidade, enquanto *coetus multitudinis,* união harmônica, na *concordia* de suas partes, que pressupõe *iuris consensu* e *utilitatis communione*[791].

Com efeito, há *populus* quando existe um direito comum. Para D'Ors, *iuris consensus* é direito comungado, do qual todos podem se servir, disponibilidade de direito, *utilitas,* aquilo que se presta a ser usado, não significando um ideal consensualista[792]. Cremos, entretanto, que o direito é sim produto de *consensus,* como acordo de direitos e da comunidade dos interesses dos cidadãos[793]: a *lex* é aprovada pelo *populus* reunido em comício, por aquiescência à proposta do magistrado; o costume é fruto de *consensus* temporal, via prática reiterada de certos atos pelos cidadãos, creditados como obrigatórios, desde os *maiores,* conforme os caminhos que o *populus*

787 D'ORS. Introducción. In: CÍCERO. *Sobre la república, op. cit.*, p. 18.

788 CÍCERO. *Rep.* III, 43; MÁRQUEZ. Between *urbs* and *orbis, op. cit.*, p. 193.

789 KUPISZEWSKI. La nozione di stato nel *De republica* di Cicerone, *op. cit*., p. 198.

790 D'ORS. Introducción. In: CÍCERO. *Sobre la república, op. cit.*, p. 22 (tradução nossa).

791 ASMIS. A new kind of model: Cicero's Roman constitution in *De Republica, op. cit*., p. 400-401. Cícero escreve *coetus multitudinis,* e não *omnis hominum coetus,* o que para Kupiszewski buscou excluir os servos como sujeitos. Cf. KUPISZEWSKI. La nozione di stato nel *De republica* di Cicerone, *op. cit.*, p. 196.

792 D'ORS. Introducción. In: CÍCERO. *Sobre la república, op. cit.*, p. 20.

793 WOLODKIEWICZ, Witold. Stato e dirito nel *De legibus*. *Ciceroniana,* v. 7 (Atti del VII Colloquium Tullianum - Varsavia, 11-14 maggio 1989), p. 249-262, 1990, p. 75-82.

vai tomando para a garantia de sua liberdade. Subjacente ao consenso, como pressuposto e condição viabilizadora, estão fatores como a *amicitiae*, a clientela e a religião cívica[794], além do *mos maiorum*, portanto, o todo o arcabouço cultural, alinhado ao elemento organizativo ou estrutural (*coetus multitudinis sociatus*) e, então, acoplado ao elemento volitivo (*iuris consensus*)[795]. Então, temos o direito como dotado de uma dimensão consensual porque formado a partir de normas comuns em torno das quais um aglomerado de homens se reúne, originando o povo, ou seja, o *populus* surge em razão de um acordo social concernente ao justo. Outro motivo para o governo da multidão ser uma tirania é porque sob o jugo da turba não é possível consenso, pois destruído qualquer senso de justiça[796]. Assim, *o direito oferece a possibilidade de comunidade*[797]. A partir dele o *populus* deixa de ser meramente social para tornar-se político-jurídico, capaz de obter o consenso e produzir as regras de convívio, voltadas à utilidade comum, em especial, a preservação da estabilidade e da unidade, enfim, constitui uma *res publica*. Por isso, rejeita-se qualquer administração que não tenha em mira o povo[798]:

> Si en esto obrasteis a la ligera y no atendisteis debidamente los intereses de la república, entonces tienen razón al pretender regular vuestras simpatías con sus consejos [*suis consiliis*]. Pero, si sois vosotros los que en aquel momento tuvisteis más clarividencia política, si vosotros solos, a pesar de su oposición, contribuisteis a la dignidad de nuestro imperio y a la paz del universo, hora es ya de que reconozcan esos príncipes [*isti principes*] que, tanto ellos como los demás, deben someterse a la

794 WOOD. *Cicero's social and political thought, op. cit.*, p. 171-172. CÍCERO. *Rep.* II, 16-17; 26-27; *Leg.* II, 21; 26; 30-33; 36; 69; *Nat. D.* II, 60-72; III, 5-6; *Div.* II, 28; 43; 70; 148.

795 CROSARA. Concetto e ideale dello Stato in termine *Respublica* secondo Cicerone, *op. cit.*, p. 94.

796 SCHOFIELD. Cicero's definition of *res publica*, *op. cit.*, p. 71-72.

797 KASTELY, Amy H. Cicero's *De legibus*: law and talking justly toward a just community. *Yale Journal of Law & the Humanities*, v. 3, issue 1, p. 1-31, 1991, p. 14; CÍCERO. *Rep.* I, 27-32; 65; *Leg.* I, 62; III, 40-42; 47.

798 SCHOFIELD. Cicero's definition of *res publica*, *op. cit.*, p. 74.

> autoridad de todo un pueblo romano [*populi Romani universi auctoritati*].[799]

Nessa passagem, Cícero usa termos próprios ao Senado (*consulo, consilium, auctoritas*), aplicando-os ao *populus*. Ele caracteriza sua audiência, o *populus Romanus*, como corpo decisório capaz de tomar ação política contra os desejos da elite. No entanto, mesmo querendo agradar à plateia, as características excepcionais atribuídas ao *populus* não incluem a administração direta da *res publica*[800]. Esse fato não exclui a importância de suas incumbências, que são por ele desempenhadas melhor do que qualquer outro. O ponto é que isso não vale para todos os encargos. Por exemplo, o povo não é o mais apto a propor as leis ou executá-las, elegendo pessoas qualificadas para tanto. Quem fará a propositura e a execução serão cidadãos, integrantes do corpo cívico, eleitos pelo próprio corpo. Esses mesmos cidadãos, como magistrados e ex-magistrados, farão parte do Senado, o conselho dos homens qualificados, por sabedoria e antiguidade, atestados pelo próprio *populus* quando os elegeram. O Senado tem outras atribuições, diversas daquelas do povo reunido em comício e dos magistrados, que lhe cumpre por serem de alta gravidade para a vida comum. Como difundido entre os antigos, quanto maior a seriedade dos assuntos, mais necessário é que sejam cuidados por alguém sábio e experiente. É aí que entra o *consilium* como noção chave da *auctoritas* do Senado: ele tem em vista a *utilitas*, uma das dimensões componentes da justiça possível aos homens no seu esforço sempre limitado de harmonização com a reta razão. Isso já é um fator diferenciador entre as formas de governo. Segundo, o *consilium* não é simplesmente dado a alguém, como entende Schofield[801], e sim é reconhecido a um, alguns ou muitos, a partir de numerosos fatores que examinamos anteriormente, enquanto capacidade de matérias nucleares da *res publica*.

> Sin embargo, en los reinos, quedan los otros ciudadanos demasiado apartados de toda actividad en el

799 CÍCERO. *Leg Man.* 64. Cf. *Discursos V, op. cit.*, p. 150 (adaptado).
800 HODGSON. *Res publica and the Roman republic*: "without body or form", *op. cit.*, p. 57.
801 SCHOFIELD. Cicero's definition of *res publica*, *op. cit.*, p. 77-78.

> derecho y gobierno [*iuris et consilii*]; en el dominado de los mejores, la muchedumbre difícilmente puede participar de la libertad, pues carece de toda potestad para el gobierno de la comunidad [*consilio communi ac potestate careat*]; y cuando todo lo gobierna el pueblo, aunque sea éste justo y moderado, la misma igualdad es injusta, pues no distingue grados de dignidad.[802]

Assim, em diferentes constituições, o *consilium* pode ser exercido por figuras distintas. Em Roma, ele é reconhecido principalmente no Senado, o que não exclui que possa estar com outros componentes da constituição. Pode estar com o povo, como na discussão da lei Manília, ou expressar-se em um cidadão particular, a exemplo das reiteradas afirmações de Cícero de que, por força de seu *consilium*, libertou e preservou a *res publica* da ameaça de Catilina[803]. Esse último caso revela-nos o *consilium* entre as qualidades primárias do *rector rei publica*: por sua ascendência em sabedoria, moral e experiência prática, o peso de seu parecer é determinante para os rumos da decisão do Senado, o povo em comício e os magistrados. O *consilium*, mesmo se exercido majoritariamente por um conselho, pode ser harmonizado com o direito do *populus* de controlar a sua *res*. O povo escolhe (*deligere*) outros nos quais acredita que administrarão a *res publica* em seu favor e interesse. Isso não significa abrir mão de seus direitos e de sua liberdade, pois não há transferência de poderes, mas confiando-se (*fides*) a outros[804]. Essa própria escolha do povo é, de certo modo, um ato de *consilium*. E o *consilium* é fruto da razão[805]. Com efeito, toda a vida coletiva está baseada no *consilium*, na deliberação racional a partir da qual são tomadas as decisões. O último século da República é o momento no qual esse *consilium* está mais nas mãos do povo em toda a história de Roma[806]. E isso, para Cícero, é um sinal de desequilíbrio, na medida em que, mesmo sem negar manifestações de *consilium* no *populus* ou nos *magistratus*, é o Senado o seu *locus* por excelência. O elemento

802 CÍCERO. *Rep.* I, 43. Cf. *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 64. Ver também *Rep.* I, 41-42.
803 CÍCERO. *Cat.* III, 14; *Dom.* 93; *Mil.* 36; *Sull.* 33.
804 SCHOFIELD. Cicero's definition of *res publica*, *op. cit.*, p. 79.
805 GRILLI, Alberto. L'idea di stato dal *De re publica* al *De legibus*, *op. cit.*, p. 254.
806 NICOLET. *Le métier du citoyen dans la république romaine*, *op. cit.*, p. 289.

aristocrático surge, então, como mediador, a unir as forças originárias. A *caritas* é própria da monarquia, a *libertas* da democracia e, por fim, como peculiar à aristocracia, justamente o *consilium*[807]. Esse talvez seja um dos motivos pelos quais a constituição mista ciceroniana é, por vezes, confundida com uma aristocracia. O papel do Senado é próprio dele, porém, mais um no quadro constitucional, e, em virtude da natureza da *auctoritas* e do *consilium*, resulta em força unificadora e diretora da *res publica*. Nessa esteira, na visão de Cícero, estar ao lado do Senado é estar a favor da sabedoria, da experiência, da tradição, que legitimam a autoridade que, por sua vez, alenta as decisões.

Por isso, nas *Philippicae*, o velho cônsul alega atuar em favor da *auctoritas* do *Senatus*, da *libertas* do *populus* e da preservação da *res publica* contra o domínio de Antônio[808]. Desde o *Pro Sestio* ele conclama todos os homens bons a agirem em amparo à constituição mista[809]. E foi o que ele próprio fez como últimos atos. Cícero certamente opõe-se à frase atribuída a César por Suetônio, "*res publica* é nada, um mero nome sem corpo ou forma" (*nihil esse rem publicam, appellationem modo sine corpore ac specie*)[810]. Isso é o que líderes militares sedentos de poder gostariam que ela fosse. Para satisfazer às próprias ganâncias, eles estimulam o desequilíbrio constitucional. Como não creditam à república nada mais que *flatus vocis*, investem contra o seu aspecto fundamental, a estabilidade. Cícero convoca os romanos a lutar para evitar que, uma vez mais, tal como ocorrera sob Sula, a *res publica*, "obrigada pelas circunstâncias e males domésticos", entregue-se por inteiro (*cui res publica totam se traderet temporibus et malis coacta domesticis*)[811]. Ou que se repita um Catilina, cujos planos todos conheciam, tramando contra a *res publica* de

807 Nesse sentido, para Ferrary, Cícero parece ecoar *As Leis* de Platão quando apresenta o *consilium*, ao lado da *caritas* e da *libertas*, em analogia com a *philia*, *phronesis* e *eleutheria* da obra grega, concebendo a monarquia e a democracia como as duas constituições-mãe, em relação às quais a cidade deveria realizar um justo equilíbrio. Cf. FERRARY. Le idee politiche a Roma nell'epoca repubblicana, *op. cit.*, p. 784; PLATÃO. *As leis* 391d-393d; CÍCERO. *Rep.* I, 54-55. Cf. *Sobre la república, op. cit.*, p. 72 (adaptado): "Así, los reyes nos seducen por su amor, los mejores por su prudencia, los pueblos por su libertad [*ita caritate nos capiunt reges, consilio optimates, libertate populi*], de modo que es difícil comparar entre ellos para elegir con cuál te quedas."

808 CÍCERO. *Phil.* IV, 5; VII, 12; X, 23; XIII, 33; 47.

809 BRUNT. *The fall of the Roman Republic and related essays, op. cit.*, p. 323-324; CÍCERO. *Sest.* 137.

810 SUETÔNIO. *Divus Iulius* 77.

811 CÍCERO. *Verr.* II, 3, 81.

seu interior, produzindo temor e ódio nos cidadãos, que dele se afastaram e não o defenderam, porque um inimigo[812]. A missão dos magistrados, como de todo homem bom, ainda que porventura falhe, é desvelar a face pública dos agentes malévolos, repelir as *coniurationes* contra a *civitas*, mantendo-a *fortunata* e *beata* por meio da observância dos deveres de conservar tudo e todos protegidos[813]. Cícero mostra a possibilidade de resistência às tentativas de golpe, de subversões da ordem, de desestabilização. Não passarão de abalos passageiros se a *res publica* contar com cidadãos preparados, precavidos e experientes, de *princeps* ou *rectores*, que façam da ameaça uma lição de como evitar novas atemorizações e como bem lidar com as circunstâncias adversas.

Ainda assim, os alertas ciceronianos foram insuficientes para impedir a ascensão de Júlio César e de Marco Antônio, tiranos que depravaram os costumes, insurgiram-se contra as instituições, cercearam a liberdade tão cara ao povo romano, desestabilizaram a constituição e puseram a *res publica* sob risco de esfacelamento. É por esses e outros motivos que a *res publica*, naquele tempo, era apenas uma imagem apagada:

> Nuestra época, en cambio, habiendo heredado como una imagen de la república, pero ya empalidecida por el tiempo [*evanescentem vetustate*], no sólo dejó de renovarla con sus auténticos colores, sino que ni siquiera cuidó de conservar su forma, al menos, y su contorno. Pues ¿qué queda de aquellas antiguas costumbres en las que decía Ennio que se fundaba la república romana? Las vemos ya caídas en desuso por el olvido [*quo ita oblivione obsoletos videmus*], y, no sólo no se practican, sino que ni se conocen ya. Y ¿qué decir de los hombres? Porque las mismas costumbres perecieron por la falta de hombres, un mal del que, no sólo debemos rendir cuentas, sino incluso defendernos como reos de pena capital. No por infortunio, sino por nuestras culpas, seguimos hablando de república cuando hace ya mucho tiempo que la hemos perdido [*rem*

812 CÍCERO. *Cat.* I, 1; 5; 13; 16; 19; 3-4.
813 CÍCERO. *Cat.* I, 2; 10; 12; 20; 23-24; 27-30; 32-33; II, 6; 7; 10; 11; 14; 19.

publica verbo retinemus, re ipsa vero iam pridem amisimus].[814]

Estaria Cícero a concordar, por fim, com a declaração de César? O *mos maiorum* é cada vez mais abandonado, os homens absortos em interesses privados deixam de lado a *utilitas*, a verdadeira *res publica*, a constituição, formada ao longo do tempo pelos ancestrais, resta apenas como uma lembrança distante e que poucos fazem questão de manter viva. Porém, ela ainda não se apagou por completo. Permanece esvanecida, o que indica ser possível restaurá-la. Assim, ela tem significado, sentido hoje esquecido, mas resgatável, tarefa a que Cícero se dedica com o *De re publica* e com o *De legibus*, sem desconsiderar outras obras. Por isso Cipião e seus *amici* são os personagens, grandes cidadãos, experientes e mais próximos à fundação, aos deuses, às origens, que, no sonho do derradeiro livro VI, incitam os homens do presente a se dedicarem à *res publica*, a seguirem a tradição que fizera de Roma a grande potência do mundo, na esperança de alcançarem a glória imortal pela ação política.

O que é então a ideia de *res publica* de Cícero? É passado, presente ou futuro? É retornar a uma constituição ancestral ou incentivar seus concidadãos a retomarem a virtude e o espírito dos antepassados, que bem souberam que a perfeição era alcançável em uma forma mista[815], atenta à qualidade do equilíbrio[816]?

Na história de Roma é identificável a mistura com Rômulo, a reforma social de Sérvio Túlio, a criação de magistraturas com o advento da República[817], a ascensão do Senado, novas garantias à liberdade do povo[818]. A constituição ganha dinâmica que requer atuação do povo, dos magistrados e do Senado, como no processo de aprovação da *lex*[819], um concerto equilibrado entre quantidade (*populus*) e qualidade (*senatus*):

814 CÍCERO. *Rep.* V, 1-2. Cf. *Sobre la república, op. cit.*, p. 151-152.

815 FOTT, David. Skepticism about natural right in Cicero's De republica. *Etica & Politica*, Trieste, v. XVI, n. 2, p. 233-252, 2014, p. 242; CÍCERO. *Rep.* III, 23.

816 WOOD. *Cicero's social and political thought, op. cit.*, p. 163-164.

817 CÍCERO. *Rep.* II, 42-43.

818 CÍCERO. *Rep.* II, 54-59.

819 SALGADO. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo, op. cit.*, p. 153-154; JUSTINIANO. *Institutiones* I, 2, 5. Cf. CORREIA; SCIASCIA. *Manual de direito romano,*

> Desse modo, podem-se encontrar dois aspectos no poder romano: o da *auctoritas*, exercido pelo senado, e o da *potestas*, exercido pelo *populus* (na forma de *imperium*), origem do poder, portanto princípio legitimador do poder. Embora originariamente a *lex* seja decorrência da *potestas* do *populus*, *lex est quod populus iubeat atque constituit* (Gaio) [lei é o que o povo ordena e constitui], a decisão do *populus* podia ser uma autorização para legislar, ou criar o *jus*, tarefa afeta à *auctoritas*.[820]

No entanto, a história romana não termina com esses eventos e o advento de uma *res publica* ótima. No tempo de Cícero, a configuração política passa por transformações. Portanto, também a ideia de *res publica* não pode ser modelo estático. As meditações do nosso autor anunciam a "República romana como o que é e deve ser um Estado"[821], logo, sob o influxo histórico e projetual, como sói ocorrer quando um espírito prático romano encontra a especulação teórica grega: o filósofo "introduz a história no conceito de Estado ou na ideia de Estado de Platão", pois "não é um, ou não são alguns homens que escrevem ou elaboram a Constituição, mas o povo romano no seu tempo histórico"[822]. Nas palavras de Cícero:

> "Se Roma existe, é por seus homens e seus hábitos." A brevidade e a verdade desse verso fazem com que seja, para mim, um verdadeiro oráculo. Com efeito, sem nossas instituições antigas, sem nossas tradições venerandas, sem nossos singulares heróis, teria sido impossível aos mais ilustres cidadãos fun-

op. cit., p. 304-305: "O senatusconsulto é o que o senado ordena e constitui; pois, tendo o povo romano crescido, de modo a ser impossível convocá-lo num só corpo para o fim de sancionar as leis, considerou-se equitativo consultar o senado em lugar do povo."; POMPÔNIO. *Digesta* I, 2, 2, 9: "Depois, como começou a ser difícil que a plebe se convencesse, e o povo certamente com muito mais dificuldade em meio a tamanha multidão de homens, a mesma necessidade transferiu ao Senado o governo da república."

820 SALGADO. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo*, *op. cit.*, p. 152-153.

821 Ibid., p. 159; CÍCERO. *Leg.* III, 2-5, 4-12: "Com que brevidade, irmão, soubeste expor a distribuição de todas as magistraturas; mas é quase a mesma de nossa cidade, ainda que com alguma novidade adicionada por ti."

822 SALGADO. O humanismo de Cícero, *op. cit.*, p. 171.

> dar e manter, durante tão longo tempo, o império de nossa república.[823]

Sob a legitimação do direito[824], que é expressão da tradição e gestado na história, Roma cresce, ganha corpo imperial, complexifica a organização política, indo além dos limites da *polis* grega[825]. A *res publica* é elevada a "ordenação jurídica dos *cives*", pois, no consenso do direito, o poder é organizado conforme ao direito (*justa imperium*) e garante institucionalmente a igualdade da justiça, proporcional e equilibrada, como concerto entre *populus* (*potestas*), *senatus* (*auctoritas*) e *magistratus* (*imperium*)[826]:

> Recordai minhas primeiras palavras: uma república em que os direitos e as prerrogativas não estão num equilíbrio perfeito, em que os magistrados não têm suficiente poder, suficiente autoridade as deliberações do conselho dos principais e o povo suficiente liberdade, não pode conservar a sua estabilidade.[827]

Reiteremos: a *res publica*, como *res populi*, não é qualquer congregação de pessoas, mas aquela que tem fundamento no *iuris consensu* e na *utilitatis communione sociatus*[828]. É "uma *universitas civium*, a sociedade organizada sob uma ordem jurídica por ela criada", unidade conferida pelo consenso em

823 CÍCERO. *Rep.* V, 1, 1. Cf. *Da República*. Trad. Amador Cisneiros. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Os Pensadores), p. 183; *Sobre la república, op. cit.*, p. 151-152.

824 SALGADO. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo, op. cit.*, p. 156-158. Se desde a *Lex Regia*, sabe-se da necessidade de legitimar o poder do governante, isso só se faz pleno na transição da República para o Império" Cf. SALGADO. Augustus: a fundação do Estado Ocidental, *op. cit.*, p. 230. Ver também BLAIVE, Frédéric. De la *designatio* a la *inauguratio*. *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité*, Paris, 3e série, t. XLV, 1998, p. 70-71; TITO LÍVIO. *Ab urbe condita* I, 17-18; DIONÍSIO DE HALICARNASSO. *Antiguidades romanas* II, 57-58.

825 Inclusive dando novos contornos ao elemento democrático, como nota SALGADO. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo, op. cit.*, p. 156-157. Reconhecendo um movimento de democratização, mas negando ter sido Roma uma verdadeira democracia, ROULAND. *Roma, democracia impossível?, op. cit., passim*.

826 SALGADO. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo, op. cit.*, p. 158-159; 154; Id. O humanismo de Cícero, *op. cit.*, p. 167.

827 CÍCERO. *Rep.* II, 57 (tradução nossa).

828 CÍCERO. *Rep.* I, 39.

torno do direito, em vista da concretização do interesse comum[829]. Em outros termos, a república é governo definido formalmente por um vínculo jurídico, "reconhecido por todos e reconhecido a todos", que "mantém na comunidade que o pertence a todos"[830]. E, para fazer-se *optimus status civitatis*, a melhor constituição, depende de homens excepcionais que aceitem integrar a tradição, de uma moral do dever, do *officium*[831].

Assim, a ideia de *res publica* de Cícero é, enquanto história e teoria, o ápice constitucional capaz de garantir as condições necessárias para o desenvolvimento da natureza racional do homem, pois isso somente é possível em comunidade.

829 SALGADO. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo, op. cit.*, p. 154. Ver CÍCERO. *Rep.* III, 45 *et seq*.

830 VALENTE. *A ética estoica em Cícero, op. cit.*, p. 296-297.

831 LÉVY. *Cicero Academicus, op. cit.*, p. 508.

PARTE II

NATUREZA, ELOQUÊNCIA E FILOSOFIA: As trilhas da história como fundamento da ideia de *res publica*

CAPÍTULO 4

AS LEIS DA *RES PUBLICA*: NATUREZA E HISTÓRIA

A concepção de *res publica* de Cícero foi traçada em sua estrutura político-jurídica. Investigamos como a constituição mista, desenvolvida na tradição política grega, ganha novos contornos no mundo romano. Nesse trajeto, constatamos, na defesa da excelência constitucional, a história romana como substrato, isto é, ao mesmo tempo como percurso de ação dos homens na vida político-jurídica e como plano de compreensão dos princípios retores da melhor comunidade. Antes de enveredarmos em definitivo nesse plano, precisamos perscrutar o principal fundamento do direito e da política que, portanto, desponta como polo informador da ideia de *res publica*, a nos permitir conhecê-la, a saber, a razão natural.

Cícero entende que a mesma virtude encontra-se no homem e nos deuses e em nenhum outro ser vivente. Não há gradação entre a virtude divina e a virtude humana: "a virtude é a natureza em plenitude e levada à sua suma expressão"[832]. A justiça, como virtude fundamental, é o reflexo da razão imperante no mundo, que é ordenado, enquanto o vício é resultado de um desvio voluntário desse estado natural. A justiça dos homens, principalmente sob a forma das leis humanas que regerão os homens na vida em sociedade, deve se espelhar na justiça natural, que é a expressão primária da unidade e da coerência do universo[833]. Contudo, ela não pode descurar do contexto cultural de um povo e das transformações sofridas com o tempo.

Não é fácil mensurar o lugar desses aspectos reflexivos no seio da tradição filosófica. Marco Túlio Cícero foi objeto de muitas interpretações. O século XIX, em especial, foi-lhe ingrato. As repercussões ilustradas já haviam corroído longevas autoridades, especialmente aquelas gestadas pela Igreja, como era o seu caso; agora, a nascente historiografia alemã, conferia-lhe um parecer severamente crítico, agraciando-lhe com um posto menor, seja na política, seja na literatura, com Droysen, Mommsen e seus seguidores.

832 LISI, Francisco Leonardo. La noción de ley natural en Cicerón. *Etica & Politica*, Trieste, v. XVI, n. 2, p. 217-232, 2014, p. 227 (tradução nossa).

833 Ibid., p. 228. Ver CÍCERO. *Leg.* I, 40-41.

Também sobrara para o Cícero filósofo, rotulado de mero reprodutor de doutrinas gregas, em versões inferiores, ou, então, de simples estoico. Ainda assim, os oitocentos redescobriram uma de suas obras mais importantes, o *De re publica* (1819). Embora luzes pudessem já ter sido lançadas ali, será a partir do século XX que novos estudos sobre a filosofia helenística permitirão ver Cícero como um filósofo genuinamente original.

Levando isso em consideração, apresentaremos os traços elementares da concepção ciceroniana de lei natural e reta razão. Na sequência, apontaremos como esses princípios orientam a comunidade política e o direito, conectando com algumas primeiras questões acerca da visão de Cícero sobre a história e sua relação com a ideia de *res publica*.

4.1. *Lex est recta ratio*

Santo Tomás de Aquino, ao definir a *lex* como ordenação da razão (*ordinatio rationis*)[834], atribui-lhe dois elementos essenciais, já identificados por Cícero: *ratio* e *voluntas*. A razão se faz presente na vontade consciente, nos momentos de "deliberação sobre o valor d[o] fim e os meios para alcançá-lo, vale dizer, a escolha (*proairesis* de Aristóteles) dos meios adequados à consecução dos fins sociais propostos"[835]. A escolha mediante a *ratio* pondera sobre os meios adequados para alcançar os fins objetivados, ordenando ou direcionando a *voluntas*. Assim, consolida-os em modelos ou normas de conduta e serve de medida para o agir em situações concretas. Por ser diretiva, normativa, essa razão é pura, ou seja, "não sofre as sinuosidades dos interesses particulares, é *recta*, tanto porque conhece o bem e dirige a ele a vontade, quanto porque, sendo pura a razão, só pode dirigir a vontade corretamente"[836]. Assumindo-se *recta*, para Cícero, a razão humana será tão perfeita quanto a de Júpiter. Por outros termos, sendo a lei uma escolha que

834 SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologicae* I, 2, q. 90, a. 4. Cf. *Suma de Teología*. Trad. Ángel Martinez Casado et al. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1989, t. II, p. 708: "[...] se puede inferir la definición de la ley, la cual no es sino una ordenación de la razón al bien común [*ordinatio rationis ad bonum commune*], promulgada por quien tiene el cuidado de la comunidad." Ver VILLEY, Michel. *A formação do pensamento jurídico moderno*. Trad. Claudia Berliner. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 141 *et seq*.

835 SALGADO. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo, op. cit.*, p. 162.

836 Ibid., p. 162-163

encontra o verdadeiro e o justo, a razão faz do homem parte da divindade, torna-o torna capaz de escolher o justo, o certo[837]. Vejamos duas célebres passagens que, extraídas de obras distintas, complementam-se:

> [*Est quidem vera lex recta ratio naturae congruens*] La verdadera ley es una recta razón, congruente con la naturaleza, general para todos, constante, perdurable, que impulsa con sus preceptos a cumplir el deber, y aparta del mal con sus prohibiciones; pero que, aunque no inútilmente ordena o prohíbe algo a los buenos, no conmueve a los malos con sus preceptos o prohibiciones. Tal ley, no es lícito suprimirla, ni derogarla parcialmente, ni abrogarla por entero, ni podemos quedar exentos de ella por voluntad del senado o del pueblo, ni debe buscarse un Sexto Elio que la explique como intérprete, ni puede ser distinta en Roma y en Atenas, hoy y mañana, sino que habrá siempre una misma ley para todos los pueblos y momentos, perdurable e inmutable; y habrá un único dios como maestro y jefe común de todos, autor de tal ley, juez y legislador, al que, si alguien desobedece huirá de sí mismo y sufrirá las máximas penas por el hecho mismo de haber despreciado la naturaleza humana, por más que consiga escapar de los que se consideran castigos.[838]

> [*Quid est autem, non dicam in homine sed in omni caelo atque terra, ratione divinius*?] Y ¿qué hay más divino que la razón, no ya en el hombre, sino en todo el cielo y la tierra? Esa razón que, al alcanzar su perfecto desarrollo, se llama, con justicia, sabiduría [*sapientia*]. Como nada hay mejor que la razón, y ésta es común a dios y al hombre, la comunión superior entre dios y el hombre es la de la razón. Ahora bien: los participantes en una razón común [*rationis societas*] lo son también en la rec-

837 SALGADO. O humanismo de Cícero, *op. cit.*, p. 167.
838 CÍCERO. *Rep.* III, 33. Cf. *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 137.

> ta razón [*recta ratio*]; es así que la ley es una recta razón, luego, también debemos considerarnos los hombres como socios de la divinidad en cuanto a la ley; además, participantes en una ley común, lo son también en un derecho común [*inter quos porro est communio legis, inter eos communio iuris est*]; finalmente, los participantes en esta comunión, deben tenerse como pertenecientes a la misma cuidad, y si siguen los mismos mandos y potestades, con más fundamento todavía.[839]

Para Salgado, em Cícero, *lex* não se aparta do *ius*, pois este, sediado na prudência, é sabedoria prática decorrente da experiência pelo uso da *recta ratio*. Assim, *lex* "não é apenas vontade da autoridade, mas força da razão", por conseguinte, não é mera consciência individual, mas esta enquanto universal; a "*lex naturae* é, então, um momento do direito, da *lex*, lei no sentido pleno do direito que contém o *ius* da *ratio* erudita"[840]:

> Muchos doctos varones estiman hay que tomar como punto de partida la ley; y quizá sea lógico, siempre que se entienda que, como ellos la definen, la ley es "la razón fundamental, ínsita en la naturaleza, que ordena lo que hay que hacer y prohíbe lo contrario" [*lex est ratio summa insita in natura, quae iubeat e aquae facienda sunt, prohibet quae contraria*]. Tal razón, una vez que se concreta y afirma en la mente humana, es ley. Así, pues, entienden los tales que la prudencia es una ley consistente en ordenar las obras buenas y prohibir los delitos, los que ellos juzgan que se llama como se llama en Griego [*νόμος*] porque atribuye a cada uno lo suyo, y yo en Latín [*lex*] del verbo "elegir" [*a legendo*; *legere*]. Así, ellos hacen consistir la ley en la equidad [*aequitatis*] y nosotros en la elección, pero una y otra cosa son propias de la ley. Por tanto, si esto es lógico, como me ha parecido desde hace tiempo, hay que tomar

839 CÍCERO. *Leg.* I, 7, 22-23. Cf. *Las leyes, op. cit.*, p. 70-71.
840 SALGADO. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo, op. cit.*, p. 163.

> la ley como principio del derecho, siendo como es la ley la esencia de la naturaleza humana, el criterio racional del hombre prudente [*ratioque prudentis*], la regla de lo justo y injusto.[841]

É patente a proximidade dessas concepções ciceronianas com o estoicismo. No entanto, como salientamos durante a discussão sobre moral, natureza humana e surgimento das comunidades, não há identidade: Cícero faz uma interpretação um tanto diversa, com o intuito de harmonizar preceitos filosóficos gregos, como a moral estoica, com a experiência político-jurídica romana, na qual a abstração teórica é colocada a serviço das exigências da vida social.

A origem da noção de lei natural adotada por Cícero é objeto de disputas. Segundo Lisi[842], alguns autores entendem ser uma versão da noção de Antíoco de Ascalônia, outros, como Horsley[843], creditam-na a Fílon de Alexandria, sem contar que, sendo eles expoentes da tardia Academia, também haveria ecos de Platão. Lévy[844] aponta a identificação da Lei das XII Tábuas com a lei natural e sublinha a influência de Carnéades como mediação entre o pensamento estoico e Antíoco. De modo geral, prevalece a posição de Cícero como devedor dos estoicos, principalmente de Crisipo, como para Benardete[845] e Asmis[846]. A ideia de lei natural do estoicismo pode ser assim resumida[847]: o justo é por natureza e não por convenção, regendo todos os assuntos divinos e humanos, de modo que a lei que o expressa ordena ou veda o que se deve ou não fazer. Em vista disso, a suprema racionalidade do mundo é idêntica à *lei*, porque a razão é vista como força que comanda e proíbe; à *natureza*, porque a razão é vista como força criativa; e à *divindade* (Zeus), porque a razão é vista como governante do mundo. Assim, inferida

841 CÍCERO. *Leg.* I, 6, 18-19. Cf. *Las leyes, op. cit.*, p. 66-67 (adaptado).

842 LISI. La noción de ley natural en Cicerón, *op. cit.*, p. 218-219.

843 HORSLEY, Richard A. The law of nature in Philo and Cicero. *Harvard Theological Review*, v. 71, n. 1, p. 35-59, 1978.

844 LÉVY, Carlos. *Cicero Academicus*, *op. cit.*, p. 518 *et seq*.

845 BENARDETE, Seth. Cicero's De Legibus I: its plan and intention. *The American Journal of Philology*, v. 108, n. 2, p. 295-309, verão 1987, p. 301.

846 ASMIS, Elizabeth. Cicero on natural law and the laws of the state. *Classical Antiquity*, v. 27, n. 1, p. 1-33, abr. 2008.

847 LISI. La noción de ley natural en Cicerón, *op. cit.*, p. 223.

como uma ou a própria força da natureza, a lei faz do mundo um sistema político comum aos homens e aos deuses[848].

Todavia, Cícero não atribui a sua doutrina do direito natural exclusiva ou diretamente aos estoicos, mas a *doctissimis viri*[849]. No *De legibus*, ele chama de *inter doctissimos* Zenão, Platão e seus seguidores[850]. É possível que, com isso, quisesse indicar Platão como modelo, e os estoicos na medida em que desenvolvem a doutrina platônica[851], pois interpreta os filósofos e as principais correntes subsequentes como continuações da Antiga Academia, sob a forma de correções, mais do que de novas doutrinas (*correctionem veteris Academiae potius quam novam aliquam disciplinam putandam*)[852]. É o caso de Aristóteles, dos peripatéticos e dos estoicos:

> "Embora não seja talvez tarefa fácil, dada a presença aqui deste nosso amigo" – disse Pisão, apontando para mim –, "vou tentar persuadir-te a a trocares esta nova Academia pela Antiga, da qual, como ouviste dizer a Antíoco, faziam parte não só aqueles a quem se dá o nome de Académicos – Espeusipo, Xenócrates, Pólemon, Crantor, e outros ainda –, mas também os primeiros Peripatéticos, cuja figura de proa é Aristóteles; e se excluirmos Platão, este é, segundo penso, o mais importante de todos os filósofos. Aconselho-te a seguir antes esta corrente de pensamento."[853]

Antíoco, mestre de Cícero, buscou retomar a Antiga Academia a partir de um sincretismo entre estoicos, Platão e Aristóteles[854]. Esse modo de

848 ASMIS. Cicero on natural law and the laws of the state, *op. cit.*, p. 8; CÍCERO. *Leg.* II, 8; 10. Lisi alerta que essas ideias classificadas como estoicas nos são conhecidas por fontes posteriores ao Arpinata, de modo que podemos estar projetando nele a nossa própria concepção de lei natural formada pela tradição construída após a vida do filósofo. Cf. LISI. La noción de ley natural en Cicerón, *op. cit.*, p. 223-224.

849 CÍCERO. *Leg.* I, 18.

850 CÍCERO. *Leg.* I, 52.

851 ATKINS. *Cicero on politics and the limits of reason*, *op. cit.*, p. 166-167.

852 CÍCERO. *Acad. post.* I, 43.

853 CÍCERO. *Fin.* V, 7. Cf. *Textos filosóficos*, *op. cit.*, p. 468-469. Ver também V, 33.

854 Ver, entre outros, CÍCERO. *De Fin.* V, 22; 74; *Leg.* I, 55.

filosofar parece ter marcado o Arpinata. Ele próprio afirma que, em muitas questões, os estoicos modificaram não tanto a substância, mas os vocábulos (*non tam rebus quam vocabulis commutaverat*)[855]. Por isso, para Asmis[856], Cícero segue, em sua concepção de *lex*, os estoicos, porque os seus *doctissimis viri* constituem, em suma, a tradição platônico-aristotélica, cujo cume ou formulação mais recente é o estoicismo, para quem *lex* é tanto a natureza como um todo quanto a razão de um sábio[857]. No entanto, abrandará essa noção para que possa melhor se adaptar à sociedade romana, mitigando-a para ser realizável pelo homem[858].

Em vez de auxiliar ou acidental, a teoria da lei natural é central no pensamento ciceroniano, como laço entre razão e história. Embora evidente o fundamento natural da *lex*, o homem, no processo de produção do direito, ciente de sua conexão com a ordem natural, assume a sua própria natureza para a criar a lei humana: "o direito é a própria justiça em Cícero"[859]. Três conceitos permeiam esse exercício da *recta ratio*: a *prudentia*, a *bona fides* e a *aequitas*.

Prudentia, proveniente de *providentia*, conhecimento do futuro, ver as consequências dos atos, é a qualidade de alguém mais velho e experiente, ao lado de *sapientia*, derivado de *sapere*, provar, também incluindo aprendizado pela prática[860]. No *De inventione*, *prudentia* é uma das quatro virtudes cardinais, definida como "o conhecimento das coisas boas e más, ou nem

855 CÍCERO. *Acad. post.* I, 37.

856 ASMIS. Cicero on natural law and the laws of the state, *op. cit.*, p. 5-7 e nota 11.

857 CÍCERO. *Leg.* I, 19. O que chamamos de lei natural, para os estoicos, em sentido estrito, é apenas lei (*nomos, lex*). Outros filósofos até usam a expressão lei da natureza (*nomos tês physeôs, lex naturae*), mas na estrita terminologia estoica, tal adição é redundante. Asmis ressalta que Cícero, no *De legibus*, não usa a locução *lex naturae*, apenas *lex*. Em outras obras, ele utiliza *lex naturae* para deixar claro que está se referindo à concepção estoica. No *De legibus* também há o uso de *ius naturae*, no sentido de direito natural ou justiça natural. Cf. ASMIS. Cicero on natural law and the laws of the state, *op. cit.*, p. 3; CÍCERO. *Off.* I, 102; III, 27; 30-31; 69; *Rep.* I, 27; *Fin.* V, 47; *Tusc.* I, 30; V, 38; *Leg.* I, 56; III, 3; 49.

858 STRAUSS, Leo. *Direito natural e história*. Trad. Bruno Costa Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2014, p. 186-187. Cremos não ser possível endossar a posição de KASTELY, Amy H. Cicero's *De legibus*: law and talking justly toward a just community, *op. cit.*, p. 10. Ver CÍCERO. *Leg.* II, 12-13.

859 SALGADO. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo, op. cit.*, p. 162.

860 CAPE JR., Robert W. Cicero and the development of prudential practice at Rome. In: HARIMAN, Robert (ed.). *Prudence*: classical virtue, postmodern practice. University Park: The Pennsylvania State University Press, 2003, p. 37-39. Cf. CICERO. *Off.* I, 153.

boas ou más"[861]. No *De oratore* é necessária ao melhor orador, entre prática e teoria, logo, um *vir prudens*[862], também no *De re publica* a primeira das virtudes do melhor estadista[863]. Ele tem como tarefa elaborar a lei humana, que será também, pela *recta ratio*, a lei natural. O direito positivo nasce do *facto*, da reunião entre o direito natural da vida e o direito natural da razão: "Cabe ao jurista encontrar o conteúdo de inteligibilidade ou de racionalidade jurídica do fato social, [...] [que] é o valor do justo"[864]. Por isso, indispensável a analogia para a realização da justiça: "Prevaleça a equidade, que requer diretos iguais para casos iguais" (*valeat aequitas quae paribus in causis paria iura desiderat*)[865].

Se a única justiça é por natureza, aquela que "se funda na utilidade encontra-se aniquilada pela própria utilidade"[866], quer dizer, se a justiça não procedesse da natureza, referindo-se somente à *utilitas*[867], seria "impossível encontrar um homem de bem"[868], justo. A boa lei realiza os ditames morais, segundo a razão, como utilidade que visa à concretização de uma ordem social justa[869], pela "eficácia do direito", como ordem jurídica, por isso, de justiça, enquanto corresponder ao direito natural[870]. Destarte, a *aequitas* nunca pode desvincular-se do útil, pois "tudo quando é conforme à equidade e à justiça é também moralmente bom"[871].

---

861 CÍCERO. *De inv.* II, 159-160 (tradução nossa).

862 CICERO. *De or.* II, 5-6.

863 CICERO. *Rep.* II, 67; CAPE JR. Cicero and the development of prudential practice at Rome, *op. cit.*, p. 44-46; 52 *et seq*.

864 SALGADO. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo*, *op. cit.*, p. 169.

865 CÍCERO. *Top.* 23 (tradução nossa).

866 CÍCERO. *Leg.* I, 42 (tradução nossa).

867 FARIA, Ernesto. *Dicionário escolar latino-português*. 3. ed. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1962, p. 1040. Deriva de *utor*, usar, servir-se, empregar, relacionar-se, ter à disposição, enfim, ter vantagem.

868 CÍCERO. *Fin.* II, 59. Cf. *Textos filosóficos, op. cit.*, p. 326-327.

869 MASTINO, Isabella. "Utilitas valuit propter honestatem": Cicerone e il principio giuridico dell'utilitas. *Diritto@Storia*, Sassari, n. 11, 2013, p. 6. Nessa linha, a *utilitas* relaciona-se sobretudo a *honestas*, é útil aquilo que está "no mérito, no decoro e na honestidade". Cf. CÍCERO. *Off.* III, 101; 109. Para Mastino (p. 12), "a *utilitas*, temperada pela *aequitas* e limitada pelo *honestum*, concorre para a realização da *iustitia*". Ver *Fin.* II, 45.

870 SALGADO. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo*, *op. cit.*, p. 250; MASTINO. "Utilitas valuit propter honestatem", *op. cit.*, p. 9.

871 CÍCERO. *Fin.* III, 71. Cf. *Textos filosóficos, op. cit.*, p. 408; SALGADO. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo*, *op. cit.*, p. 164.

Para Cícero, mesmo o homem comum podia agir retamente, quando acreditasse ou estivesse convicto de agir segundo a *recta ratio*[872]. Claro que a reta razão não pode ser exercida por qualquer ser racional simplesmente por assim sê-lo, precisando ser cultivada, de forma que somente homens *prudentes* são capazes de criar leis justas[873]. Porém, também se manifesta na ação, enquanto ser verdadeiro, "lealdade da palavra e da promessa ao outro, com veracidade, de forma a não omitir circunstâncias que possam alterar a decisão livre"; "rigorosa adequação da expressão com a intenção, da ação com o discurso, do fazer com a palavra"[874]: como agir com boa-fé. *Fides* é vinculação à palavra dada, lealdade, sinceridade, consciência, retidão, confiança[875]. Segundo Cícero, tem esse nome porque "o que é dito acontece" (*fit quod dicitur*)[876]. É ainda "colaboração e auxílio mútuo (na relação entre iguais) e como amparo ou proteção (na relação entre desiguais)"[877], implicando credibilidade[878]. Aspecto da *constantia*, é manutenção da palavra,

872 Afirma Salgado que, com a *recta ratio*, Cícero "prepara o caminho para a ideia de uma razão pura prática, em que o intelecto e a vontade se fundem na legitimação do ato moral". Com Kant, torna-se possível a qualquer pessoa elaborar a lei moral. Cf. SALGADO. *A ideia de justiça em Kant*, *op. cit.*, p. 56 *et seq*; *A ideia de justiça no mundo contemporâneo*, *op. cit.*, p. 164; ROHDEN, Valério. Nota 46. In: KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Trad. Valério Rohden e António Marques. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 66-67; ROHDEN, Valério. A gênese do conceito de *fórmula* em Cícero e sua reformulação no imperativo categórico de Kant. *Conjecturas*, Caxias do Sul, v. 17, n. 1, p. 16-41, jan./abr. 2012.

873 SALGADO. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo*, *op. cit.*, p. 163-164; PAPINIANO. *Digesta* I, 3, 1. Cf. JUSTINIANO. *Cuerpo del Derecho Civil Romano*: Instituta-Digesto, *op. cit.*, p. 209: "A lei é o preceito comum [*Lex est commune praeceptum*], decisão dos homens prudentes, coerção dos delitos que são praticados espontaneamente ou por ignorância, garantia comum da república [*communis reipublicae sponsio*]".

874 SALGADO. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo*, *op. cit.*, p. 164-165.

875 HELLEGOUARC'H. *Le vocabulaire latin des relations et des partis politique sous la République*, *op. cit.*, p. 276-279. Cf. CÍCERO. *Font.* 23; *Scaur.* 38; *Deoit.* 8; *Phil.* XII, 30; *Fin.* II, 65; *Mur.* 23; 30. Ver PÖSCHL. Quelques principes fundamentaux de la politique de Cicéron, *op. cit.*, p. 346-347. Cf. CÍCERO. *Mur.* 1; *Off.* II, 23. Junto com ela, a *pietas*, o sentimento religioso. Sobre a *pietas*, ver *Phil.* V, 39; VI, 19; VIII, 10; IX, 12; XIII, 46-47; XIV, 6; 29; *De inv.* II, 66; 161; *Nat. D.* I, 3; 116; 155; *Leg.* II, 15; 26; *Top.* 90; *Part. or.* 78; *Verr.* II, 4, 12; 79; *Clu.* 194; *Rep.* I, 2; VI, 16; *Har. resp.* 19; *Planc.* 80; *Mur.* 12; *Cael.* 2; 4; *Red. quir.* 6; 8; *Red. sen.* 37-38; *Vat.* 26; *Sest.* 145; *Off.* I, 23; III, 90. Também FARIA. *Dicionário escolar latino-português*, *op. cit.*, p. 397.

876 CÍCERO. *Rep.* IV, 7c.

877 MARTINS-COSTA, Judith. *A Boa-Fé no Direito Privado*: critérios para a sua aplicação. São Paulo: Marcial Pons, 2015, p. 49.

878 SALAZAR REVUELTA, María. Formación en el derecho romano y en la tradición romanística del principio de la buena fe y su protección en el derecho comunitario europeo. *Revista internacional de derecho romano* [on line], p. 111-187, abr. 2015.

independentemente da forma pela qual foi dada[879], o que faz dela a coisa mais sagrada na vida (*fidem sanctissimam in vita qui putat*)[880], devendo ser observada mesmo quando dirigida ao inimigo que não partilha desse mesmo valor[881]. É assumida pelo direito como *bona fides*, abarcando verdade e honra, medida da sociedade, mas que considera as circunstâncias de formulação e manifestação da vontade, além das mudanças de conjuntura que afetam a realização do objeto acordado[882]. Com isso, deve-se evitar as distorções da interpretação literal[883], ponderar a abstração da lei, para que a aplicação rigorosa não gere injustiças (*summum ius summa iniuria*)[884], ou seja, agir segundo a *aequitas*[885]. Na base do direito, a *fides* é a primeira forma de justiça, pelo que "o fundamento da justiça reside não obstante na boa-fé [*fides*], isto é, na constância e na verdade nos compromissos assumidos"[886].

Assim, sob a lei natural, Cícero articula um sentido especificamente jurídico de justo. Quando adiciona a culpa ao ato injusto, inclui a legítima defesa como dever jurídico e distancia-se da tradição grega na qual é melhor sofrer injustiça do que praticá-la, pois em todos os casos está em jogo o direito da pessoa e, como sujeito de direito, o bem de toda a comunidade[887]: "o direito justo é efetivamente sempre almejado, nem de outra maneira poderia

879 SCHULZ, Fritz. *Principles of Roman Law*. Trad. Marguerite Wolff. Oxford: Clarendon Press, 1936, p. 224-228. Nas origens, *fides* decorria do juramento religioso, sendo personificada na deusa Fides, e emerge nas relações jurídicas, imprimindo segurança ou certeza. Com o tempo, os juramentos declinam, mas permanece o laço pela *fides*. Cf. SALAZAR REVUELTA. Formación en el derecho romano y en la tradición romanística del principio de la buena fe y su protección en el derecho comunitario europeo, *op. cit.*, p. 118-120; CÍCERO. *Off.* III, 104.

880 CÍCERO. *Verr.* II, 3, 3-6.

881 CÍCERO. *Off.* I, 39.

882 BONFANTE, Pietro. A essência da bona fides e sua relação com a teoria do erro. Trad. Vítor Pimentel Pereira. *Quaestio Iuris*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 189-218, 2011; SALGADO. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo*, *op. cit.*, p. 164-165.

883 JULIANO. *Digesta* L, 17, 65; SALGADO. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo*, *op. cit.*, p. 165.

884 CÍCERO. *Off.* I, 33.

885 SALGADO. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo*, *op. cit.*, p. 166 e 214. Nesse sentido, ver o nosso SANTOS, Igor Moraes. Confluências entre o universal e o particular na efetivação do justo pela equidade em Aristóteles. *Alethes*, Juiz de Fora, v. 5, n. 8, p. 33-50, jan./jul. 2015.

886 CÍCERO. *Off.* I, 23. Cf. *Dos deveres*, *op. cit.*, p. 23 (adaptado).

887 SALGADO. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo*, *op. cit.*, p. 168. Cf. PLATÃO. *Górgias* 469b-c; ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco V.

o direito, com efeito, existir"[888], donde a lei ter ínsita a noção de "saber selecionar o verdadeiro e justo"[889].

Podemos perceber no itinerário ciceroniano a justiça como conceito que perpassa a preservação da ordem juridicamente instituída, imutável salvo justo título. A união e a conservação da sociedade são efetivadas com a atribuição do que concerne a cada um segundo o pactuado: "com a preservação da sociedade organizada, concedendo a cada homem o que lhe é devido, e estabelecendo um clima de confiança nos negócios acordados"[890]. Eis uma concepção de justiça propriamente jurídica, e não somente moral, uma vez que a *recta ratio* não é apenas formal, mas considera substancialmente o conteúdo[891].

4.2. Da lei natural à lei humana

A reta razão prescreve aos membros da comunidade de deuses e de homens como se relacionarem uns com os outros, isto é, determina o que é universalmente justo[892]. Desse fundamento o homem pode identificar as leis jurídicas e os preceitos políticos necessários para dar forma a uma constituição ótima. Portanto, a natureza é o caminho para determinar uma base específica, segura, afastando o relativismo das divergências entre *optimates* e *populares* sobre o bem da *res publica* e que os romanos também viam no pensamento helênico. Em Cícero ainda ecoa a embaixada de filósofos gregos a Roma em 155 a.C.

Naquela ocasião, Carnéades proferiu discursos nos quais defendeu a justiça em um e, no outro, refutou os argumentos precedentes, condenando a certeza sobre o justo, a partir da conveniência. No *De re publica*, Cícero coloca dois personagens apresentando ambas as perspectivas. Filo argumenta contra a lei natural, indicando a variação do justo segundo os tempos e lugares: "Pues el derecho de que podemos hablar es tal o cual derecho civil pero no existe uno natural, ya que, si existiera, lo justo y lo injusto sería lo mismo para

888 CÍCERO. *Off.* II, 42. Cf. *Dos deveres, op. cit.*, p. 93 (adaptado).
889 CÍCERO. *Leg.* II, 5, 11.
890 CÍCERO. *Off.* I, 15. Cf. *Dos deveres, op. cit.*, p. 20.
891 SALGADO. O humanismo de Cícero, *op. cit.*, p. 173.
892 ATKINS. *Cicero on politics and the limits of reason, op. cit.*, p. 170-171.

todos, como lo es lo caliente y lo frío, lo amargo y lo dulce"[893]. Com efeito, em diferentes cidades e povos, certas condutas são consideradas boas ou más, e assim proibidas como crimes[894]. O mesmo vale para as transformações das instituições jurídicas e dos costumes internos ao longo do tempo[895]. Ademais, homens e povos não cedem a sua liberdade a outrem, ainda que seja justo segundo a natureza: prefere-se o domínio injusto[896]. A ideia de lei natural, então, carece de conteúdo, caso contrário, as leis positivas seriam as mesmas entre os povos:

> [si la naturaleza] nos hubiera promulgado el derecho de todos los pueblos, sería el mismo para todos, y no distinto para unos y para otros. Yo me pregunto, si es propio de un hombre justo y de uno bueno el cumplir las leyes, ¿cuáles debe cumplir? [...] las leyes se cumplen por su sanción penal y no por nuestra justicia; así, pues, el derecho natural carece de contenido, de lo que resulta que tampoco hay justos por naturaleza.[897]

Na sequência, Lélio introduz a defesa da lei natural, cuja definição reproduzimos no início deste capítulo. Segundo ele, a reta razão harmoniza-se com a natureza, sendo comum a todos os homens e povos, invariável, constante, inderrogável pela vontade humana. A lei da natural tem sim conteúdo: ordena o bem e proíbe o mal[898]. A natureza dá o domínio aos fortes, resguardando a utilidade aos mais débeis, como Deus em relação ao homem, o governante aos governados, a alma ao corpo, a razão às demais partes da alma[899].

893 CÍCERO. *Rep.* III, 12-13. Cf. *Sobre la república, op. cit.*, p. 128-129.

894 CÍCERO. *Rep.* III, 14-16.

895 CÍCERO. *Rep.* III, 17. Cf. *Sobre la república, op. cit.*, p. 131: "Si quisiera describir las distintas instituciones jurídicas, usos y costumbres, mostraría cuán diferentes son, no sólo en tantos pueblos, sino dentro de una misma ciudad, incluso en esta misma nuestra, podría yo probar cómo ha cambiado mil veces [...]."

896 CÍCERO. *Rep.* III, 28. Cf. *Sobre la república, op. cit.*, p. 135-136.

897 CÍCERO. *Rep.* III, 18-19. Cf. *Sobre la república, op. cit.*, p. 132.

898 CÍCERO. *Rep.* III, 33. O *honestum* como o único bem em *Leg.* I, 52-56; *Fin.* V, 77-86; *Tusc.* V, 22-25.

899 CÍCERO. *Rep.* III, 36-37. Também IV, 1.

Cícero rejeita o relativismo da justiça desses argumentos tradicionais, pois configura ameaça a uma comunidade que se pretenda unida e a um poder que se queira legítimo. A saída é ver a cidade justa como aquela cuja constituição respeita as diferenças entre os homens, colocando os superiores no comando dos demais, condição por natureza, independente da crença individual sobre o que seja útil ou conveniente. Utilidade e justiça são objetivas e não contraditórias: são conformidade com a lei natural. Enquanto o direito de Roma respeitar essa ordem, o império durará, pois não está baseado na força bruta, e sim na força do direito[900]: "Por lo tanto, ¿quién dirá que hay cosa del pueblo, es decir, república cuando todos están oprimidos por la crueldad de uno solo y no hay la sujeción a un mismo derecho ni la unidad social del grupo, que es el pueblo?" Quer dizer, onde há um tirano, uma facção ou a massa no poder não há justiça e, com isso, *iuris consensu*, logo, tampouco verdadeira *res publica*: "hay que reconocer que no existe una república defectuosa, como decía ayer, sino que, como ahora la razón obliga a decir, no existe república alguna" (*nullam esse rem publicam*)[901].

A natureza não é entidade anterior ao direito natural, é a mesma força racional que ele. No *De legibus*, todos os homens e Júpiter têm em comum a razão, logo a reta razão, logo a lei, logo a justiça em comum (*quibus enim ratio a natura data est, isdem etiam recta ratio data est; ergo et lex, quae est recta ratio in iubendo et vetando; si lex, ius quoque*); por consequência, estão unidos em uma única cidade[902]. Todos os homens no sentido de que a todos é dada a capacidade de aprender, por terem capacidade racional, conquanto difiram em sua realização. A natureza fornece percepções de sentido que levam à formação de concepções iniciais e nos guia delas para o ápice da racionalidade, à virtude, embora todos se desviem desse caminho em alguma medida. Como parte da natureza universal, a natureza comum de todos os homens age como força racional perfeita, mesmo eles respondendo apenas imperfeitamente[903]:

900 CÍCERO. *Rep.* III, 41.
901 CÍCERO. *Rep.* III, 43-45. Cf. *Sobre la república, op. cit.*, p. 140-142.
902 CÍCERO. *Leg.* I, 23; 33.
903 ASMIS. Cicero on natural law and the laws of the state, *op. cit.*, p. 9-10; CÍCERO. *Leg.* I, 26-27; 30; 44; 59.

> En que este animal previsor, sagaz, ingenioso, agudo, dotado de memoria, lleno de razón y consejo, que llamamos hombre, fué engendrado por el altísimo dios con una condición verdaderamente privilegiada. Sólo él, entre tantas razas y variedades de seres animados, participa de razón y pensamiento, siendo así que todos los demás se ven de ello privados. Y ¿qué hay más divino que la razón, no ya en el hombre, sino en todo el cielo y la tierra? Esa razón que, al alcanzar su perfecto desarrollo, se llama, con justicia, sabiduría. Como nada hay mejor que la razón, y ésta es común a dios y al hombre, la comunión superior entre dios y el hombre es la de la razón. Ahora bien: los participantes en una razón común lo son también en la recta razón; es así que la ley es una recta razón, luego, también debemos considerarnos los hombres como socios de la divinidad en cuanto a la ley; además, participantes en una ley común, lo son también en un derecho común; finalmente, los participantes en esta comunión, deben tenerse como pertenecientes a la misma ciudad, y si siguen los mismos mandos y potestades, con más fundamento todavía. En efecto, siguen las disposiciones celestiales, la inteligencia divina, a dios omnipotente, de sorte que todo este universo mundo debe reputarse como una sola ciudad común, humana y divina a la vez.[904]

A natureza do justo deve ser procurada na natureza do homem, e a natureza humana, como a divina, atinge o seu ápice e perfeição através da virtude. Esta, por sua vez, é a constante conduta racional da vida, na qual a prudência segue o honesto e evita o desonesto no curso da ação. Virtude é "razão perfeita" e, considerando que a razão, quando é plenamente desenvolvida e aperfeiçoada, é chamada sabedoria, a prudência abrange o desenvolvimento pleno da racionalidade do homem[905]. No momento em que

904 CÍCERO. *Leg.* I, 22-23. Cf. *Las leyes, op. cit.*, p. 70-73.

905 WEST, Thomas G. Cicero's teaching on natural law. *St John's Review*, v. 32, p. 74-81, verão 1981, p. 77. Cf. CÍCERO. *Leg.* I, 17; 23; 25; 45.

a lei é concebida na mente do homem prudente, a verdade torna-se manifesta para ele, ao menos aquilo que parece ser a verdade, como veremos adiante. Essa verossimilhança permanece presente na lei enquanto ela está sendo pensada ou repensada no seu sentido originário; é eterna apenas durante tais ocasiões, como fruto de vigoroso esforço da mente. A lei verdadeira, assim como a filosofia, procura descobrir aquilo que é. À medida em que faz isso, revela a ordem natural: a lei e a natureza são uma só[906].

Vale dizer, a *lex naturae* é o conjunto das normas pré-constituídas na força mesma da coisa, a regular as relações dos homens entre si, independentemente de sua condição livre ou servil e de seu pertencimento a uma ou outra agregação política, e a regular as relações dos homens com a divindade, em suma, rege os laços entre os copartícipes da *ratio*[907]. Como vimos, compreende preceitos negativos e positivos: interdita a produção de danos a outros, exceto para impedir um atentado injusto e atual[908]; impõe *servire communi utilitati*, a prestação de deveres que reforçam o vínculo social[909]; veda vantagem própria em detrimento de outrem e omissão de socorro[910]; exige correspondência com o *honestum*[911]. Assim também deve ser um *ius* positivo[912]. Em outras palavras, o direito de um povo deve estar em conformidade com a lei natural, tomando o homem como ser consciente, pensante e tendente à vida em sociedade[913]. Mas o homem concreto, falho e limitado.

Os bons cidadãos, pela reta razão, tal como a alma deve dirigir o corpo, devem conduzir a *res publica* e a produção de suas leis em harmonia com a ordem natural[914]. Por um lado, para os primeiros estoicos, as leis civis não são

906 WEST. Cicero's teaching on natural law, *op. cit.*, p. 79.

907 COSTA. *Cicerone Giureconsulto*, v. I, *op. cit.*, p. 17. Cf. CÍCERO. *Leg.* I, 18-19; *Nat. D.* II, 78; *De inv.* II, 65.

908 CÍCERO. *Mil.* 10; *De inv.* II, 54.

909 CÍCERO. *Off.* I, 10; 31; III, 6; 17; 27; 68-69; *Fin.* III, 71.

910 COSTA. *Cicerone Giureconsulto*, v. I, *op. cit.*, p. 17. Cf. CÍCERO. *Off.* I, 7; 23; III, 5; 21-23.

911 CÍCERO. *Off.* I, 5; 14; *Fin.* II, 34; 45; III, 71; *Leg.* I, 48.

912 CÍCERO. *Phil.* IX, 10.

913 COSTA. *Cicerone Giureconsulto*, v. I, *op. cit.*, p. 20-21.

914 Cícero, no *De re publica*, embora por vezes se aproxime, também marca distância do estoicismo. Nos discursos sobre a justiça, com Lélio, o tom é estoico, mas, igualmente, platônico, ao modo de Antíoco; com Filo, condena a concepção absoluta e universal de justiça na via de Carnéades, rebatendo o "utilitarismo" epicurista. A distinção do

propriamente leis, porque, para tanto, deveriam ser expressão exata da reta razão dos deuses e sábios[915]. Por outro, para Platão, há uma diferença entre as intenções do legislador sábio ao elaborar leis retas e do legislador comum ao produzir leis populares[916]. Cícero, por sua vez, acredita que algumas leis promulgadas por legisladores ordinários podem atender a critérios derivados da lei natural e, assim, ser reconhecidas como válidas. Basta se dirigirem à justiça, regulando a saúde dos cidadãos, a segurança das cidades e a felicidade humana, que poderão ser admitidas como genuínas e possuir autoridade[917].

O *ius civile* emana da vontade coletiva dos consociados na *civitas*, do *populus* de quem é a *civitas*[918]. O conteúdo de suas disposições difere entre os povos, respondendo às exigências mutáveis da vida e da civilização[919]. Nem por isso está dissociado da lei natural: o *ius civile* deve adaptar-se às várias exigências da *civitas* à qual se refere[920]. A boa lei humana é o que ordena o sábio, com vista à virtude possível ao homem. Longe de ser eterna, ela será objeto de alteração sempre que esse sábio, sensível às circunstâncias, perceber a necessidade de mudá-la[921]. Não é a lei eterna objeto de modificação, porque, mesmo se a desobedecemos, não podemos evitá-la ou trocá-la[922]. É a lei humana que, para bem espelhá-la, deve assumir formas adequadas ao quadro

estoicismo surge, ademais, na questão da imortalidade. Panécio não acreditava na eternidade da *res publica* porque negava a imortalidade da alma, mas Cícero defende a imortalidade da alma e da cidade em vários escritos. No Sonho de Cipião, a alma imortal dos grandes homens encontra a verdadeira glória, mostrando que o bem da *res publica* deve ser buscado como virtude, por si mesmo, não por recompensas terrenas. Podemos identificar nesse quadro diversas fontes gregas, ao passo que o resultado é uma articulação que não se filia a nenhuma e, antes de acadêmica, cética ou eclética, tem tons romanos, como veremos adiante. Cf. FERRARY. Le discours de Laelius dans le troisième livre du *De re publica* de Cicéron, *op. cit.*, p. 755-756 ; 761-762 e 768-770 ; CÍCERO. *Rep.* III, 40. Sobre a imortalidade da alma, ver *Tusc.* I, 79; *Rab. Perd.* 33; *Marcell.* 22; *Phil.* II, 51.

915 CÍCERO. *Acad. pr.* 136.

916 ATKINS. *Cicero on politics and the limits of reason*, *op. cit.*, p. 193. Cf. PLATÃO. *As leis* 742d-e.

917 Ibid., p. 207.

918 COSTA. *Cicerone Giureconsulto*, v. I, *op. cit.*, p. 21. Cf. CÍCERO. *Top.* 2; 9; 21; *Leg.* I, 17; *Phil.* I, 16.

919 Ibid., p. 22. Cf. CÍCERO. *De Leg.* I, 23; *Rep.* III, 17; *De inv.* I, 38; 68; *Caec.* 5; 49; 70; 74-75.

920 Ibid., p. 23-24. Cf. CÍCERO. *De inv.* II, 65; *Leg.* I, 18; 43; II, 61; *Off.* III, 17; 71; *Rep.* III, 13; 18.

921 WEST, Thomas G. Cicero's teaching on natural law, *op. cit.*, p. 77.

922 FOTT. Skepticism about natural right in Cicero's De republica, *op. cit.*, p. 242.

histórico, social e político, segundo apreendido pelo homem prudente. Por se coadunar à natureza humana, é esta a lei verdadeira de que fala o autor:

> La opinión común de los más sabios me parece ser la de la ley no es una invención de la inteligencia de los hombres ni una decisión de los pueblos, sino algo eterno que regiría el mundo entero con una sabiduría que impera y prohíbe. Por eso decían que la primera y definitiva ley es el espíritu de dios, que todo lo manda o lo prohíbe con la razón. De la que procede aquella que bien recibe el nombre de ley, dada por los dioses al género humano, pues es la razón espiritual del sabio idónea para ordenar el bien y desterrar el mal.[923]

Como observa Asmis, próxima da interpretação de Valente já referida, Cícero parte da distinção estoica entre deveres perfeitos e deveres intermediários, mas a modifica, atribuindo à lei o poder de chamar à realização dos deveres perfeitos ao demandar deveres intermediários[924]. Em outros termos, acredita ser possível formular leis que prescrevam ações intermediárias como meio para alcançar a virtude, segundo os ensinamentos dos ancestrais[925].

Surgem, então, questões decorrentes dessa discussão e fulcral para a investigação sobre a *res publica* como ideia e história: Qual é o caráter das leis traçadas no *De legibus*? Essas disposições normativas são criações da mente de um sábio ou as leis da Roma republicana?

---

923 CÍCERO. *Leg.* II, 8. Cf. *Las leyes, op. cit.*, p. 120-121. Ver *Phil.* XI, 28. Cf. *Filípicas, op. cit.*, p. 173: "Con el derecho y por la ley que el mismo Júpiter ha establecido; con el derecho que legitima y justifica todas las medidas saludables a la república. ¿Qué es la ley sino la recta razón emanada del numen de los dioses, que prescribe lo honrado y prohíbe lo deshonroso?"

924 ASMIS. Cicero on natural law and the laws of the state, *op. cit.*, p. 16.

925 Ibid., p. 19: "Derived from the imperfect practical wisdom of the Roman ancestors and tested by his own practical and theoretical insights, his code is an approximation to the sort of instructions by which natural law guides humans to the goal of virtue". Cf. CÍCERO. *Leg.* II, 1-14; III, 3-12.

4.3. As leis de Cícero

As leis, na condição de elementos estruturantes da constituição política antiga – entendida como um universo cultural complexo e vivo –, merecem nossa atenção. Uma vez investigada a natureza da lei como *recta ratio*, defrontamo-nos, no *De legibus*, com uma longa lista de normas apresentadas como as melhores leis para a melhor constituição. Aqui, Cícero coloca em evidência a tensão entre ideia e história que permeia a sua obra: as melhores leis são as leis de Roma ou um projeto racionalmente concebido por um legislador sábio? Para responder a isso, examinemos brevemente o conteúdo geral das leis dispostas no *De legibus*.

No livro II[926] são apresentadas leis referentes à religião, envolvendo tanto instituições citadinas quanto a imposição e vedação de condutas, o que revela o laço indissociável entre religiosidade e vida política e jurídica. A inobservância delas pode gerar consequências temporais, de modo que, quando possível, seja expiada, não bastando dar oferendas. Cada um deve, então, se apresentar com pureza diante dos deuses, comportando-se com piedade e sem ostentação. Os deuses cultuados devem ser aqueles admitidos publicamente e de tradição dos antepassados, assegurando-se locais sagrados e para ritos, ofertas e sacrifícios, incluindo datas solenes. Para tanto, a cidade deve contar com sacerdotes para dirigir as cerimônias, interpretar os profetas, os adivinhos e os deuses, além das virgens Vestais para a custódia do fogo eterno. Os augúrios são de singular importância, devendo ser tomados para diferentes assuntos, desde os vinhedos até a guerra e as ameaças ao povo. A desobediência às declarações augurais deve ser punida com a morte, assim como outros sacrilégios. Por fim, é pela associação com a honra dos deuses que jogos, música e alegria popular devem ser moderadas nos festivais e contidos o luxo dos funerais, além de praticados os melhores entre os ritos tradicionais, o que sinaliza um traço de consciência crítica em relação ao papel das normas religiosas para o convívio social.

No livro III[927], por sua vez, Cícero elenca leis sobre magistraturas, Senado e comícios, isto é, sobre os princípios dos poderes que regem a *res*

926 CÍCERO. *Leg.* II, 19-22.
927 CÍCERO. *Leg.* III, 6-11.

publica. Podemos compreendê-las melhor a partir do exame das justificativas apresentadas para as principais leis[928].

Há leis que garantem uma forma de governo equilibrada, por meio de mecanismos de intervenção e controle entre as instituições. É o caso das relações entre os magistrados eleitos pelo povo. O consulado goza de poder vinculante juridicamente sobre as outras magistraturas. Contudo, para evitar a degeneração em tirania, tem-se o tribunato da plebe, reduzindo o poder consular, bem como proteções àqueles desobedientes ao cônsul[929]. Outra instituição é o Senado, formado por magistrados e ex-magistrados, composição que preserva a *potestas* do *populus* e a *auctoritas* do Senado, proporcionando a concórdia e a moderação da constituição, "sobre todo si se acata la siguiente ley; pues lo que sigue dice: 'que este orden senatorio sea sin tacha y sirva de ejemplo a los demás'"[930]. Por fim, Cícero declara introduzir uma inovação, leis que não são usuais, familiares aos romanos, mas necessárias para a república (*rei publicae necessariae*). Trata-se das novas atribuições para os censores:

> No tenemos ninguna institución para conservar las leyes, y así son leyes las que nuestros oficiales de la curia quieren: se las pedimos a los escribanos, y no tenemos una constancia pública consignada en una edición oficial. Más cuidado tuvieron en esto los Griegos, entre los que se nombraban unos νομοφύλα**ες** [*nomophilaxis*], que no sólo conservaban los textos legales (pues eso ya existía en la época de nuestros antepasados], sino que también observaban los hechos humanos, para ajustarlos a las leyes. Dése ese cuidado a los censores, ya que queremos que existan siempre en la república. Ante ellos, rindan cuentas los que cesen en la magistratura y expliquen lo que hicieron en su cargo, y sobre eso den los censores un juicio preliminar.

928 Seguimos a interessante categorização segundo esse critério proposto por KASTELY. Cicero's *De legibus*: law and talking justly toward a just community, *op. cit.*, p. 6-7.

929 CÍCERO. *Leg.* III, 15-17.

930 CÍCERO. *Leg.* III, 27-28. Cf. *Las leyes*, *op. cit.*, p. 222-225.

> Esto se hace en Grecia con la intervención de uno acusadores de oficio establecidos públicamente, pero éstos no pueden ser serios si no lo hacen por su voluntad. Por lo cual, es mejor que se rindan cuentas y se expongan las defensas ante los censores, pero se reserve la causa toda entera a la ley, al acusador y al juez.[931]

A destinação aos censores da tarefa de vigilância do texto oficial das leis é uma explícita adoção da função dos *nomophylakes* gregos[932]. Ela implica não apenas fazer a guarda do escrito, mas também alertar os cidadãos para a obediência. Ademais, o Arpinata propõe que, ao fim das atividades, os magistrados compareçam perante os censores e reportem os atos oficiais que praticaram, podendo ser responsabilizados pelo descumprimento das leis. Com isso, Cícero resgata a centralidade da censura como magistratura que busca assegurar os valores mais importantes para o bom funcionamento da *res publica*, especialmente o respeito às leis, expressão por excelência do *mos maiorum*. Não à toa lembra que os principais exemplos de *maiores* foram censores, como Catão, Cipião Emiliano, Escauro e Crasso[933].

Ao relembrarem que, apesar dos instrumentos de controles recíprocos, o Senado nutre proeminência – e, com ele, os *nobiles* –, diversos autores questionam: enfim, quem os controla? Ou, como em Juvenal, *quis custodiet ipsos custodes?*[934] A resposta de Cícero, segundo Wood, é a religião e a censura[935]. Com o primeiro, os ritos e os auspícios jorram força ética, vide o Livro III. Com o segundo, as condutas são balizadas visando ao agir moral. Por esse motivo, a censura, então em decadência, deveria ser renovada, reassumindo a custódia do comportamento dos cidadãos e dos magistrados. O grande destaque é a supervisão das leis com o propósito de mantê-las frescas no dia a dia da sociedade e averiguar a sua autenticidade[936].

931 CÍCERO. *Leg.* III, 46-47. Cf. *Las leyes, op. cit.*, p. 240-243.

932 CÍCERO. *Leg.* II, 19; 22; 24-25; 28; 38-41; 45; 59-68; III, 7; 46-47. Sobre os *nomophylakes* de Atenas no pensamento político grego, ver PLATÃO. *As leis* 753b *et seq*; ARISTÓTELES. *Política* 1298b 27; 1322b 37.

933 PAULSON. A Painted Republic: the constitutional innovations of Cicero's *De legibus, op. cit.*, p. 331-333.

934 JUVENAL. *Saturae* VI, 347-348.

935 WOOD. *Cicero's social and political thought, op. cit.*, p. 174.

936 Sobre a censura LOEWENSTEIN. *The governance of Rome, op. cit.*, p. 63; 66-68; BONFANTE. *Historia del Derecho Romano*, v. I, *op. cit.*, p. 160-163. Cf. CÍCERO. *Clu.* 42-48;

Para compreender a censura em Cícero, é necessário considerar tanto as funções tradicionais da censura quanto o declínio do *mos maiorum* e seu papel para a *res publica*. Para ele, uma conduta em consonância com os costumes é verdadeiro dever jurídico. Em Ulpiano encontraremos, algum tempo depois, *honeste vivere* como um dos preceitos fundamentais do direito romano[937]. Viver honestamente, sob o estoicismo, é viver em conformidade com a natureza. Como em Cícero uma expressão da ordem natural é a natureza humana, mais especificamente, a razão que lhe é imanente, viver honestamente é viver tendo em vista o desenvolvimento da racionalidade humana, o que se dá a partir da vida em sociedade. Por meio da razão, o homem cria regras para viabilizar uma convivência harmoniosa e o aprimoramento moral. Essas regras surgem não apenas por elaboração meditada na forma da *lex*, mas também, e historicamente, primeiro, pelos costumes. Os *mores* podem assumir uma força jurídica quando repetidos e acreditados como vinculativos, obrigatórios. Como deveres originalmente morais, tornam-se também jurídicos. Os censores, ao averiguarem a observância do *mos maiorum*, estão também verificando o cumprimento do direito. Assim, ascendem como baluartes não de meras tradições em declínio, mas do núcleo moral e jurídico estruturante da *res publica*.

Outras leis são justificadas como responsáveis por reduzirem a infelicidade e encorajarem a harmonia entre os grupos sociais. É o exemplo das prescrições sobre os ritos tradicionais dos *patres* (*de ritibus patriis*). Os costumes não são imutáveis, sofrem transformações com o tempo e ao longo das gerações. Por isso, nem todos devem ser continuamente seguidos, mas sim os costumes dos antepassados e, entre estes, os melhores, porque "devemos reputar como mais genuíno e próximo a deus o que **é** melhor" (*et profecto ita est ut id habendum sit antiquissimum et deo proximum quod sit optumum*)[938]. Nesse sentido é a disposição da Lei das XII Tábuas que coíbe

Rep. IV, 6; TITO LÍVIO. *Ab urbe condita* IV, 24; XXIV, 18; AULO GÉLIO. *Noctes atticae* IV, 20; XV, 11; VALÉRIO MÁXIMO. *Factorum et dictorum memorabilium* II, 9; PLUTARCO. *Marco Catão* 17-18. Em Gibbon, destaque para o declínio associado à ascensão do Cristianismo, cf. GIBBON, Edward. *The history of the decline and fall of the Roman Empire*. Boston: Phillips, Sampson and Company, 1854, v. I, em especial, cap. XV.

937 ULPIANO. *Digesta* I, 1, 10, §1. Ver ainda MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. O Pórtico e o Fórum: diálogos e confluências entre o estoicismo e o direito romano clássico. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, v. 98, p. 295-336, 2008.

938 CÍCERO. *Leg.* II, 40-41.

outras espécies de cerimônias funerais que amplifiquem o luto e o luxo[939]. Ademais, o tribunato da plebe, além de ser um elemento participante da dinâmica das forças constitucionais, contribui para a *concordia* no seio da comunidade. Apesar das diversas críticas levantadas contra a história da instituição em Roma, como o faz Quinto no diálogo, Cícero admite pontos positivos que a tornam necessária:

> Que "la potestad de los tribunos de la plebe es excesiva" - ¿quién lo niega? Pero la violencia del pueblo sería mucho más cruel y desmesurada; teniendo un jefe, es a veces más tratable que si no tuviera. Porque el jefe piensa el riesgo de los pasos que da, pero el ímpetu popular no cuento con su propio riesgo. [...] No tienes más que fijarte en la prudencia de los antiguos en esto; cómo, una vez que los senadores concedieron esta potestad a la plebe, se depusieron las armas, la sedición se apaciguó y se halló el medio de conciliación por el que los pobres se creyeron equiparados a los nobles y por el que sin más se salvó la ciudad.[940]

O argumento de Quinto contra o tribunato, precedente a esse trecho, faz um ataque moral contra a plebe. Para ele, a criação do tribuno teria sido um grande mal (*magnum dicis malum*), calamitosa (*pestifera*) porque gerou o desprestígio dos melhores e impulsionou a força da multidão (*gravitas optimatium cedidit, convaluitque vis multitudinis*), nasce na sedição e para a sedição (*quae in seditione et ad seditionem nata sit*) e equipara o mais baixo ao mais alto (*omnia infima summis paria fecit*)[941]. Entretanto, Cícero diferencia os tribunos históricos de reprováveis comportamentos, vide os Graco, e o tribunato em si. Dessa forma, é-lhe possível reconhecer impactos positivos da instituição que devem ser preservados, principalmente o controle do povo desregrado. É parte do compromisso necessário para uma constituição

939 CÍCERO. *Leg.* II, 60.

940 CÍCERO. *Leg.* III, 23-25. Cf. *Sobre las leyes*, *op. cit.*, p. 218-223.

941 CÍCERO. *Leg.* III, 17-19; ROCHA. Jusnaturalismo estoico e republicanismo no *De Legibus* de Cícero, *op. cit.*, p. 240-242.

equilibrada, como entendido pelos *maiores*, permitir a liberdade do *populus*, mas também obstar que assuma formas destrutivas quando o desejo cega[942]. Cícero, então, inova, propondo a responsabilização pessoal do tribuno pela violência praticada pela multidão, incitando-o a agir ativamente para acalmá-la ou evitar inflamá-la. Paulson observa como essa formulação admite a discordância firme, desde que educada e sem violência, ao contrário do que então se tornava frequente, consistindo habilidade do melhor governante[943]. Se o poder do povo manifesta-se de qualquer forma, melhor com os tribunos, pois podem mediar e arrefecer o ímpeto popular, contribuindo para um novo temperamento dos plebeus ao incitá-los à virtude para se igualarem aos *optimi*[944]. É, portanto, medida conforme a natureza humana, como assegurado também por outras leis que promovem virtudes sociais ou educam o povo sobre elas.

Como a alma é superior ao corpo justifica-se o esforço para a preservação de sua pureza. Por isso, cumpre ter leis que, por exemplo, mandem comportar-se com piedade (*pietatem*), segundo o que agrada a Deus (*gratam esse deo*), e longe da ostentação e do luxo (*sumptum esse removendum*), entre outros atos de natureza espiritual que "concernem não somente à religião, mas também à constituição da cidade" (*non solum ad religionem pertinet sed etiam ad civitatis statum*)[945]. Cícero deixa claro, então, que as leis elencadas são dirigidas aos homens do futuro:

> Porque este discurso no se refiere ni al Senado de hoy ni a los hombres de hoy, sino a los del futuro [*non enim de hoc senatu nec his de hominibus qui nunc sunt, sed de futuris*], si es que quieren someterse a estas mis leyes. Así, al ordenar la ley que sea sin tacha alguna, no tendría ciertamente entrada en aquel orden nadie tachable. Pero eso es difícil de conseguir

942 CÍCERO. *Leg.* III, 24.

943 PAULSON. A Painted Republic: the constitutional innovations of Cicero's *De legibus*, *op. cit.*, p. 317-320. Sobre a violência no fim da República, ver LINTOTT, Andrew. W. *Violence in Republican Rome*. Oxford: Clarendon Press, 1968, *passim*.

944 ROCHA. Jusnaturalismo estoico e republicanismo no *De Legibus* de Cícero, *op. cit.*, p. 240-242; WOOD. *Cicero's social and political thought*, *op. cit.*, p. 171.

945 CÍCERO. *Leg.* II, 28-30.

> sin cierta educación y disciplina, de lo que diremos algo quizá, si hubiera ocasión y tiempo.[946]

Para Lintott, as leis do *De legibus* são uma crença otimista de que a moderação e o bom senso prevalecerão, o que é reforçado pelas poucas previsões de caráter penal. Falando com os homens do futuro, Cícero tem a esperança de que formularão e obedecerão a leis como essas e, por isso, o seu teor de aconselhamento moral e pouco detalhamento técnico[947]. Mas entender especificamente o papel das leis para Cícero depende de respondermos à clássica dúvida sobre a conexão do *De legibus* com o *De re publica*. São as leis do *De legibus* aquelas que se adequam ao gênero de cidade do *De re publica*, a mantém e a conserva, como querem alguns autores?[948]

A obra sobre as leis foi produzida posteriormente e, nela, encontramos a declaração de que, já tendo falado da melhor *res publica*, agora as melhores leis para ela, tal como Platão fizera:

> ATICO. Si me preguntas cuáles son mis expectativas, te diré que, puesto que tú has escrito sobre la república perfecta, parece consecuente que escribas también tú sobre las leyes. Así veo hizo Platón, a quien admiras, que antepones a todos, tu predilecto.
> MARCO. ¿Deseas, pues, que al modo como él diserta sobre las instituciones políticas y las leyes perfectas, en compañía del cretense Clinias y el lacedemonio Megilo, un día de estío, como cuenta, paseando y descansando a ratos, por los senderos y a la sombra de los cipreses de Gnosos, así también nosotros, entre estos esbeltísimos álamos, deambulando o sentados, por esta verde y umbrosa orilla, discurramos sobre estas mismas cuestiones más a fondo de lo que requiere la práctica forense?[949]

946 CÍCERO. *Leg.* III, 29. Cf. *Sobre las leyes*, *op. cit.*, p. 224-227.

947 LINTOTT. *The constitution of Roman Republic*, *op. cit.*, p. 202. A visão de Lintott sobre esse otimismo é que ele pode ser taxado de ingênuo, mas acreditamos em um fundo moral e filosófico mais sério.

948 LISI. La noción de ley natural en Cicerón, *op. cit.*, p. 229-230.

949 CÍCERO. *Leg.* I, 15. Cf. *Sobre las leyes*, *op. cit.*, p. 62-65. Essa passagem levou alguns

Ademais, Cícero declara a necessidade de se ater fielmente ao tipo de *res publica* demonstrada como perfeita por Cipião. Tendo em vista que "todas las leyes deben adaptarse a tal tipo de ciudad, debiéndose inculcar también costumbres, sin necesidad de sancionarlo todo por escrito", o *De legibus* cumpre a finalidade de remontar "a la naturaleza para buscar el origen del derecho"[950]. Isso faz ainda mais sentido se lembrarmos do método aristotélico da *Política*, pelo qual as leis devem ser concebidas tendo em vista a forma de governo, e não o contrário[951].

De acordo com Powell[952], tanto o *De re publica* quanto o *De legibus* compartilham um plano conceitual comum, mas partem de pontos teóricos e buscam soluções para problemas diferentes. O primeiro tem orientação prática: a questão central é como tornar-se melhor agora, tendo por resposta a rememoração dos deveres de cidadão engajado na vida pública e o esforço para tornar-se mestre na arte de governar. O segundo enfoca princípios de moralidade e racionalidade universais, a partir dos quais são deduzidas leis para o melhor governo, tentando descobrir como aplicá-los à Roma no futuro. Em ambos os diálogos, a constituição romana existente é preferível a qualquer outra historicamente verificável. Porém, no *De re publica*, constata-se que o bom funcionamento, mesmo da melhor das formas de governo, depende de habilidades intelectuais e qualidades morais dos seus operadores, ao passo que, no *De legibus*, verifica-se a necessidade de modificações em várias áreas. A conclusão de Powell, no mesmo sentido que discutiremos em breve, é que Cícero não traçou do *De re publica* a constituição ideal e, no *De legibus*, estabeleceu as leis para ela. Essas disposições são adequadas a qualquer constituição mista, o tipo antes aprovado por Cipião como o melhor. Em

autores a proporem as obras como complementares porque Cícero interpretaria as disposições de *As leis* de Platão como aquelas da *República*. Contudo, Cícero tinha conhecimento detalhado do filósofo grego e não cometeria erro tão grosseiro. Por outro lado, as referências explícitas ao longo do *De legibus* apontam não haver total independência entre ambos os textos ciceronianos. O personagem Marco, identificado como o próprio Cícero, é pressuposto como autor do *De re publica*, em múltiplas referências ao longo do *De legibus*, seja como *praeteritio*, seja em paralelos. Cf. POWELL, J. G. F. Were Cicero's *Laws* the laws of Cicero's *Republic*? In: POWELL, J. G. F.; NORTH, J. A. (ed.). *Cicero's Republic*. London: Institute of Classical Studies, 2001, p. 17-20. Vide *Leg.* II, 23; III, 4; 13; 38.

950 CÍCERO. *Leg.* I, 20. Cf. *Sobre las leyes*, *op. cit.*, p. 68-69.

951 ATKINS. *Cicero on politics and the limits of reason*, *op. cit.*, p. 158-159; ARISTÓTELES. *Política* IV, 1, 1289a 13-15.

952 POWELL. Were Cicero's *Laws* the laws of Cicero's *Republic*?, *op. cit.*, p. 32-39.

outras palavras, Cícero não concebe um novo conjunto de leis para Roma ou para uma constituição ideal específica, mas *leis que expressam princípios universais*, adotáveis por qualquer *res publica*.

> Además, nada se acomoda tanto al derecho y condición de la naturaleza – y al decir esto quiero que se entienda que hablo de la ley – como el poder, sin el cual no puede mantenerse en pie ni caso, ni ciudad, ni nación alguna, ni el género humano todo él, ni la naturaleza de todas las cosas, ni el mismo obedecen el mar y la tierra, y la vida humana acata los mandatos de la ley suprema. [...] Por nuestra parte, como damos leyes para pueblos libres y ya dejamos dicha opinión acerca de la mejor forma de república, en los seis libros sobre ésta, acomodaremos ahora las leyes a la forma de ciudad que tiene mi aprobación.[953]

Colocar em livro disposições normativas já existentes era útil em um tempo no qual não havia codificação do direito público e, ainda mais, ao pôr em evidência a melhor constituição para um povo que dela se esquecia[954]. Esses são sim objetivos de Cícero. No entanto, ele também introduz inovações que retocam leis vigentes, o que parece um paradoxo. Examinando mais de perto, percebemos que, sendo a constituição romana a melhor, de fato não há motivo para aperfeiçoá-la substancialmente, pois os sábios ancestrais legaram um *monumentum* formidável, mas permanecem necessárias modificações que a reposicione no caminho correto, qual seja, de proporcionar condições para o desenvolvimento da razão humana. Não é cogitado o desvencilhamento das conquistas dos *maiores*. As alterações devem preservá-las. Cícero apresenta leis que até buscam inovar, mas reafirmando a constituição vigente. Assim, fica a meio passo da concretude histórica de Roma e da universalidade[955].

953 CÍCERO. *Leg.* III, 4. Cf. *Sobre las leyes*, *op. cit.*, p. 194-195.

954 PAULSON. A Painted Republic: the constitutional innovations of Cicero's *De legibus*, *op. cit.*, p. 310-312.

955 POWELL. Were Cicero's *Laws* the laws of Cicero's *Republic*?, *op. cit.*, p. 33-35: "It appears from the foregoing that the law-code of the *De Legibus* is partly a universal code for all well-run states insofar as they conform to the type of the mixed constitution; and partly a set of suggestions as to how things might be improved at Rome."

As leis propostas não são garantia da solução de todos os problemas. Mas, para o melhor, é necessário tentar. Introduzir o *novum* não é estar fatalmente em oposição ao *mos maiorum*. Assim como os antepassados exerceram a criatividade e instauraram novas instituições e leis, também os contemporâneos devem propor novidades, meios indispensáveis para continuar o trabalho de edificação e conservação da constituição[956]. Não é porque uma lei é romana que ela exprime a lei natural, mas por promover o aperfeiçoamento humano, tal como fizeram os antigos. Por isso é que, dentre as prerrogativas do legislador, como intérprete da tradição, está a ab-rogação, em meio às leis romanas, daquelas que lhe parecerem distanciar-se desses objetivos, mas inclui ainda a formulação de novas leis, em diálogo com o *mos maiorum*[957].

Destarte, as leis, como expressão da razão natural, são também manifestação da história, pois mediadas pela mente humana. *As leis de Cícero, especificamente, não são nem pura criação teórica, total novidade, nem reprodução do direito romano: estão entre ideia e história*.

4.4. Tradição e inovação para a estabilidade constitucional

Cícero está ciente da tensão entre presente e passado, e entre presente e futuro. A situação degenerada de Roma, longe das lições dos *maiores*, é um estado daquilo que os gregos denominavam *hybris*, desmedida, desvio, desconformidade com a ordem natural, ausência de harmonia. Esse desequilíbrio exige a ação dos melhores. Cícero atende ao chamado e propõe um projeto que articula, a partir do presente, o passado e o futuro. Como é possível conciliar o novo com a tradição na constituição? Retomemos algumas proposições do *De legibus*.

Duas inovações são apresentadas em matéria de comícios. Pela primeira, os magistrados são juridicamente responsáveis por violência ou distúrbio nas convocações[958], como já mencionamos. A segunda é a mistura

956 PAULSON. A Painted Republic: the constitutional innovations of Cicero's *De legibus*, *op. cit.*, p. 339-340. Daí a aparente discordância entre passagens da mesma obra, vide CÍCERO. *Leg.* II, 23; III, 37.

957 LÉVY. *Cicero Academicus*, *op. cit.*, p. 519.

958 CÍCERO. *Leg.* III, 11; 42.

do sistema então vigente de voto secreto com o antigo voto em voz alta[959]. Essa última medida garante a todos os cidadãos o direito ao voto e, portanto, a *libertas*. Entretanto, por prever a exibição voluntária do voto aos mais eminentes, pretende uma *libertatis species*[960]. Para combinar os interesses da plebe, a favor do voto secreto e escrito, de iniciativa dos *populares*, e os interesses dos *optimates*, a favor do voto aberto e oral, concebe um sistema complexo inspirado em Platão[961], que faz com que a liberdade política consista naquilo que a *potestas* do povo acordar para gratificar os homens honestos (*honeste bonis*)[962]. A manutenção da *libertas* pelo povo exige a restauração da *auctoritas* do Senado, pois é proteção contra a corrupção eleitoral[963]. Para tanto, Cícero quer alterar o *cursus honorum*, com a redefinição da questura como magistratura menor e da edilidade como primeiro degrau[964]: limita a participação de *homi novi* no Senado, concentrando sua composição em magistrados com mais experiência e autoridade. Por fim, atribui força de lei ao *senatusconsultum*[965], para assegurar a efetividade dos novos papeis eleitorais, por exemplo, de delegação da prerrogativa de nomeação de *dictator*. Nesses termos, reitera a proeminência constitucional do Senado[966].

959 CÍCERO. *Leg.* III, 10; 33-39.

960 WOOD. *Cicero's social and political thought, op. cit.*, p. 170.

961 DUCOS. Les Magistrats et le pouvoir dans les traités politique de Cicéron, *op. cit.*, p. 92.

962 Nicolet ressalta que essa inovação foi interpretada como forma de dar ao povo mera "aparência" de liberdade, conservando o uso da *tabella*, mas salvaguardando a *auctoritas* da gente de bem. Contudo, tem função mais profunda. Por um lado, é necessária em uma república imperfeitas, é *vindex libertatis*. Por outro, a ideia de *res publica* pressupõe a realização de uma justiça que considere as diferenças morais e sociais dos cidadãos. Nicolet compara esse método com o esquema eleitoral de Platão, que também pretendia levar à aprovação dos cidadãos meritosos. Cf. NICOLET, Claude. Cicéron, Platon et le vote secret. *Historia*: Zeitschrift für Alte Geschichte, v. 19, n. 1, p. 39-66, jan. 1970, p. 41-43; 63 *et seq*; BRUNT. *The fall of the Roman Republic and related essays, op. cit.*, p. 342.Cf. CÍCERO. *Leg.* III, 39; *Leg. agr.* II, 2; 4; *Planc.* 16; PLATÃO. *As leis* 744b-c; 751d; 757c. Sobre os comícios, ver SUMNER, G. V. Cicero and the *comitia centuriata*. *Historia*: Zeitschrift für Alte Geschichte, v. 13, n. 1, p. 125-128, jan. 1964; BOTSFORD, George Willis. *The Roman Assemblies*: from their origin to the end of the Republic. New York: Macmillan, 1909; TAYLOR, Lily Ross. *Roman voting assemblies*: from the Hannibalic War to the dictatorship of Caesar. Michigan: The University of Michigan Press, 1966.

963 PAULSON. A Painted Republic: the constitutional innovations of Cicero's *De legibus, op. cit.*, p. 323. Cf. CÍCERO. *Leg.* III, 39; *Rep.* VI, 1, 1.

964 CÍCERO. *Leg.* III, 7.

965 CÍCERO. *Leg.* III, 27-28.

966 PAULSON. A Painted Republic: the constitutional innovations of Cicero's *De legibus, op. cit.*, p. 328-330.

Outrossim, os magistrados são definidos como executores das ordens senatoriais, o que não significa ausência de solidariedade entre si[967]. Mas é isso também o que justifica a prestação de contas aos censores, sob a forma inovadora de Cícero: por agirem segundo uma relação de *tutela* ou *procuratio*[968], o poder aparece como um bem que se gere para outrem e para o qual é necessário prestar contas. Assim, reafirma-se o dever de submissão e de velar pelas leis, que não é apenas dos censores[969], pois foram criadas para todos poderem, "perante todos, sempre falar a uma só e mesma voz", e se opõem ao capricho individual e ao arbítrio[970]. No *De legibus*, ele afirma que "o magistrado é uma lei que fala e a lei um magistrado mudo"[971]. Em outras palavras, deve se reportar à *aequitas*, para prescrever ações retas e úteis, gozando de *diligentia* e *prudentia*, pelo que cumpre bem escolhê-los[972]. Eis outro motivo para a reforma dos comícios.

O conjunto dessas inovações, somadas a outras referências à censura já discutidas, são as propostas esboçadas por Cícero para uma constituição que, na esteira das conquistas árduas dos antepassados, reconhecendo os seus acertos e identificando os erros do presente, alcance a estabilidade porque reequilibrada e, assim, promova condições adequadas ao homem. A quebra do balanço é nefasta, como atestam numerosos eventos fora da curva no último século e meio.

A conduta política de Cícero seguiu um critério firme e único: a constituição republicana deveria ser mantida, ainda que mediante recurso a poderes de exceção. É certo que todo poder extraordinário, por mais benéfico que fosse, se não servisse à conservação da constituição republicana, deveria ser combatido[973]. Diante disso, os críticos apontam uma contradição

967 DUCOS. Les Magistrats et le pouvoir dans les traités politique de Cicéron, *op. cit.*, 89-90. Cf. CÍCERO. *Leg.* III, 28.

968 CÍCERO. *Off.* I, 85.

969 CÍCERO. *Leg.* III, 3; 5; *Off.* I, 42; 89; II, 73; III, 69.

970 CÍCERO. *Off.* II, 42.

971 CÍCERO. *Leg.* III, 2.

972 CÍCERO. *Leg.* III, 2-3; 5. Cf. DUCOS. Les Magistrats et le pouvoir dans les traités politique de Cicéron, *op. cit.*, p. 89-92 ; ROCHA. Jusnaturalismo estoico e republicanismo no *De Legibus* de Cícero, *op. cit.*, p. 232.

973 Cícero viveu grande parte de sua vida sob aquilo que hodiernamente tem se convencionado chamar de "estado de exceção". A excepcionalidade aceitável era a do antigo *dictator*. No tempo de Cícero tornou-se frequente a multiplicação de mandos militares extraordinários, como os autorizados pela *lex Gabinia* e pela *lex Manilia*. O

entre o pensamento e as ações de Cícero, na linha dos *populares* liderados por Clódio que o conduziram ao exílio, pois se valera do *senatus consultum ultimum* contra Catilina. Esquecem-se que, se o fez, não foi sem resistência, a ponto de ser acusado de inércia e incapacidade. O que afinal fê-lo acreditar na legitimidade dessas ações foi o valor especial da figura do magistrado no plano constitucional. Nesse exemplo, Cícero empregou um elemento novo da prática política romana, embora ciente de que a ditadura fornecia prerrogativas similares e mais legítimas. Não obstante, a sua postura em vida deixa entrever que a inovação não deve preceder à conservação: o que de bom os antepassados estabeleceram e ainda funciona adequadamente não demanda retoques; mas se, embora belo, em descompasso com a realidade política, deve sofrer modificações para que a constituição volte a se harmonizar com a ordem natural.

Se os homens compartilham a razão natural com Júpiter e os deuses, e a lei da natureza está inscrita nos corações de todos os homens, a lei humana, escrita e ou costumeira, deve se conformar àquela para ser verdadeira, quer dizer, ser resultado de escolha equitativa[974]. Mas, para isso ser possível, é necessário tomar a constituição presente, reassumir os princípios estabelecidos pelos antepassados e fazer mudanças, ainda que sutis, mas que visam a grandes impactos estruturais no movimento ininterrupto das instituições. Nesse sentido, resgatar as lições dos *maiores* é aprender com os seus caminhos, respeitando a autoridade da experiência no tempo, fundamental para os destinos da constituição política e da sociedade[975].

Com efeito, os *maiores* perceberam que, para fugir da degeneração, a solução seria um quarto tipo de república. Como já assinalamos, a estabilidade

Senado tentava evitá-los via concessão de poderes plenos aos cônsules em exercício, por meio do *senatus consultum ultimum* ou *de re publica defendenda*. Vago, o decreto pressupunha consenso político prévio de que o perigo antecipado era genuíno. Se isso aumentava a pressão nos magistrados, dava-lhes defesa contra eventuais acusações. Cf. D'ORS. Cicerón, sobre el estado de excepción, *op. cit.*, p. 12; 15-20; 24; HODGSON. *Res publica and the Roman republic*: "without body or form", *op. cit.*, p. 79; LOEWENSTEIN. *The governance of Rome, op. cit.*, p. 59. Cf. CÍCERO. *Amic.* 40-41; *Phil.* II, 108; *Verr.* II, 3, 81; *Leg. agr.* III, 3; 6; *Leg.* III, 9; *Rep.* I, 63; *Rosc. Am.* 139; *Nat. D.* I, 7.

974 WOOD. *Cicero's social and political thought, op. cit.*, p. 71-72. Ver CÍCERO. *De inv.* II, 65; 160-162.

975 É o que assenta Hume em passagem citada em *O Federalista*. Cf. HUME, David. Of the rise and progress of the arts and sciences. In: *Political Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 67-68; HAMILTON, Alexander; MADISON, James; JAY, John. *The Federalist*. Indianapolis: Hackett, 2005, p. 465-466 (n. 85).

alcançada pela composição mista não impede o declínio, mas, para Cícero, diferente de Políbio, a causa não é natural, decorrendo de vícios dos homens políticos mais destacados[976]. Quer dizer, a ação dos homens é a responsável tanto pela ascensão quanto pelo declínio, portanto, é ação histórica. Mas, ciente da ciclicidade das formas políticas, por meio do próprio agir humano, é possível prever e prevenir os movimentos[977]. Admitir um declínio natural e inevitável invalidaria qualquer projeto de preservação da *res publica*. Vê-se, então, que Roma permanece um governo misto, mas foi afetada em estabilidade, comprometendo as condições para o desenvolvimento do homem, em grande medida, pelas falhas de seus líderes, que não perceberam as circunstâncias mudarem e cometeram erros viciosos. A culpa não é da constituição: Roma ainda tem a melhor[978]. Contudo, contrariamente aos *maiores*, que perceberam a existência de um direito natural primando sobre os direitos particulares, os contemporâneos não se guiavam sobre "o ombro e as imagens da justiça"[979]. O legado dos antepassados está desvanecido, mas não totalmente perdido. Faz-se presente. Cabe ao romano relembrar as suas tradições e, a partir delas, pleitear novos caminhos que façam a constituição retornar aos rumos gloriosos desenhados pelos ancestrais.

Por isso o enfoque nas leis. Cícero reconhece a incompletude legal. A lei é dirigida à aplicação em situações futuras, ao passo que só pode ser elaborada com base no passado. Há sempre um lapso entre os dois planos[980]. A resposta está tanto no esforço contínuo para a perfeição do homem quanto na constatação de que isso se dará não por um único legislador, mas por gerações de homens políticos dotados de conhecimento e experiência.

Cícero assume o desafio do pensamento antigo de alcançar a imortalidade apesar da mortalidade humana. Homens finitos podem elaborar leis e, portanto, uma constituição eterna, quando unem *mos maiorum* e ordem natural[981]: a lei produzida pelos bons cidadãos, que aprimoram

976 BERNARDO. *O* De re publica *de Cícero, op. cit.*, p. 43. Vide CÍCERO. *Rep.* I, 2.

977 CÍCERO. *Rep.* I, 69.

978 POWELL. Were Cicero's *Laws* the laws of Cicero's *Republic?, op. cit.*, p. 23-25. Cf. CÍCERO. *Rep.* I, 69.

979 LÉVY. *Cicero Academicus, op. cit.*, p. 532-533. Cf. CÍCERO. *Off.* III, 17.

980 PAULSON. A Painted Republic: the constitutional innovations of Cicero's *De legibus, op. cit.*, p. 334.

981 Ibid., p. 335.

a sua racionalidade em meio à vida social, voltada à utilidade comum, é a transcrição dos costumes ancestrais em harmonia com a natureza. Em outros termos, no plano político-jurídico, o acordo com a razão natural ocorre por meio da história, da ação das gerações de homens, que, por erros e acertos, vão se dirigindo para a melhor constituição e as melhores leis.

Por esse motivo, no *De legibus*, Cícero não tem interesse pela prática forense, como *ius honorarium*, ou pelo estudo do *ius civile*, como *iurisprudentia*, mas sim pelo *universum ius*, adequado para comunidade do gênero humano[982]. Contudo, não se trata da cidade cósmica do estoicismo. O sábio estoico prescinde da política, seus semelhantes não são concidadãos. Cícero, ao contrário, reafirma o papel do cidadão e o laço com a *civitas* construída por um povo. A *societas universalis humanitatis* não é uma concepção universalizante de unificação de todos os homens sob a égide de um governo único[983]. Trata-se de um fundo cultural comum que repercute nas condutas e nas relações dos homens, apesar das suas diferenças. Pela *humanitas*, que logo analisaremos, tem-se as bases para a compreensão da natureza. Ora, as suas exigências são satisfeitas pelo conhecimento da natureza do próprio homem, manifestada por sua cidade, cotejando a cultura geral com a expressão cultural particular. Pode-se, então, extrair os princípios da ordem natural e, assim, produzir as leis adequadas a um dado povo. Expliquemos.

No *De oratore*, Cícero, pela fala de Crasso, afirma que a matéria do direito resulta dos usos quotidianos, da experiência, como costume, e não provindo de reflexão *a priori* ao modo grego. O mesmo Crasso, todavia, cogita a redação de um tratado nos quais as regras jurídicas seriam recolhidas e classificadas segundo o método dos filósofos, a fim de estabelecer uma arte do direito civil[984]. No *De re publica* aparece essa mesma ideia acerca das regras do direito público, embora tome a república como resultado dos esforços de

982 WOLODKIEWICZ. Stato e dirito nel *De legibus*, *op. cit.*, p. 78. Cf. CÍCERO. *Leg.* I, 14; 17; *Fin.* III, 62.

983 Sobre a inovação de Cícero em relação à *oikeiosis*, ver LÉVY, Carlos. *Histoire de la philosophie*: Cicéron. Chasseneuil-du-Poitou: CNED, [s.d.], p. 60.

984 GRIMAL, Pierre. Contingence historique et rationalité de la loi dans la pensé cicéronienne. *Ciceroniana*, v. 3 (Atti del III Colloquium Tullianum - Roma, 3-5 ottobre 1976), p. 175-182, 1976, p. 175. Cf. CÍCERO. *De or.* I, 187-192. Sobre a arte do direito civil em Cícero, ver VILLEY, Michel. *O direito e os direitos humanos*. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 55 *et seq.* O mesmo autor discute justiça e direito em Cícero em *A formação do pensamento jurídico moderno*, *op. cit.*, p. 454 *et seq.*

muitos homens e gerações[985]. Assim, tem-se a lei como fato independente da vontade ordenadora de um único legislador. Ao tentarmos somar a lei nascida da tradição com a lei refletida pelo legislador, em ambos os casos regida pela reta razão, surge outra contradição. Seria a natureza responsável por estabelecer todas as normas conforme à ordem racional? A resposta só pode ser negativa. Também existem leis ruins e instituições perniciosas, que obviamente não condizem com a natureza[986]. É o que nos permite ver Pierre Grimal e sua discussão sobre a contingência histórica em Cícero.

Grimal percebe, no *De fato*, a rejeição, por Cícero, da ideia de destino de Crisipo, aproximando-se de Carnéades. Para este último, o determinismo é produto de leis da natureza que são gerais e, por essa característica, não determinam as ações particulares. O homem, então, conserva o poder de escolher entre soluções, e a opção, ainda assim, será conforme à natureza. Com isso, haveria uma natureza particular totalmente contingente e, portanto, liberdade[987].

Retornando ao *De legibus*, encontramos a declaração de ser a verdadeira lei aquela que tem por objeto e por efeito o bem da *res publica* e dos cidadãos:

> Por tanto, así como aquel espíritu divino es la ley suprema, así también, en tanto hay en el hombre <una razón perfecta, esa es ley y aparece> perfecta en el espíritu del sabio. Las que cada pueblo hace, varias y temporales, tienen el nombre de leyes más por aceptación que por serlo realmente. Y cuando dicen aquellos filósofos que toda ley, para llamarse rectamente ley, es laudable por sí misma, presentan el siguiente razonamiento: Es cosa, sin duda,

985 CÍCERO. *Rep.* II, 2.

986 GRIMAL. Contingence historique et rationalité de la loi dans la pensé cicéronienne, *op. cit.*, p. 176.

987 Ibid., p. 177-178. CÍCERO. *Fat.* 19. Cf. *Sobre la adivinación. Sobre el destino. Timeo.* Trad. Ángel Escobar. Madrid: Gredos, 1999, p. 309: "Y es que Epicuro, [...] no habría de temer como algo necesario que todo ocurra a consecuencia del destino, porque no es verdadero por causas eternas y que manan de la necesidad de la naturaleza [...]." Em *Fat.* 38, à p. 324: "[...] la propia razón obligará a reconocer que algunas cosas son verdaderas desde la eternidad, que no están vinculadas a causas eternas y que se hallan libres de la necesidad propia del destino." No *De fato*, a questão do destino e da liberdade humana leva Cícero a discutir diferentes doutrinas, como sintetiza LÉVY. *Histoire de la philosophie*: Cicéron, *op. cit.*, p. 89.

> evidente que las leyes se inventaron para salvación de los ciudadanos, seguridad de las ciudades y pacífico bienestar de la vida humana, y que los primeros que sancionaron disposiciones de ese tipo, propusieron a las comunidades populares que redactaran y aprobaran aquello con lo que, una vez confirmado y puesto en práctica, pudieran vivir honrada y felizmente; y que debían llamar "leyes" a las disposiciones que hicieran y sancionaran con ese fin. De donde se puede entender que los que dieron a los pueblos órdenes perversas e injustas, al obrar contra lo que habían declarado y prometido, solemnemente, no dieron "leyes", sino otra cosa muy distinta; de suerte que puede resultar claro cómo en el mismo sentido de la palabra "ley" está ínsito en substancia el concepto del saber seleccionar lo verdadero y justo.[988]

Como Grimal observa, não importa qual lei seja, qual escolha faça o legislador, desde que conforme a razão, que exige a distinção do justo e do injusto em vista do interesse comum. É a partir dessa discriminação primordial que tudo será ordenado. Por isso, as boas leis serão aquelas editadas pela *sapientia*, a excelência da lei resultará da sabedoria do legislador[989]. Disso surge a dúvida sobre se as leis derivam da natureza das coisas, por uma inelutável fatalidade, ou se são produto de uma criação inspirada cada vez por uma circunstância particular, contingentes. No *De re publica*, ao mostrar como a localização geográfica de uma cidade afeta as suas leis[990], verificamos a lei como expressão de uma *natura*, qual seja, do ser próprio de um povo, e como impactada pelo contingente. De fato, por um lado, as forças da evolução das constituições resultam de leis universais, de outro, os povos, porquanto humanos, estão sujeitos à mudança e às circunstâncias da realidade. Ainda assim, nem um nem outro determinam em absoluto. Uma boa lei pode ser inspirada por uma dada conjuntura, ser

988 CÍCERO. *Leg.* II, 5, 11. Cf. *Sobre las leyes, op. cit.*, p. 122-125.

989 GRIMAL. Contingence historique et rationalité de la loi dans la pensé cicéronienne, *op. cit.*, p. 178-179.

990 CÍCERO. *Rep.* II, 5 *et seq*.

redigida *ad tempus*, desde que orientada pela vontade de justiça e pelo bem. Ela representa uma intervenção humana em um sistema de forças universais ligadas entre si por uma causalidade definida, na qual cada uma delas põe em movimento um determinado mecanismo. O legislador, assevera Grimal, por sua *sapientia*, tem como missão apreciar e calcular os efeitos provocados por essas forças, fazendo, então, escolhas dentro do quadro da ordem natural das coisas. É o que revela a história do *De re publica*, na qual as instituições são criadas pelos reis, logo, não são nem puramente naturais nem puramente circunstanciais: decorrem de sabedoria e experiência. Roma é produto de uma invenção livre, desamarrada de fatalidade, mas segundo a ordem natural. Se há um curso de transformação das constituições, ele não é inelutável. A contingência histórica é justamente o meio pelo qual os melhores homens políticos, como cidadãos e legisladores, enfim, *rectores*, podem agir sobre a evolução das cidades, propondo leis e instituições, segundo a necessidade e as peculiaridades de seu povo, à luz dos princípios da razão[991]. É o que o *Pro Sestio* indica: os principais da *res publica* devem seguir as mutações da vida e adaptar a sua ação às possibilidades de que dispõem[992]. Nessas escolhas, é-se livre, embora dependa-se da *sapientia* e da *prudentia* para aferir as opções e fazer a melhor escolha, ou seja, agir bem.

Assim são as leis delineadas nos livros II e III do *De legibus*. Como Cícero enfatiza ao longo do texto, elas são tentativas e, como tais, abertas a debate e modificação, portanto, sujeitas à contingência. Ao abrir para a aprovação dos interlocutores e admitir que suas ideias são potencialmente controversas, sinaliza que as leis podem não ser absolutas[993]. Com efeito, em outras passagens, são arroladas propostas que manifestam equívocos,

991 GRIMAL. Contingence historique et rationalité de la loi dans la pensé cicéronienne, *op. cit.*, p. 179-182.

992 CÍCERO. *Sest.* 91. Cf. *Discursos IV, op. cit.*, p. 346: "En efecto, jueces, ¿quién de nosotros ignora que la naturaleza de las cosas se desarrolló de tal modo que, en otro tiempo, sin la prescripción todavía de ningún tipo de derecho natural o civil, los hombres andaban dispersos y diseminados por los campos y que únicamente poseían cuanto, con sus manos y sus fuerzas, matándose o hiriéndose, habían podido robar o conservar? En consecuencia, los primeros que destacaron por un valor o inteligencia sobresalientes, al darse cuenta de la natural docilidad y forma de pensar del hombre, congregaron en un único lugar a los que vivían diseminados y transformaron aquel su estado salvaje en una forma de vivir apacible y de acuerdo con unas normas."

993 CÍCERO. *Leg.* II, 14; 45; III, 26.

incompletudes ou que também demandam a concordância do interlocutor[994]. Kastely vê nisso uma contradição que remove a universalidade alardeada por Cícero. Porém, ela não enxerga que *o consenso requerido é humano e, logo, simultaneamente, universal, porque racional.*

Ora, as leis propostas não são a lei natural em si mesma, porque criação do homem, que é parte da ordem do cosmos. Para realizar o seu fim próprio, que é a harmonia com a natureza, cumpre ao homem desenvolver a sua natureza, no caso, a sua racionalidade. Aqueles que conseguem um grau de aprimoramento racional que se aproxime da perfeição, são dotados de reta razão, ou seja, razão capaz de guiar, de orientar para o agir virtuoso, seu e dos demais. Por um lado, não é essa razão tão perfeita quanto a natureza universal, por outro, é perfeita enquanto natureza humana, que é limitada em comparação à ordem natural universal, sendo a perfeição possível ao homem e, no que a ele se refere, é universal. É nesse sentido que a reta razão é a razão universal: a razão universal imanente à natureza converte-se em lei humana quando se estabelece na mente humana e se completa nela. Para o homem, esta razão é lei. Assim, torna-se a fonte e o princípio do direito e é anterior a toda lei escrita. Como distingue Lisi, o *ius naturae* é a concreção nas leis particulares da lei natural cósmica. Enquanto a *lex naturae* impera, rege e governa toda a natureza, o *ius naturae* se limita ao ordenamento do gênero humano. O direito deriva da natureza, mas não é a natureza[995]. A lei originada da razão humana não é ela própria a lei natural pela imperfeição humana, mas, por ser proveniente da natureza humana, é lei natural e perfeita no plano de universalidade da natureza do homem.

O aspecto natural do direito positivo se faz presente quando se adequa à natureza dos povos que ordena, aproximando-se da norma de justiça que rege o universo. Daí a identificação da Lei das XII Tábuas com a lei natural, mas com esta tal como se manifesta no povo romano. Os estoicos defenderam uma mesma lei para todos os povos, o que tendia à dissolução da *polis*. Cícero, por sua vez, voltando-se à cidade, opõe a essa universalização um valor universal próprio a toda encarnação da lei natural, isto é, a realização neste

994 KASTELY. Cicero's *De legibus*: law and talking justly toward a just community, *op. cit.*, p. 5-6. Vide CÍCERO. *Leg.* II, 35-37; 62-66; III, 19; 26; 28; 30; 33; 37.

995 LISI. La noción de ley natural en Cicerón, *op. cit.*, p. 226. Vide CÍCERO. *Leg.* I, 8; 19.

mundo da melhor ordem possível[996]. Por isso, mesmo leis diferentes podem ser verdadeiras e dotadas de universalidade, desde que, segundo os contextos particulares, procurem atender aos fins naturais do homem[997].

Outro ponto suscitado por Kastely foi o consenso. Como vimos, não basta o solitário sábio estoico, logo, também não basta um único legislador. Os homens prudentes devem atuar em conjunto, para, com a razão, sob diferentes pontos de vista, encontrarem o melhor caminho para desenvolver a razão em comunidade, cultivando a virtude e atendendo à *utilitas*. A retórica aparece aqui como instrumento importante, pois, unindo razão e linguagem, empregada na arena pública, possibilita a convergência de ideias em direção a decisões mais harmônicas e próximas ao fim do homem. Pela retórica, chega-se ao consenso, do qual nascerá o direito: *iuris consensu*. Por isso o *De legibus* é um diálogo, com três interlocutores ativos, que propõem e complementam uns aos outros. A própria Kastely se inclina a essa percepção ao afirmar que a reta razão é descoberta por meio do e no discurso persuasivo, sendo propósito do *De re publica* preparar o público para a prática discursiva do direito[998]. A partir da construção racional coletiva dos prudentes, cujo resultado é o consenso, terá vida a lei humana, que poderá assumir muitas formas concretas, mas será condição para a melhor constituição. E, como produto da razão que busca realizar a natureza humana, é lei verdadeira e universal, independentemente da sua especificidade. *Eis que, no direito e na política, a universalidade se realiza na história*.

Nesse sentido, notemos que as leis de Cícero gozam de alto grau de generalidade. Ele atém-se mais ao que poderíamos chamar de princípios gerais[999]. Com efeito, grande parte das suas disposições são como orientações universais para legisladores concretos. No entanto, elas também reportam-se a instituições específicas não definidas ou explicadas ao leitor, ou seja, Cícero pressupõe um conhecimento da realidade jurídico-política de Roma. Assim, ele enuncia balizas axiológicas para regras que buscarão concretizá-las, mas aporta a elas uma carga conceitual ou institucional preexistente.

996 Ibid., p. 231.

997 POWELL. Were Cicero's *Laws* the laws of Cicero's *Republic*?, *op. cit.*, p. 34.

998 KASTELY. Cicero's *De legibus*: law and talking justly toward a just community, *op. cit.*, p. 8 (tradução nossa).

999 POWELL. Were Cicero's *Laws* the laws of Cicero's *Republic*?, *op. cit.*, p. 36-37.

Essa dualidade joga por terra a universalidade outrora cogitada? Não. Distanciando de Powell, podemos compreender que essas leis, enquanto princípios, são dotadas de aplicação universal, como produtos da razão, mas não se desprendem da particularidade histórica de origem. Por um lado, são leis universais na medida em que decorrem da reta razão dos prudentes, dirigindo-se ao aprimoramento moral do ser humano na vida coletiva. Por outro, os caminhos traçados para a virtude precisam considerar as singularidades do povo ao qual se destina. Cícero está, portanto, identificando princípios universais informadores das regras concretas, mas, para tanto, admite somente ser possível fazê-lo a partir da realidade da qual faz parte. Ora, os princípios naturais, por sua qualidade, são ininteligíveis. Compreendê-los depende da forma assumida na peculiar realidade de um povo. No caso, autor, interlocutores e leitores integram o *populus Romanus*, não outro. Por isso, os princípios são discernidos em meio às instituições e as normas de Roma, com o auxílio de exemplos históricos, os quais ilustram, o seu sentido ético.

CAPÍTULO 5

FILOSOFIA E PRÁTICA POLÍTICO-JURÍDICA SOB O MANTO DA ELOQUÊNCIA

beatus autem esse sine virtute nemo potest
nec virtus sine ratione constare[1000]

O homem ciceroniano está situado no mundo cultural, imerso na tradição dos antepassados e ciente de que seu povo tem uma história. É a partir desse substrato axiológico-normativo que ele, guiado pela razão, poderá entrever as melhores leis que viabilizem o desenvolvimento humano, conforme à natureza e segundo as características próprias de seu povo. A figura em questão é o *princeps* ou *rector*, o melhor homem político, o qual tivemos a oportunidade de situar no interior da concepção de *res publica*. Como modelo, ele incita todos à virtude, ao passo que habilitado a prever, evitar ou remediar as transformações constitucionais que podem produzir o declínio da república, desviando-a da realização do bem moral.

Considerando nossos avanços até o momento, surgem duas novas questões: primeiro, como Cícero e os romanos entendiam a história; segundo, como surge esse homem que, para lidar com os movimentos da política, demanda a história. Cremos que, respondendo a esta última, encontraremos substrato para aquela, pois a história pressupõe o homem. Cícero, afirma a excelência potencial do cidadão romano. Qual é, então, o caminho para que ele se realize?

O caminho para a virtude, segundo os antigos, envolve um elemento aspiracional. Parte-se da posição cultural e social atual e tenta aprimorar-se, conquistando algumas virtudes, até perceber que elas formam uma unidade; então, passa-se a querer ser uma pessoa melhor no geral. Não obstante as escolas filosóficas defenderem concepções distintas sobre o que é e como ser ótimo, a figura do sábio serve como modelo de excelência a ser seguido[1001].

1000 CÍCERO. *Nat. D.* I, 48: "não pode haver nada feliz sem virtude, nem virtude permanecer sem razão".

1001 Na filosofia antiga, o sábio (*sophos*) frequentemente confunde-se com as noções de pessoa "boa" (*ho agathos*) e "virtuosa" (*ho spoudaios, ho asteios*). Predominam duas

Delineado como o único que é justo, corajoso, livre, belo, entre outras qualidades, ele mostra aos não-virtuosos o quão longe podem ir[1002]:

> E como é austera, grandiosa, inabalável a figura ideal do sábio estoico! Desde que foi persuadido pela razão de que o único bem é o bem moral passou necessariamente a sentir-se sempre feliz e a merecer realmente todos aqueles títulos que os insensatos têm o hábito de satirizar. [...] É com justiça que do sábio se diz que tudo possui, porque só ele conhece o modo como tudo deve ser usado; é com justiça que se lhe chama "Belo", porque os traços da beleza da mente sobrepujam os do corpo; só ele é livre, porque não está sujeito a nenhum poder, nem obedece ao desejo; é invencível, porque, embora o seu corpo possa ser manietado, nenhuma cadeia há que lhe possa prender a mente. [...] Se efectivamente é verdade que só o homem bom é feliz, e que todos os homens bons o são, então nada merece mais o nosso empenho do que a filosofia, e nada há de mais divino do que a virtude.[1003]

Apesar dessa descrição, como salientamos anteriormente, o estoicismo equivoca-se, segundo Cícero, ao elaborar uma doutrina moral rígida que

concepções de sábio: aquele que goza de atributos que transcendem a vida cotidiana e o homem comum e aquele inserido na vida ordinária. Ele é norma transcendente que determina o modo de vida do filósofo, modelo descrito geralmente por um comportamento ideal, definido em resposta à pergunta feita a si sobre como agiria um sábio em dada situação, ao que cada corrente respondia distintamente. O pirronismo, o cinismo e o estoicismo difundiram o sábio como ser autossuficiente (*autarkês*). Cf. ANNAS, Julia. The sage in ancient philosophy. In: ALESSE, Francesca (ed.). *Anthropine Sophia*: studi di filologia e storiografia filosofica in memoria di Gabriele Giannantoni. Napoli: Bibliopolis, 2008, p. 11 *et seq;* HADOT, Pierre. *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris: Gallimard, 1995, p. 334-340, para todo o parágrafo. Hadot (p. 346) ressalta que a teologia dos filósofos gregos é uma teologia dos sábios, contra a qual Nietzsche protestou (cf. fragmento de 10 (90), outono de 1887. Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos póstumos*. Volumen IV (1885-1889). Trad. Juan Luis Vermal e Joan B. Llinares. 2. ed. Madrid: Tecnos, 2008, p. 327).

1002 ANNAS. The sage in ancient philosophy, *op. cit.*, p. 25-26.

1003 CÍCERO. *Fin.* III, 75-76. Cf. *Textos filosóficos, op. cit.*, p. 409-411. Diversas concepções estoicas de sábio também podem ser encontradas em DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* VII, 117-123; PLUTARCO. *De stoicorum repugnantiis* 1033c-d; 1043b *et seq*.

não é concretizável pelo homem comum, limitado por sua natureza e pelas circunstâncias da vida. Como observa, os estoicos até escreveram sobre a *res publica*, "mas não para o nosso uso popular e civil" (*sed non ad hunc usum popularem atque civilem*)[1004]. É nesse sentido também a crítica à pretensão do epicurismo de afastar o homem da vida cívica. O Cipião ciceroniano manifesta insatisfação com os escritos políticos gregos, porque lhes falta a experiência dos esforços individuais e dos antepassados[1005]. Apesar de distantes do modelo estoico, os *maiores* que construíram Roma foram sim sábios, pois extraíram lições de suas ações e transformaram-nas em leis, instituições, formando a tão admirada *prudentia maiorum*[1006], o que é mais benéfico para uma *res publica*:

> Pero, si hay quienes se dejan llevar por la autoridad de los filósofos, que presten atención por un momento y escuchen a aquellos filósofos que tienen la máxima autoridad y fama entre las personas más doctas, y que yo considero que, por haber tratado y escrito extensamente sobre la república, han desempeñado ya alguna función en ella, aunque no la hayan gobernado personalmente; en efecto, yo veo a los que los griegos llamaron los "Siete Sabios" como expertos, casi todos ellos, en toda la materia política, pues no hay nada en lo que la capacidad humana se acerque más a lo divino que la constitución de nuevas ciudades y la conservación de las ya constituidas.[1007]

Cícero está "entre duas concepções da Filosofia e, poderíamos acrescentar, entre duas épocas e duas civilizações, entre o Sábio dos velhos tempos e o Político dos tempos novos"[1008]. A vida política não pode ser rebaixada

1004 CÍCERO. *Leg.* III, 14.

1005 CÍCERO. *Rep.* I, 35-37.

1006 Sobre *prudentia maiorum*, HELLEGOUARC'H. *Le vocabulaire latin des relations et des partis politique sous la République, op. cit.,* p. 256-258, vide CÍCERO. *Rep.* II, 45; 67; *Leg.* III, 5; *Tusc.* V, 72.

1007 CÍCERO. *Rep.* I, 12. Cf. *Sobre la república, op. cit.,* p. 42-43.

1008 VALENTE. *A ética estoica em Cícero, op. cit.,* p. 381.

a um plano secundário, como fora o ímpeto helenístico em geral; também não pode a filosofia ficar alijada de papel ativo na *civitas*. A *sapientia* possui dupla dimensão, como pensamento e como ação, porquanto conhecimento de tudo o que é humano e divino, tal como estudada pela filosofia[1009]. Ser sábio é ter capacidade de julgar sensatamente, e sua ausência equivale à incapacidade de raciocinar[1010]. *Sapientia* é ter habilidade e saber fazer, agir como convém às circunstâncias, prever as consequências boas ou ruins de uma decisão a fim de poder agir com melhor conhecimento de causa, tendo em vista a *utilitas civium*, ou seja, produzir o bem para a comunidade[1011]. A *prudentia* é elemento da *sapientia*, sendo esta, no âmbito político, uma *prudentia* superior, a do homem que não apenas tem conhecimentos teóricos e experiência, mas é formado pela filosofia[1012].

A filosofia é o exercício da sabedoria, que leva a agir e ver o mundo sob uma perspectiva particular. Ela é verdadeira opção existencial. Como em Platão e Aristóteles, o saber não é mera posse de informações, mas modo de vida correspondente à atividade mais elevada que o homem pode exercer, estritamente ligada à excelência, à virtude da alma[1013]. Cícero percebe muito bem como a filosofia penetra na formação do homem, tal qual aventaram os pensadores gregos, que então construíram as suas teorias políticas a partir dessa premissa. Diante disso, nosso autor agrega novos contornos à virtude e à sabedoria, integrando-as ao plano da *res publica* e tornando-as acessíveis ao romano. Esse alcance dar-se-á por meio da eloquência, ponto de encontro entre filosofia e experiência político-jurídica. Eis que o *optimus vir* surge também como o melhor orador.

1009 CÍCERO. *Off.* II, 5; *Tusc.* V, 7; *Leg.* I, 58.

1010 CÍCERO. *Leg.* I, 23.

1011 CÍCERO. *Clu.* 84; *Phil.* X, 17; XI, 7; XIII, 5; *Rep.* I, 45; II, 51; *Rab. Post.* 1; *Planc.* 9; *Verr.* II, 1, 52; *Mil.* 62; *Part. or.* 88.

1012 HELLEGOUARC'H. *Le vocabulaire latin des relations et des partis politique sous la République, op. cit.*, p. 271-275. Cf. CÍCERO. *Off.* I, 153; II, 5; *Har. resp.* 19; *Qfr.* I, 1, 29.

1013 HADOT. *Qu'est-ce que la philosophie antique?, op. cit.*, p. 334.

5.1. A eloquência: caminhos para uma arte entre a prática e a teoria

O homem romano, como cidadão, exerce um plexo de atividades distintas, porém interconectadas, entre outros aspectos, pelo fato de lhe demandarem o uso da palavra. Por isso, impende ser também um orador, atuante no fórum como advogado e nas funções da *res publica*, como magistrado e senador. Aparecem, assim, dois gêneros de eloquência: a judiciária, exercida nos processos, e a deliberativa, exercida nas assembleias ou nos momentos de decisão coletiva. O orador intervém nas discussões referentes à vida, aos valores e às leis da cidade[1014].

Em vista disso, a eloquência é *vis*, poder de transmitir ideias e informação, de persuadir e de gerar prazer, como define Cícero, *docere*, *movere* e *delectare*[1015]. Qualquer que seja o tema, o orador deve "discursar de modo sábio, ordenado, elegante e de memória, bem como, ainda, com certa dignidade em sua execução", ou seja, é-lhe exigido, primariamente, perfeição da forma, não ligada automaticamente ao conteúdo[1016]. Ao menos fora este o rumo da eloquência entre os gregos, pois, embora tenham feito dela instrumento sofisticado, não foram capazes de mantê-la compromissada com a verdade. Essa será uma das missões de Cícero, admitindo as críticas de Platão aos sofistas sem diminuir a admiração pelos mestres da oratória e da retórica.

No início do *De oratore,* Crasso exalta a eloquência como fator de distinção em relação aos animais, proporcionando a comunicação e, por ela, a congregação social e o direito:

> Demais, o que há de tão magnífico, tão nobre, tão generoso quanto auxiliar os suplicantes, animar os aflitos, assegurar sua salvação, livrá-los dos peri-

1014 MICHEL, Alain. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*: essai sur les fondements philosophiques de l'art de persuader. Paris: Presses Universitaires de Frances, 1960, p. 21-22. Cf. CÍCERO. *De or.* I, 22; 44; 65; II, 42. Ver ARISTÓTELES. *Retórica* 1358a 33–1358b 8.

1015 CONNOLY, Joy. *The state of speech*: rhetoric and political thought in Ancient Rome. Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2007, p. 2; CÍCERO. *De or.* II, 115.

1016 MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, *op. cit.*, p. 118. Cf. CÍCERO. *De or.* I, 44; 64-65; II, 42.

> gos, salvar do exílio os cidadãos? E que há de mais necessário do que ter sempre em mãos as armas com que se possa, sem perigo, desafiar os ímprobos ou vingar-se quando provocado? E mais, para não levarmos em conta apenas o fórum, as bancadas, os rostros e a cúria, que pode haver de mais prazeroso ou mais próprio da natureza humana do que uma conversa elegante e em nada grosseira? Distinguimo-nos sobremaneira dos animais unicamente por conversarmos uns com os outros e sermos capazes de expressar nossos pensamentos por meio da palavra. Sendo assim, quem não há de admirá-la com razão, e julga que deva dedicar-se a ela de modo a superar os homens na única coisa em que estes distinguem-se dos animais? Mas, passando já ao que é mais importante, que outro poder foi capaz de reunir os homens dispersos num único lugar, ou conduzi-los da vida selvagem e bruta para nosso atual tipo de vida, humano e em sociedade, ou, ainda, depois de constituídas já as cidades, estabelecer leis, tribunais, direitos?[1017]

Também foi o caso de Roma. Contudo, Cícero aponta que nela os oradores gozaram de prestígio limitado se comparados a outras atividades. Os romanos sempre se dedicaram à prática da eloquência, primeiro de modo autodidata, depois com suporte em retores gregos e suas teorias e métodos. Embora seu engenho superasse os demais povos, o número de oradores parecia continuar exíguo: a *eloquentia* é uma arte complexa, difícil[1018]. Ainda assim, Cícero mostra que há mais oradores do que se pensa. O *Brutus* e o *De oratore* trazem à luz os grandes homens eloquentes da história romana, revelando como tais justamente as grandes personalidades políticas.

> Nesse sentido, a eloquência é fundadora, tutora e condutora da república: a força da sapiência é a única que pode congregar os homens, outrora dis-

1017 CÍCERO. *De or.* I, 32-33. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit.*, p. 153.
1018 CÍCERO. *De or.* I, 6-17.

> persos, em um lugar, e retirar a vida agreste e ferina para a cultura humana e civil, bem como descrever as leis, os juízos e o direito das cidades, uma vez constituídas.[1019]

O louvor à eloquência por Crasso, no *De oratore*, é atenuado por Cévola, que atribui as contribuições dos melhores reis romanos e mesmo a queda da Realeza e a ascensão da República a um trabalho de prudência e sabedoria singulares, não de eloquência. Acontece que, na linha de Crasso, ela surge como o caminho por excelência de expressão de tais virtudes, por meio do qual podem servir à comunidade. De fato, concordam eloquência e *res publica*: aquela não é mera forma, deve estar a serviço da defesa dos interesses comuns:

> Eloquência e república estão logicamente articuladas entre si, no sentido de que a *ars dicendi* é no *Brutus* um meio de garantir o bom funcionamento do Estado e a integridade da *res publica*. A eloquência permite com efeito resolver numerosas crises internas. Apesar das imagens de confrontos civis que permeiam o texto, a eloquência aparece como a forma de superar essas lutas e restaurar a *concordia*.[1020]

Essa postura adotada por Cícero estava na contramão da opinião romana sobre a retórica grega. Como ressalta Rawson[1021], desconfiava-se daquele elemento estrangeiro, predominando a visão de um poder do demagogo capaz do mal, em vez de ferramenta do cidadão capaz do bem.

1019 PAVEZ, Leonardo Acquaviva. *Historia magistra vitae*: história e oratória em Cícero. 187f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011, p. 103.

1020 JACOTOT, Mathieu. *De re publica esset silentium*. Pensée politique et histoire de l'éloquence dans le *Brutus*. In: AUBERT-BAILLOT, Sophie; GUÉRIN, Charles (dir.). *Le* Brutus *de Cicéron*: rhétorique, politique et histoire culturelle. Leiden, Boston: Brill, 2014, p. 210 (tradução nossa).

1021 RAWSON, Elizabeth. *Intellectual life in the late Roman Republic*. London: Duckworth, 1985, p. 76; 78; 143-144. Cf. CÍCERO. *Brut.* 27; 104; 315-316. Sobre as influências dos oradores gregos em Cícero, ver LAUGHTON, Eric. Cicero and the Greek orators. *The American Journal of Philology*, v. 82, n. 1, p. 27-49, jan. 1961.

Na *Rhetorica ad Herennium*, por exemplo, esse receio é evidente. A obra opta por um tom prático, sem amplas considerações filosóficas e sem autodeclarar fontes teóricas gregas – ao contrário de Cícero no *De inventione*, em diálogo com Aristóteles, Hermágoras etc. –, privilegiando terminologias latinas e exemplos históricos romanos[1022]. Essa opinião corrente, vale dizer, era também reflexo do status dúbio da retórica na própria Hélade, oscilante entre a total rejeição e a valorização para a vida política e moral. Foi nas mãos de gregos que o seu ensino difundiu-se em Roma, em geral, via retores de baixa posição social, muitas vezes escravos, e sem experiência política e forense. Sob esse olhar, *rhetor* era o mestre de retórica, portador de teoria afastada da prática, enquanto *orator* era o orador político, que fala solenemente em público, que toma oficialmente a palavra (*orare*), homem de ação[1023]. Essa dicotomia deixa entrever duas interpretações na mentalidade romana: a teoria grega da retórica podia até ser bela, mas é na ação do cidadão que a palavra se realiza. Por isso, obras de retórica em latim até surgiram, mas sem a pretensão de articular conhecimentos sob a forma de uma *ars*[1024]. Com Catão é que os romanos começarão a reconhecer a necessidade de uma perícia especial para falar em público (*dicere*), ou seja, uma arte das *sententiae*. O seu *vir bonus dicendi peritus* é o homem que, valendo-se dessa *ars*, realiza seu papel como membro da cidade[1025]. Passam, então, a perceber que, além da dialética, destinada a saber argumentar bem, o cidadão precisa da eloquência para organizar e ornar os discursos proferidos no Senado, nas *contiones* ou no fórum[1026], tendo ainda potencial para ser mais.

Cada discurso de Cícero é um exemplo real dos benefícios que a eloquência poderia oferecer à vida pública. Ele busca sempre conciliar

1022 RAWSON. *Intellectual life in the late Roman Republic*, *op. cit.*, p. 148-149.

1023 LAUGHTON. Cicero and the Greek orators, *op. cit.*, p. 27-28.

1024 RAWSON. *Intellectual life in the late Roman Republic*, *op. cit.*, p. 146. Cf. CÍCERO. *De or.* I, 94; 208; II, 77.

1025 MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, *op. cit.*, p. 12-16. A expressão *vir bonus dicendi peritus* é atribuída a Catão, o Velho, segundo Sêneca Maior, em *Controversiae* I, 9 (*orator est, Marce fili, vir bonus dicendi peritus*). Quintiliano afirma que o orador perfeito é o homem bom (*perfectum oratorem* [...] *esse virum bonum*), sendo que a retórica não é nem parte da política, como ele entendia em Cícero, nem parte da filosofia, como em Isócrates, mas a ciência do bem falar (*rhetoricen esse bene dicendi scientiam*), em *Institutio oratoria* II, 15, 34.

1026 RAWSON. *Intellectual life in the late Roman Republic*, *op. cit.*, p. 143; CÍCERO. *Orat.* 55; 113.

a tradição romana, calcada na *gravitas*, na *auctoritas* e na *dignitas*, com preceitos da retórica grega, empresa que demanda reflexão filosófica que indague sobre os significados da teoria para, então, fazer escolhas adequadas às exigências das virtudes latinas[1027]. Nosso autor acredita que a grande eloquência só pode ser romana: em razão de suas instituições, Roma é o lugar propício ao desenvolvimento da oratória e da retórica, os romanos são os mais bem dotados de palavra e os únicos a praticarem como convém aos *officia* do orador, como *probare* e *conciliare*, principalmente pela sofisticação do direito civil[1028]. É por esse motivo que inicia a história da eloquência romana com Lúcio Júnio Bruto, o primeiro cônsul e ancestral presumido de Marco Júnio Bruto, a quem o *Brutus* é dedicado: desde o começo da obra Cícero conecta a oratória e a atividade político-jurídica, indicando como esse laço marca a história da *res publica*[1029].

Se outrora os oradores romanos não sabiam *solute et suaviter dicere*[1030], agora os tempos são outros. A eloquência não é mais apenas a velha arma nobre dos debates aristocráticos, e sim poderoso instrumento de lutas, embora ambíguo[1031]. Qualquer que seja a posição política, não se pode furtar de dominá-la. E isso requer aprender com os gregos, mesmo que adaptando seus ensinamentos. O orador que aceita a influência helênica podia se valer dela apenas traduzindo obras dos retores ou se interessar pela própria reflexão grega. Esta última é a opção de Cícero, primeiro com *De inventione*, *De partitione oratoria* e *Topica*, tratados retóricos tradicionais, depois com o

1027 MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron, op. cit.*, p. 153.

1028 ACHARD, Guy. Porquoi Cicéron a-t-il écrit le "De oratore"? *Latomus*, t. 46, fasc. 2, p. 318-329, abr./jun. 1987, p. 323-324. Cf. CÍCERO. *De or.* I, 15.

1029 NARDUCCI, Emanuele. *Brutus*: the history of Roman eloquence. In: MAY, James M. (ed.). *Brill's companion to Cicero's oratory and rhetoric*. Leiden, Boston, Köln: Brill, 2002, p. 413.

1030 CÍCERO. *Brut.* 110. Após a expansão imperial, muitos passaram a se dedicar à oratória em virtude do ócio, no entanto, em geral, não tinham conhecimento técnico ou acreditavam na importância de regras. Cada um discursava e falava segundo o seu próprio talento e inteligência. Foi o contato posterior com a teoria grega que estimulou os romanos a se voltarem para o estudo da retórica e, daí, a constituírem uma arte. Cf. SCHÜTRUMPF, Eckart. Cicero *De oratore* I and Greek philosophical tradition. *Rheinisches Museum für Philologie*, n. 133, p. 310-321, 1990, p. 318; CÍCERO. *De or.* I, 14 (constatação a ARISTÓTELES. *Política* VIII, 6, 1341a).

1031 MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron, op. cit.*, p. 45. Ver CÍCERO. *De or.* I, 226.

De oratore, um diálogo filosófico[1032]. Neste último, pelo discurso de Crasso, Cícero afirma que a eloquência demanda conhecimento de toda a cultura, exigindo, portanto, uma educação condizente. Os filósofos abandonavam os negócios públicos e se enfurnavam no ócio perpétuo, consagrando-se a artes inventadas para prepararem as crianças para a vida adulta. Com isso quer dizer que as *artes liberales*[1033] tornam possível o saber cultural de que precisa o orador, mas que ele não pode fazer delas a única ocupação da vida. A *doctrina* deve ser confirmada pela prática, apoiada na *memoria* e no *studium*, sem cair na obsessão pela especialidade[1034], pois a sabedoria introduz a medida, como moderadora de todas as coisas (*sapientia moderatrix omnium rerum*)[1035]. O *De oratore* pode ser interpretado, em suma, como o embate entre dois modelos de aprendizagem, a experiência adquirida pela prática e acomodada em um esquema, e o estudo dos princípios dispostos segundo normas epistemológicas, um primariamente romano, o outro, grego[1036].

A conclusão é que a eloquência pode ser uma *ars*, vez que passou por um processo de sistematização do conhecimento sobre os discursos persuasivos desde os gregos, acrescidos do cultivo romano. Cícero afirma-a como tal, mas não se preocupa em fazer dela *episteme*, conhecimento verdadeiro, do imutável[1037]. Tendo por finalidade falar de maneira apropriada à persuasão[1038], a *eloquentia* assume o caráter de *facultas*, ou seja, não uma ciência fundada sobre princípios absolutos, mas experiência obtida pela prática de falar e pela observação da fala de outros, então generalizada na forma de preceitos[1039]. Constituída teoria geral, a arte pode ser estudada para ter aplicados os seus

1032 Ibid., p. 80.

1033 CÍCERO. *De or.* I, 11; *Arch.* 2; 4; *De inv.* I, 35.

1034 CÍCERO. *De or.* III, 87.

1035 CÍCERO. *De inv.* I, 5; MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron, op. cit.*, p. 129-130.

1036 RODRÍGUEZ MAYORGAS, Ana. El descubrimiento de la teoría en Roma. Nuevas perspectivas sobre la helenización de la República romana. *Gallaecia*, n. 22, p. 507-530, 2003, p. 522.

1037 Ibid., p. 524-525.

1038 CÍCERO. *De inventione* I, 6.

1039 Para Aristóteles, a retórica é uma arte, mas não no sentido mais elevado. Na *Retórica*, busca identificar, regras gerais, condições e usos da eloquência. Ela aparece, então, como capacidade obtida graças à memória e ao conhecimento da lógica. Cf. MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéro, op. cit.*, p. 119-122.

preceitos a casos concretos. Com as *artes liberales* o romano não está mais dependente exclusivamente da experiência e do talento natural[1040].

Estabelecendo-se saber, a fim de explorar, de modo sistemático, as qualidades da palavra, a eloquência torna-se *ars dicendi*. Ora, como a compreensão da palavra é pressuposto para executar a sua finalidade, que é ser palavra política, convencendo para chegar-se ao consenso, temos que a *arte da palavra* é a *arte da persuasão* como *arte oratória*[1041]. Quer dizer, a *eloquência,* enquanto arte, ao lado da *política*, é *retórica*: "Hay uma *ciencia de la política* que incluye muchos e importantes elementos; una parte importante y considerable de ésta la constituye la elocuencia según las reglas del arte, a la que llaman *retórica*" (*eius quaedam magna et ampla pars est artificiosa eloquentia quam rhetoricam vocant*)[1042]. Ora, o que a arte faz é desenvolver a natureza. A formação eloquente é a mais apta a fazer prosperar as qualidades humanas[1043], o que se faz na comunidade política. Portanto, a natureza do homem, que precisa de ação para desabrochar, tem na eloquência o caminho: ela concilia natureza e história, concebendo uma humanidade que se constrói continuamente. Assim foi com a própria eloquência, criada pelos gregos e fortificada pelos romanos[1044].

Os primeiros oradores latinos tinham apenas os dons da natureza[1045]. Cícero percebe que, de fato, nem talento natural nem *ingenium* podem ser criados pela *doctrina,* mas esta auxilia o aprimoramento, pois verdadeira excelência é difícil de ser alcançada[1046]. Como, então, um cidadão, pode se tornar um homem eloquente? Novamente no *De oratore,* Cícero apresenta duas sugestões. Na opinião de alguns, como Quinto, a eloquência "deve

1040 Redimensionar a eloquência significava transformar a formação e o ensino, até então calcados na imitação e na repetição. Cf. RODRÍGUEZ MAYORGAS. El descubrimiento de la teoría en Roma, *op. cit.*, p. 526-527.

1041 DUPONT, Florence. Cicéron, sophiste romain. *Langages,* v. 16, n. 65, p. 23-46, 1982, p. 31.

1042 CÍCERO. *De inv.* I, 6. Cf. *La invención retórica, op. cit.*, p. 92.

1043 MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron, op. cit.*, p. 419.

1044 KIRBY, John T. Ciceronian rhetoric: theory and practice. In: DOMINIK, William. J. (ed.) *Roman eloquence*: rhetoric in society and literature. London, New York: Routledge, 1997, p. 11.

1045 PALADINI, Virgilio. Cicerone retore e oratore. *Ciceroniana,* Roma, v. 2, p. 15-65, 1960, p. 33.

1046 FANTHAM, Elaine. *The Roman world of Cicero's* De oratore. Oxford: Oxford University Press, 2004, p. 82.

ser separada do refinamento da doutrina e confiada a determinado tipo de talento e prática", enquanto para outros, como o próprio Cícero, "a eloquência depende das realizações dos homens mais instruídos"[1047]. Por meio de Crasso, aponta as três qualidades primárias requeridas: *natura* (dons manifestados na memória e na ação), *ars* (obtida pelo *studium*) e *exercitatio*, o que significa que os dons da natureza nada são sem a arte, que nos torna conscientes deles, e são mantidos pela prática[1048]. Aqui há uma conciliação: *o bom orador demanda estudo, teoria, junto ao exercício, a experiência*. É isso que o *De oratore* pleiteia ao ressaltar a *eloquentia* como uma arte complexa:

> De resto, deve-se dominar toda a história e o poder dos precedentes, e não se deve negligenciar o conhecimento das leis e do direito civil. Para que falar mais da própria ação, que deve ser guiada pelo movimento corporal, pela gesticulação, pela expressão facial, pela conformação e variação da voz; [...] Que dizer do repertório de todas as coisas, a memória? Cremos que, a não ser que ela seja usada como guardiã das coisas e palavras descobertas e pensadas, todas as coisas, ainda que extremamente ilustres num orador, hão de se arruinar. [...] Segundo penso, nenhum orador poderá ser cumulado de toda a glória se não atingir o conhecimento de todos os grandes temas e artes. E, de fato, é preciso que o discurso floresça e se torne exuberante devido ao conhecimento dos temas. A não ser que, sob a superfície, esteja o entendimento e conhecimento do tema por parte do orador, ele terá uma elocução vazia e quase pueril.[1049]

1047 CÍCERO. *De or.* I, 5. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit.*, p. 148.

1048 MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron, op. cit.*, p. 103 e 422. Cf. CÍCERO. *De or.* I, 107 *et seq*.

1049 CÍCERO. *De or.* I, 16-20. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit.*, p. 150-151.

A tarefa maior do orador ***é*** falar bem segundo a plateia, mas isso requer vastidão de conhecimento, o que demanda abordagem típica de filósofo[1050], pois, no mundo antigo, a filosofia é saber da totalidade da realidade[1051]. Por isso, há quem entenda que Cícero busca uma síntese entre oratória e filosofia, ou seja, desta com a prática da retórica, e não com a retórica, conjunto de regras que orienta a ação do orador[1052]. Cremos não ser correto. A nosso juízo, também a retórica une-se à filosofia, dela recebendo suporte de conteúdo e de reflexão fundamentais para estabelecer seus princípios, destinados a promover um agir oratório conectado com as exigências da realidade. Na condição de arte da eloquência, oratória e retórica são interdependentes, e repercutem na filosofia, dando forma e robustez à expressão da reflexão racional para que se faça compreendida[1053]. Lado outro, a filosofia constitui parte fundamental do programa educacional do orador, disponibilizando conhecimentos organizados do qual se valer[1054]. Com efeito, o orador, atuante na vida política, como homem de ação, para agir em vista do bem da *res publica*, deve deter um pouco de todos os saberes, um pouco de cada arte: requer-se dele instrução universal. A eloquência distingue-se por abranger as demais artes, inclusive a filosofia, *artium procreatricem quamdam et quasi parentem*, o que justifica sua dificuldade[1055]. No entanto, não basta nem a pura filosofia nem um manual prático ao modo dos retores gregos. Estes entendiam a eloquência como conjunto de preceitos, enquanto os filósofos

1050 SCHÜTRUMPF. Cicero *De oratore* I and Greek philosophical tradition, *op. cit.*, p. 312.

1051 MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron, op. cit.*, p. 328.

1052 WISSE, Jakob. The intellectual background of Cicero's rhetorical works. In: MAY. (ed.). *Brill's companion to Cicero's oratory and rhetoric, op. cit.*, p. 363-364.

1053 MORFORD, Mark. *The Roman philosophers*: from the time of Cato the Censor to the death of Marcus Aurelius. London, New York: Routledge, 2002, p. 34.

1054 MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron, op. cit.*, p. 89-91. Cf. CÍCERO. *Orat.* 16. Cf. *Opere retoriche*. A cura di Giuseppe Norcio. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1970, v. I, p. 802-803: "Senza una cultura filosofica [*philosophorum disciplina*] non si può nemmeno distinguere il genere e la specie di ciascuna cosa, né illustrarla con la definizione, né dividerla nelle sue parti, né giudicare il vero e il falso, né vedere le conclusioni o notare le contraddizioni o distinguere le ambiguità." Ver *Fin.* V, 58 e PLATÃO. *Górgias* 456a. Cf. *Górgias ou A Oratória*. Trad. Jaime Bruna. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, *s.d.*, p. 66: a oratória "enfeixou sob o seu domínio todos os condões".

1055 CÍCERO. *De or.* I, 9 *et seq*.

como conjunto de conhecimentos[1056]. Cícero mescla as duas concepções[1057]. Como? Colocando os *exempla* e o apelo à memória, com sua força axiológica, junto à filosofia: o universal da teoria é dosado pelo particular do exemplo histórico[1058]. Desse modo, o filósofo, que perde *auctoritas* por distanciar-se da vida civil em prol do ócio da contemplação[1059], recobra sua autoridade pelo exemplo, que lhe fornece carga prática e substrato ético. Assim, a eloquência enlaça os conhecimentos da teoria e da prática, da filosofia e da tradição, fazendo-se "sabedoria dotada de expressão eloquente" (*copiose loquens sapientia*)[1060]. Sem a filosofia não se pode ser eloquente, porque sobre nada se pode discorrer sem falar de grandes e variadas coisas com extensão e abundância[1061]. Porém, entre todas, destacam-se a vida e os costumes[1062], abrangendo o direito civil, a política, enfim, toda a tradição:

> É preciso ler também os poetas, conhecer a história, ler e folhear com assiduidade os mestres e escritores de todas as artes liberais, bem como citá-los como exercício, interpretá-los, corrigi-los, criticá-los, refutá-los; acerca de qualquer tema, deve-se discutir os dois lados da questão, bem como evocar e mencionar, em cada tema, qualquer elemento que possa parecer provável. É preciso aprender todo o direito civil, conhecer as leis, estudar toda a antiguidade, conhecer a tradição do senado, a disciplina do Estado, os juramentos dos aliados, os tratados, os pactos, a causa do poder; deve-se ainda provar de certa graça proveniente de todo tipo de

1056 CÍCERO. *De or.* I, 19-22.

1057 MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron, op. cit.*, p. 84-86, para todo o parágrafo.

1058 FOX, Matthew. *Cicero's philosophy of history*. Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 309.

1059 LINS, Carlos Otávio Bandeira. *Legislador racional e auctoritas*. 226f. Tese (Doutorado em Filosofia do Direito) – Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009, p. 43-44.

1060 CÍCERO. *Part. or.* 79. Cf. PINHEIRO. *Cícero, As divisões da arte oratória, op. cit.*, p. 77-78.

1061 CÍCERO. *Orat.* 14-17. Cf. *Opere retoriche, op. cit.*, p. 800-803. Também em *De or.* III, 122.

1062 CÍCERO. *De or.* I, 67-69.

> urbanidade dos gracejos, com que se espalhe, como sal, sobre todo o discurso.[1063]

Debruçando-se sobre a tradição, o orador organiza-a, torna-a coerente. Assim como a filosofia reúne as diversas artes sob um conhecimento amplo[1064], ela age com o *mos maiorum,* por meio do orador, colocando-o à disposição dos romanos para que dele façam uso. Assim, a eloquência é elevada ao posto de uma das *maximae artes,* ao lado da política, considerada junto ao direito e à guerra[1065]. São estas as *omnium bonarum artium,* dignas do homem livre (*eruditio libero digna*)[1066], que fornecem a substância do agir político, pois ninguém que não seja "completo em todas as artes dignas de um homem livre deve ser contado entre os oradores"[1067]. Não se pode ser "veemente e grave o bastante sem as forças forenses, nem suficientemente refinado e sábio sem a variedade da formação teórica"[1068]. Logo, não basta a prática, como alguns dos grandes oradores da história de Roma, despidos de adequada eloquência[1069]. Porém, a união entre teoria e experiência somente será completa com Cícero. Entoando um elogio do *logos,* como razão e linguagem, que equilibra filosofia e sofística[1070], ele funde as concepções de orador e de filósofo em uma só[1071]:

> De minha parte, não há problema que se chame de orador o filósofo que nos ensina o domínio das coisas e do discurso; ou, se preferir chamar de filósofo esse orador que, segundo afirmo, tem a sabedoria unida à eloquência, eu não o impedirei, com a condição de que fique claro que não se deve louvar a

1063 CÍCERO. *De or.* I, 158-159. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit.*, p. 172.

1064 CÍCERO. *De or.* I, 187-188.

1065 CÍCERO. *De or.* III, 136.

1066 CÍCERO. *De or.* I, 17; 158.

1067 CÍCERO. *De or.* I, 72. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit.*, p. 159.

1068 CÍCERO. *De or.* III, 80. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit.*, p. 278.

1069 CÍCERO. *De or.* I, 72.

1070 MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron, op. cit.*, p. 103-104. Cf. CÍCERO. *De or.* I, 32 *et seq.*

1071 ALBERTE GONZÁLEZ, Antonio. Idealismo y pragmatismo en el tratado ciceroniano *De oratore*. *Estudios clasicos*, t. 26, n. 88, p. 303-310, 1984, p. 307.

> dificuldade de expressão daquele que conhece um assunto mas não é capaz de explicá-lo pela fala, nem o desconhecimento daquele a quem não basta o assunto, mas não faltam palavras. Se tivesse de escolher entre um dos dois, preferiria, de minha parte, uma prudência pouco eloquente a uma estupidez loquaz. Se perguntamos quem se sobressai acima de todos, a palma é concedida ao orador douto; se se aceita que ele seja ao mesmo tempo um filósofo, está encerrada a controvérsia. Mas se são separados, serão inferiores pelo fato de que, num orador perfeito, há o conhecimento completo daqueles, enquanto, no conhecimento dos filósofos, não há necessariamente eloquência. Embora ela seja desprezada por eles, é preciso parecer trazer uma espécie de coroação às suas artes.[1072]

Portanto, o orador, para tornar-se *vir bonus dicendi peritus*, deve se voltar ora à retórica, ora à sabedoria, conciliar habilidade técnica com nobreza e profundidade de pensamento: a retórica tem um lugar natural na "ordem da vida que conduz pela ação à filosofia"[1073]. A arte da eloquência é a única capaz de fazer esse elo, desde que apoiada na filosofia, que, assim, passa a ser a mais bela província de um império que se volta à retórica[1074]. Tudo isso deságua na proposta de um novo tipo de formação do homem político.

5.2. A formação do homem político pela eloquência

O bom orador, além da filosofia, deve ter qualidades de estilo e forma, manifestadas no falar. Cícero procura corrigir a falta de estilo de Aristóteles com a forma de Isócrates, e a reparar a ausência de preocupação com o conhecimento de um com a concepção de *episteme* do outro[1075]. Com efeito,

1072 CÍCERO. *De or.* III, 142-143. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit.*, p. 289.

1073 MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, *op. cit.*, p. 64; 92 (tradução nossa).

1074 LÉVY. *Histoire de la philosophie*: Cicéron, *op. cit.*, p. 72-73. Cf. *Tusc.* II, 1; *Nat. D.* I, 6.

1075 CÍCERO. *De or.* III, 141. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit.*, p. 289: "Assim, o próprio Aristóteles, quando percebeu que Isócrates vicejava devido

nosso autor recorre aos oradores gregos para obter o mais robusto ornamento e à tradição peripatética para assumir a retórica como aplicável a todos os espaços de ação, disponibilizando-a tanto ao filósofo quanto ao advogado[1076].

A partir de Teofrasto, Cícero define no *Orator* quatro *virtutes dicendi*: estilo puro e latino; expressar-se de modo claro e distinto; ver o que convém (*sermo purus ecrit, et latinus; dilucide plane que dicetur; quid deceat circumspicietur*), completado pelo *ornatus*, que reúne a doçura e a abundância[1077]. Outros preceitos são apresentados no *De oratore*: falar corretamente; ser claro; e, por fim, elegância e conveniência, em atendimento a um estilo ornado[1078]. No fundo, ambas as listas são similares[1079]. Um pouco diverso é o *Brutus*, onde indica como virtudes saber instruir o público com discussão acurada e comovê-lo com defesa vivaz e apaixonada[1080]. Ali são descritos dois tipos de oradores. Um tem estilo simples, adota exposição calma e concisa, sóbria e elegante, evita apelar para as emoções. O outro é o *orator* imponente, que aspira produzir impacto emocional, recorrendo amplamente à ornamentação. Cícero prefere a capacidade de dominar os diferentes estilos, não obstante as rejeições dos aticistas, defensores do alinhamento estrito com a retórica grega[1081]. Com isso, busca reconciliar e sintetizar os aspectos que considera mais válidos entre as diversas tendências oratórias do passado[1082].

à nobreza de seus discípulos, porque transferira suas discussões das causas forenses e políticas para a elegância vazia da conversa, repentinamente mudou quase toda a forma de sua disciplina [...]. Assim, ornou e abrilhantou toda aquela doutrina e juntou o conhecimento das coisas à prática do discurso." Em *Tusc.* I, 7 e *De inv.* II, 6-8 Cícero declara conhecer a tradição retórica de ambos.

1076 MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron, op. cit.*, p. 107 *et seq.*

1077 CÍCERO. *Orat.* 79.

1078 CÍCERO. *De or.* III, 37-51; 96; 212-227.

1079 MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron, op. cit.*, p. 328-329.

1080 CÍCERO. *Brut.* 89.

1081 WISSE. The intellectual background of Cicero's rhetorical works, *op. cit.*, p. 364-365: "The Atticists' criticisms of Cicero were embedded in a larger view, in that they divided the history of style into three periods: the period of the classical Attic orators, which they idealized; the 'hellenistic' era, which they regarded as degenerate; and the present, in which they themselves strove to restore the standards of the great past. The 'degenerate' style that they rejected they called, polemically, Asiatic (as allegedly originating from Asia Minor), and to this type, they said, Cicero belonged. Their own ideal was a more simple and elegant style of speaking, modeled on what they saw as the style of the Attic orators of the 5th and 4th centuries." Também NARDUCCI. *Brutus*: the history of Roman eloquence, *op. cit.*, p. 410. Cícero escreve *De optimo genere oratorum* em reação às críticas aticistas dirigidas a ele. Cf. CÍCERO. *De optimo genere oratorum*. Trad. Brunno Vinicius Gonçalves Vieira e Pedro Colombaroli Zoppi. *Scientia traductionis*, Florianópolis, n 10, p. 4-15, 2011.

1082 NARDUCCI. *Brutus*: the history of Roman eloquence, *op. cit*., p. 404 e 408.

Para começar, em vez dos estilos originais, Cícero requer três qualidades do melhor orador: saber informar mantendo a atenção do público (*docere*), encantar com narrativas agradáveis, espirituosas e sagazes (*delectare*) e inflamar diversas emoções (*flectere*). Cícero liga tais qualidades aos três *genera dicendi* clássicos, plano, médio e grande[1083]. Trata-se de uma equação delicada, na qual cada dimensão do discurso demanda a outra, mas em dose específica segundo as circunstâncias. Isso pressupõe um orador prudente, sensível aos contextos sociais e às respostas que eles exigem[1084]. Essa *prudentia*, aliada à sabedoria, é adquirida por meio da prática pessoal e dos antepassados[1085]. A partir da reunião entre experiência e preceitos da arte, o *orator* pode lidar com os diferentes elementos à sua disposição, em acusação ou defesa, conforme exigir o momento[1086]. O mesmo vale para as emoções, presentes na proporção e no tipo certo. Por um lado, elas podem facilitar o convencimento. Por outro, o próprio orador pode inflamar-se (*ipse ardere*), ser afetado pela força do discurso, tanto quanto o público, o que ameaça a credibilidade diante dos destinatários[1087]. O *orator* não pode jamais cair em perfídia, falta de *fides*[1088]. Se, mesmo ilustre, mostrar-se inferior à causa, será acusado de *stultitia*[1089]. Esses riscos à reputação são onipresentes na atividade oratória. O difícil equilíbrio, parte natural, parte adquirível, é o que Cícero chama de *decorum*[1090].

Decoro é adequabilidade, conformidade à excelência humana e à natureza com vista à moderação e à temperança[1091]. Na arte do orador, "em primeiro lugar, preceitua-se que, no discurso, falemos de maneira pura e correta, em seguida, de modo claro e límpido, então ornadamente, depois,

1083 Id. *Orator* and the definition of the ideal orator. In: MAY. (ed.). *Brill's companion to Cicero's oratory and rhetoric*, *op. cit.*, p. 434.

1084 CÍCERO. *Off.* I, 153.

1085 CÍCERO. *De or.* II, 74; 83.

1086 RAMBAUD, Michel. *Cicéron et l'histoire romaine*. Paris: Les Belles Lettres, 1953, p. 23. Cf. CÍCERO. *De inv.* II, 9; 11.

1087 WISSE, Jakob. *Ethos and Pathos from Aristotle to Cicero*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 1989, p. 258 *et seq*. Cf. CÍCERO. *De or.* II, 189.

1088 PAVEZ. *Historia magistra vitae*: história e oratória em Cícero, *op. cit.*, p. 51. Cf. CÍCERO. *De or.* II, 297.

1089 CÍCERO. *De or.* I, 122 *et seq*.

1090 GUÉRIN, Charles. *Ipse ardere uideris*: nature, technique et manifestation des émotions dans la rhétorique cicéronienne. *Organon*, n. 36, p. 37-54, 2007.

1091 CÍCERO. *Off.* I, 96-100.

de maneira adequada à dignidade dos temas e, por assim dizer, decorosa [...]"[1092]. Desta feita, quem age com decoro, na vida política e jurídica, age com justiça, segundo a reta razão. É fazer a escolha certa, tomar partido do melhor para a *res publica*, contribuir para o consenso que originará a decisão política ou a lei[1093]. Por isso, o *decorum* surge ainda como discurso bem-sucedido, que atinge seu fim. Para garantir essa efetividade, o orador precisa moldar a forma, a manifestação externa do discurso, para, simultaneamente, informar, agradar e incitar emoções. Enfim, a eloquência deve ornar todos os discursos:

> Pois que canto é possível encontrar mais agradável do que um discurso cadenciado? Que poema é mais bem construído do que um período feito com arte? Que ator, ao imitar a realidade, é mais agradável do que um orador, ao assumir um caso real? Ou que há de mais sutil do que as sentenças abundantes e agudas? Que há de mais admirável do que um tema iluminado pelo brilho das palavras? Que há de mais rico do que um discurso repleto de toda espécie de temas? E não há qualquer tema que não seja próprio do orador, desde que exposto com distinção e gravidade.[1094]

A fala ornada objetiva ser prazerosa e influir sobre os sentimentos dos ouvintes[1095]. O ornamento (*lumina*) ajuda a racionalizar o discurso por meio da estética, fazendo interagir espírito e sentidos: a matéria bruta de palavras é processada para uso da razão[1096].

> Os discursos mais ornados, então, são aqueles que se espalham para mais longe, transformando-se e convertendo-se na explicação de um sentido de tipo

1092 CÍCERO. *De or.* I, 144. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit.*, p. 170.

1093 CONNOLY. *The state of speech, op. cit.*, p. 268.

1094 CÍCERO. *De or.* II, 34. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit.*, p. 201.

1095 CÍCERO. *De or.* III, 104.

1096 CONNOLY. *The state of speech, op. cit.*, p. 228.

> universal [*universi generis*], a fim de que os ouvintes, tomando conhecimento da natureza do gênero, da questão universal, possam decidir a respeito de cada réu, acusação e litígio.[1097]

Não à toa, a "qualidade mais alta da eloquência é amplificar um tema pelo ornato"[1098], isto é, conferir-lhe correto dimensionamento, segundo os objetivos e o público em tela, para ser persuasivo. De fato, o "primeiro dever do orador é discursar de maneira adequada para atingir a persuasão" (*primum oratoris officium esse dicere ad persuadendum accommodate*)[1099]. O *orator* digno de seu nome fala de modo sábio, ordenado, elegante e de memória sobre qualquer tema; encoraja e cativa as multidões, conquista as mentes, impele e desvia vontades, o que não conflita com a liberdade: ao contrário, é próprio dos povos livres o convencimento por meio do discurso para a formação do consenso[1100]. Subentende-se, então, a capacidade de opor argumentos distintos (*in utramque partem disserere*)[1101], à maneira de Aristóteles e do mundo forense, prática necessária ao orador para ser veemente e grave, assim como a formação teórica para ser refinado e sábio[1102]. Em síntese, o modelo do melhor orador é realizado na adaptação perfeita do estilo ao argumento particular empregado em cada ocasião, no *decorum*, que implica tanto uma dimensão estética quanto uma dimensão ética[1103]:

> Dovrà essere di acuto giudizio e di grande abilità pratica colui che vorrà dominare e, per così dire, contemperare uma tale triplice varietà: dovrà essere in grado di valutare ciò che ocorrerà in ciascuna ocasione e parlare nel modo richiesto dalla causa.

1097 CÍCERO. *De or.* III, 120. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit.*, p. 285.

1098 CÍCERO. *De or.* II, 34. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit.*, p. 201.

1099 CÍCERO. *De or.* I, 138. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit.*, p. 169-170 (adaptado).

1100 CÍCERO. *De or.* I, 64; 30.

1101 ALBRECHT, Michael von. *Cicero's style*: a synopsis. Leiden, Boston: Brill, 2003, p. 230.

1102 CÍCERO. *De or.* III, 80.

1103 NARDUCCI. *Orator* and the definition of the ideal orator, *op. cit.*, p. 432.

> Ma il fondamento dell'eloquenza, così come di ogni altra attività umana, resta sempre il buon senso. In un discorso, come in ogni circonstanza della vita, non c'è nulla di più difficile che saper vedere la cosa che si addice. [...] Non ogni condizione di vita, non ogni grado sociale, non ogni posizione di rilievo, non ogni età, non ogni luogo o circonstanza o uditorio richiede il medesimo genere di parole o di concetti, ma bisogna sempre badare in ogni parte del discorso, proprio come in ogni parte della vita, a ciò che si addice: la cosa dipenderà e dall'argomento che trattiamo e dalla persona di chi parla o ascolta.[1104]

Assim, todo poder e faculdade do orador consiste em

> dever, em primeiro lugar, encontrar o que dizer; em seguida, arranjar e dispor o que se encontrou não apenas segundo uma ordem, mas também segundo sua importância, com discernimento; então, enfim, vesti-lo e orná-lo com o discurso; depois, guardá-lo na memória; por último, atuar com dignidade e graça.[1105]

O bom orador deve, então, estar bem preparado para determinar o que incluir no discurso (*inventio*), como organizá-lo (*dispositio*) e expressá-lo (*elocutio*)[1106]. *É-lhe* exigido a precisão dos dialéticos, o pensamento dos filósofos, a palavra dos poetas, a memória dos jurisconsultos, a voz e o trejeito dos trágicos, os gestos dos maiores atores: "nada é mais raro no gênero humano, do que encontrar um orador perfeito" (*perfecto oratore*), pois, nas diferentes artes, basta alcançar tais habilidades medianamente, mas tal não é suficiente para o melhor orador[1107]. No *De oratore*, Antônio aponta a existência

1104 CÍCERO. *Orat.* 70-71. Cf. *Opere retoriche, op. cit.*, p. 832-836.

1105 CÍCERO. *De or.* I, 142. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit.*, p. 170.

1106 FANTHAM. *The Roman world of Cicero's* De oratore, *op. cit.*, p. 287.

1107 CÍCERO. *De or.* I, 128. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit.*, p. 168.

de dois tipos de oradores. Um é o *disertus*, com habilidades médias, outro é o *eloquens*, que reúne todas as qualidades necessárias ou mesmo possíveis, as do corpo às da alma, a perfeição da razão às belezas que faltam aos filósofos, harmoniza o sensível e o espiritual. Este último é um modelo para os espíritos mais ambiciosos, ainda que nunca consigam efetivamente realizá-lo. Crasso acredita no ideal do orador. Com isso, Cícero não nega a ideia, mas percebe a falibilidade humana e suas limitações. Discutiremos essa questão adiante. Desde logo, cabe manter que o *orator optimus* aparece sempre como *possível*[1108]. Esses elevados requisitos são justificados pela responsabilidade da função do orador na *res publica*:

> De fato, a eloquência é uma das mais altas virtudes. Embora todas as virtudes sejam iguais e semelhantes, uma espécie é mais bela e ilustre do que a outra. Tal como este poder, que, abarcando o conhecimento das coisas, desenvolve com palavras as ideias e os desígnios da mente de tal forma que é capaz de impelir os ouvintes para onde quer que se incline. Quanto maior é esse poder, mais deve ser atrelado à honestidade e a uma enorme prudência. Se confiarmos a riqueza da oratória a homens desprovidos de tais virtudes, não estaremos produzindo um orador, mas dando certas armas a loucos.[1109]

Como se nota, a *eloquentia* marca toda a vida humana. Alinhada à filosofia, constitui um novo processo de formação humana. Como o orador tem por objeto a vida do homem (*hominum vita*), devendo tudo procurar, escutar, ler, etc., a eloquência "não é somente a forma de cultura mais completa, ela é também a mais elevada, porque ela é a mais humana"[1110]. O ensino da eloquência é a formação do cidadão romano como um todo, tendo

1108 MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron, op. cit.*, p. 134-135; 416. Cf. CÍCERO. *De or.* I, 80 *et seq*; 94; 119; 130; II, 30; 33.

1109 CÍCERO. *De or.* III, 55. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit.*, p. 273.

1110 GILSON, Étienne. Eloquence et sagesse selon Cicéron. *Phoenix*, v. 7, n. 1, p. 1-19, primavera 1953, p. 14; 18 (tradução nossa).

em vista que ele se indentifica com sua palavra[1111]. Engendrar esse "homem total" era, na Grécia, promessa da filosofia, dispensando a retórica, porque o meio exclusivo de persuasão é a verdade, que não pode ser mascarada por ornamentação. Ademais, parte do processo de convencimento eloquente decorre da autoridade do orador. Nos espaços públicos de Roma, com efeito, a figura de quem fala é determinante e seu peso origina-se de fatores estranhos à argumentação. Aliás, para os antigos patrícios, a eloquência não era capaz de fornecer *dignitas,* pior, podia ser usada contra os valores tradicionais, particularmente quando avizinhada da filosofia[1112]. O que Cícero pretende é, portanto, arriscado. Trazendo a filosofia para o seio da eloquência, torna-a instrumento para limitar o exercício arbitrário da autoridade[1113]. Há um lugar para o *mos maiorum*, mas desde que ao lado da *ratio,* e a filosofia podia cumprir esse papel.

Outrossim, a identificação do homem político com o orador revela-se como conquista de uma sociedade cultivada, que abre mão da violência selvagem em favor do consenso da lei. Como conclui Dupont, a palavra assume a forma de uma *vis* que age sem brutalidade física, a sua natureza persuasiva se confunde com civilização e liberdade[1114]. A eloquência contribui, assim, para a sofisticação dos dois grandes produtos culturais de Roma: o *direito* e a *política*.

Recobrando o primeiro pilar, Crasso exige do orador formação ampla em direito[1115]. Um advogado precisa conhecê-lo bem porque é o conjunto de regras da cidade, é fonte de autoridade que assegura a vida comum (*publici iuris auctoritas*)[1116] e, como tal, depende da linguagem e da razão para o consenso que o constitui[1117]. Antônio objeta, pois se preocupa com a independência e a qualidade do direito como saber autônomo, em risco pela potencial onisciência do orador. Contudo, o jurisconsulto, por não poder negligenciar a *aequitas,* também mantém ampla atenção sobre a realidade, valendo-se da

1111 DUPONT. Cicéron, sophiste romain, *op. cit.*, p. 43-45.
1112 Ibid., p. 23-29.
1113 CONNOLY. *The state of speech, op. cit.*, p. 4.
1114 DUPONT. Cicéron, sophiste romain, *op. cit.*, p. 30-31.
1115 CÍCERO. *De or.* I, 166.
1116 CÍCERO. *De or.* I, 201.
1117 MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron, op. cit.*, p. 446 *et seq*. Cf. CÍCERO. *De inv.* I, 2; *Off.* I, 11; *De or.* I, 33.

eloquência neste momento culminante de uma vida devotada à *res publica* que, pela larga sapiência adquirida, agora se dedica à interpretação do direito e ao *consilium*[1118]. O pretor é outro que busca, através da oratória e da retórica, a *salubritas* dos particulares e das leis[1119]. Por fim, é ainda caso do advogado: os acusadores, sob a ameaça de *calumnia* e *tergiversatio*, estavam sempre a correr riscos[1120], mas o sucesso proporciona reputação forense aos jovens, como fora com Cícero a favor de Quinto Róscio Amerino[1121]. Para o romano, além da glória da guerra, existe a glória da paz, garantida pelo direito, cujo depositório é o orador, como magistrado e advogado[1122]. O *ius civile* surge, assim, como saber primeiro na vida do cidadão[1123], ligado a muitos outros[1124]. Quem prescreve o direito positivo confirma o que é dito pela filosofia, ensinando mais: "o pequeno livro das doze tábuas, se alguém observar as fontes e as origens das leis, parece-me suportar, sozinho, as bibliotecas de todos os filósofos tanto pelo peso de sua autoridade quanto pela riqueza de sua utilidade"[1125]. Enfim, Cícero faz da *iurisprudentia* e do direito apanágios do orador[1126].

No segundo pilar, a política também goza de peculiar eloquência. De um lado, nas *contiones*, o orador tem contato próximo com o público e

1118 CÍCERO. *De or.* I, 198-200. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit.*, p. 180.

1119 MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron, op. cit.*, p. 452 *et seq*, para todo o parágrafo. Cf. CÍCERO. *Mur.* 9-14; *Caec.* 66 *et seq*.

1120 CÍCERO. *Div. Caec.* 66-71.

1121 MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron, op. cit.*, p. 75.

1122 Ibid., p. 32.

1123 CÍCERO. *Rep.* V, 4; *De or.* I, 166-168.

1124 CÍCERO. *De or.* I, 185-194. PAVEZ. *Historia magistra vitae*: história e oratória em Cícero, *op. cit.*, p. 118-120: "[...] a história (e o historiador) encontram-se tramados no direito (e no orador conhecedor do direito), porque o direito mesmo que se prolonga pelos séculos é figura da ancestralidade virtuosa (enquanto portador da axiologia primeva), o que, conjugado com o conhecimento dos monumentos dos fatos passados e com os exemplos de excelência de tempos distantes (todos derivados desses mesmos princípios axiológicos), conforme o varão prudente, tramado nos fios da virtuosidade honrosa que perdura, pelo engenho em constante exercício, na cidade de longa história. [...] Desconhecer, assim, o direito, é esquecer da axiologia que mantém a cidade incorruptível, não-degenerada, porque religação com os imortais presentes nos primórdios remotos de nossa memória, perpetuados pelos monumentos!"

1125 CÍCERO. *De or.* I, 194-197. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit.*, p. 179; *Rep.* I, 2-3.

1126 MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron, op. cit.*, p. 461.

as oportunidades são concorridas[1127]. De outro, nas sessões do Senado, a plateia é mais experiente e o orador é apenas mais um a aportar *sententia*[1128]. As falas dos senadores expressam ideologias e convicções, resultando em frequentes divergências, asseguradas pela liberdade de palavra. Ainda assim, a *auctoritas* pessoal era decisiva[1129]. Em um mundo político que não admite qualquer tipo de princípio de mediação, seja pela via da representação, seja pela via do conhecimento especializado, o orador dotado de amplos saberes e experiência é alguém preparado para todos os casos[1130].

A variabilidade de ambientes forenses e políticos faz com que as habilidades eloquentes somente possam ser obtidas por meio do exercício prático, como complementação da teoria. As normas dos retores nunca foram suficientes para Cícero, que sempre as empregou como ponto de partida apenas, como sói ocorrer com os mestres de um gênero[1131]. De fato, ele rejeita as rígidas *doctrina* e *praecepta* da retórica grega, cujas regras são úteis, desde que baseadas na observação da prática[1132]. A eloquência faz-se meio de análise da ação, ao mesmo tempo em que meio de ação[1133]. O estilo do orador é a junção de sua *elocutio* e de sua *actio*[1134]. Por esse enfoque no agir, Cícero estuda a eloquência tal como convém ao *orator*, superior à arte originária do *rhetor* porque une a ela os *mores*: dotado de *virtus*, o orador alia habilidade e honra, transformando o *vir bonus* em *orator bonus*. Todas as

1127 FANTHAM, Elaine. The contexts and occasions of Roman public rhetoric. In: DOMINIK, William. J. (ed.) *Roman eloquence*: rhetoric in society and literature. London, New York: Routledge, 1997, p. 93.

1128 FANTHAM. The contexts and occasions of Roman public rhetoric, *op. cit.*, p. 94. Sobre as diferenças, ver CÍCERO. *De or.* II, 333 *et seq*. Sobre as limitações do sistema de deliberação pública do ponto de vista da participação popular, no qual sobressai o papel da retórica, MORSTEIN-MARX, Robert. "Cultural hegemony" and the communicative power of Roman elite. In: STEEL, Catherine; BLOM, Henriette van der (eds.). *Community and Communication*: oratory and politics in Republican Rome. Oxford: Oxford University Press, 2013, p. 30.

1129 FERRARY. Le idee politiche a Roma nell'epoca repubblicana, *op. cit.*, p. 725-726.

1130 MOATTI, Claudia. Experts, mémoire et pouvoir à Rome, à la fin de la République. *Revue historique*, n. 626, p. 303-325, 2003-2002, p. 309.

1131 MAY, James M. Ciceronian oratory in context. In: MAY. (ed.). *Brill's companion to Cicero's oratory and rhetoric*, *op. cit.*, p. 52.

1132 CAPE JR., Robert. W. Persuasive history: Roman rhetoric and historiography. In: DOMINIK, William. J. (ed.) *Roman eloquence*: rhetoric in society and literature. London, New York: Routledge, 1997, p. 177; CÍCERO. *De or.* II, 28-32; I, 154-159.

1133 MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, *op. cit.*, p. 633.

1134 GUÉRIN. *Ipse ardere uideris*, *op. cit.*

práticas da eloquência contribuem para a composição da identidade cívica[1135], e dela decorrem:

> A oratória, porque lida por sua própria natureza com relacionamentos entre indivíduos ou entre indivíduos e sua comunidade, é talvez o gênero literário mais específico culturalmente. De fato, o objetivo usual de qualquer falante que se dirige a um júri ou a uma assembleia de pares é a persuasão; e a persuasão geralmente é alcançada somente quando um orador pode se relacionar intimamente com os costumes, gostos, medos e desejos de seu público. Não é surpreendente, portanto, encontrar Cícero exigindo frequentemente [...] que os oradores se familiarizem intimamente com seu próprio meio social e político e que adaptem seus discursos de forma a estarem em contato próximo com os gostos de sua comunidade e seus modos comuns de pensamento e expressão.[1136]

Como veremos adiante, a *eloquentia* reflete a confluência entre as culturas romana e grega: os latinos foram se avantajando nela em parte graças aos influxos helênicos[1137]. O aporte da teoria ao cidadão permite-lhe polir seu talento natural e experiência e ampliá-los. Isso representa a abertura de possibilidades inéditas a uma Roma em transformação. Decerto a formação do homem já não pode ser a mesma de outrora. Falha quem não tiver as habilidades e virtudes exigidas pelos novos tempos, à luz do passado.

Nessa esteira são ilustrativas as críticas de Cícero a Cecílio sobre os defeitos de sua formação eloquente e cidadã: falta-lhe integridade e honradez extraordinárias (*integritatem atque inocentiam singularem*), ser decidido e veraz (*firmum verumque*); ter noção da importância da acusação e o impacto

1135 CONNOLY. *The state of speech, op. cit.*, p. 2; MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron, op. cit.*, p. 41-42.

1136 MAY. Ciceronian oratory in context, *op. cit.*, p. 49 (tradução nossa).

1137 CÍCERO. *Off.* I, 132 *et seq.* Ver também *Rhetorica ad Herenium* IV, 1 *et seq*, em posição contrária à retórica grega e afirma exemplos latinos, contrastando com exemplos gregos utilizados em I, 17; 25-26.

gerado na *res publica*[1138]. No entanto, ser introduzido na eloquência não é sinônimo de bom *orator*. É o caso dos Gracos. Primeiros a gozarem de uma educação complexa que permitia adaptar-se às situações políticas, o que se tornou exigência para todos os estadistas dali em diante[1139], e apesar de *clarissimos, ingeniosissimos, amantissimos* da plebe romana[1140], arruinaram a eloquência por não fazerem uso dela em benefício da *res publica* (*civitatum eloquentia rem publicam dissipaverunt*)[1141], ameaçando a *concordia* e a *aequitas*[1142]. O verdadeiro *eloquens* opõe-se à tirania, como Demóstenes em luta pela liberdade dos gregos, inspiração para os romanos perante a ditadura de César[1143]. Tibério Graco furtou-se a *patriae praestare*; Caio Graco incitou turbulências[1144]. Conquanto bons técnicos de eloquência, abusaram de seu talento e se tornaram *populares*. Em Cipião Emiliano, em contraposição, Cícero aponta a verdadeira popularidade, aquela que é digna de ser buscada, pois se vale da eloquência como garante da *res publica*[1145].

Se a retórica ficou mal afamada, com Cícero retoma a "vitalidade que ela tinha perdido em sua pátria de origem"[1146]. No centro da vida romana, promove o equilíbrio das atividades humanas, da ação enérgica dos jovens ao *otium* legítimo dos anciãos; harmoniza *otium* e *dignitas*, contemplação e ação, reflexão teórica e responsabilidade prática[1147]. Fala-se aos bons e aos maus, louvando e aconselhando[1148], enfim, introduz a moral na estética,

1138 CÍCERO. *Div. Caec.* 27 *et seq.*

1139 MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron, op. cit.*, p. 46-47; CÍCERO. *Brut.* 103 *et seq.*

1140 CÍCERO. *Leg. agr.* II, 10.

1141 CÍCERO. *De or.* I, 38.

1142 CÍCERO. *Off.* II, 78.

1143 JACOTOT. *De re publica esset silentium, op. cit.*, p. 211-212.

1144 KONTONASIOS, Panagiotes. Cicero's Brutus: a history of rhetoric or a history of politics? *ETC*: a review of general semantics, v. 71, n. 3, p. 227-238, jul. 2014, p. 228-229; CÍCERO. *Brut.* 100; 125-126; 224; *De or.* I, 38.

1145 MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron, op. cit.*, p. 78-79.

1146 MEILLET, A. *Esquisse d'une histoire de la langue latine*. 3. ed. Paris: Hachette, 1933, p. 206 (tradução nossa).

1147 MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron, op. cit.*, p. 38-39; WISSE, Jakob. *De oratore*: rhetoric, philosophy and the making of the ideal orator. In: MAY. (ed.). *Brill's companion to Cicero's oratory and rhetoric, op. cit.*, p. 397: "The result is his idiosyncratic and surprising picture of the ideal orator: the Roman statesman who combines eloquence with universal knowledge."

1148 CÍCERO. *Part. or.* 90. Cf. PINHEIRO. *Cícero, As divisões da arte oratória, op. cit.*, p. 83-84.

enquanto arte que obedece às regras da arte de viver, "companhia e serva da sabedoria"[1149].

Por abarcar valores tão caros como a *dignitas* e sua beleza viril[1150], a eloquência não pode ser objeto de comércio[1151]. Logo, também a *auctoritas* deles decorrentes. Ora, não é a eloquência saber da liberdade pois fundada na persuasão, e não na autoridade? A *auctoritas* não prescinde da eloquência e quem demanda a eloquência não é justamente quem não possui autoridade?[1152] Como ambas podem estar juntas? Bem, a *auctoritas*, no âmbito do poder, como *consilium*, guia a decisão e a execução, para o que a eloquência é essencial[1153]. Ademais, a *auctoritas* apoia uma proposição ou manifestação, buscando submissão aos valores encarnados no orador e que estão na base da *res publica*[1154]. Para aprendê-los, não basta recorrer a especialistas, como entre os gregos. Deve-se acompanhar anciãos, espíritos vivos do *mos maiorum* e da *patria potestas*: o orador procura em seu mestre um *patronus*[1155]. E assim Cícero substitui o *ethos* dos modelos gregos pelo *pathos* romano, pois, para o bem da cidade, nem só sabedoria, nem só prática, mas a união de ambas pela eloquência[1156]. Quando esse laço se rompe, ***é o início de*** ruína e males[1157]. As partes e as estirpes dos discursos buscam, pois, ajustar sempre esse equilíbrio: o *docere* é dirigido à razão, o *delectare* aos prazeres do público, o *movere*, mais persuasivo, age pela força (*vis*)[1158]. O melhor orador eleva-se com a harmonia entre palavras e ações, bem como com a filosofia: alia *ratio* e *oratio*[1159]. Quer dizer, pôr em ação a eloquência é pôr a sabedoria e

1149 MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron, op. cit.*, p. 125; CÍCERO. *Part. or.* 78.

1150 Ibid., p. 317-318; CÍCERO. *Off.* I, 36, 130.

1151 A *lex Cincia*, de 204 a.C., proibia a percepção de honorários pelos advogados. Cf. MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron, op. cit.*, p. 36. Cf. CÍCERO. *Sen.* 10; *De or.* II, 286.

1152 MOATTI. *La raison de Rome, op. cit.*, p. 195; DUPONT. Cicéron, sophiste romain, *op. cit.*, p. 33.

1153 MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron, op. cit.*, p. 61.

1154 DUPONT. Cicéron, sophiste romain, *op. cit.*, p. 33. Ver CÍCERO. *Mur.* 58. Cf. *Discursos V, op. cit.*, p. 443: "Pero se trata de un acusador de tanto peso y tan enérgico que temo más su autoridad que a su acusación."

1155 MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron, op. cit.*, p. 19-20.

1156 ALBRECHT. *Cicero's style*: a synopsis, *op. cit.*, p. 128; CÍCERO. *De inv.* I, 1-3.

1157 GILSON. Eloquence et sagesse selon Cicéron, *op. cit.*, p. 1-2.

1158 DUPONT. Cicéron, sophiste romain, *op. cit.*, p. 39-40.

1159 MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron, op. cit.*, p. 131; 139; MOATTI, Claudia. Tradition et raison chez Cicéron: l'émergence de la rationalité politique à la fin de la République romaine. *Mélanges de l'Ecole française de Rome.* Antiquité, Rome, a.

a prudência[1160]. Assim, quanto mais homens no exercício da eloquência, mais sábia é uma sociedade. Como proclama Gilson: "Felizes as civilizações onde se encontram advogados para pleitear dessa maneira e juízes para escutá-los!"[1161]

Cícero acredita na liberdade de palavra, unida ao talento e à cultura, para assegurar o bem da *res publica*. No entanto, ciente de que a eloquência pode servir a interesses escusos, recomenda ao orador ter sempre em mira os deveres sociais[1162]. Somente assim a eloquência pode vivificar a identidade cívica, dar forma à comunidade política. Ela "funda e refunda a república como o Estado do discurso" ao permitir a comunicação entre diferentes grupos sociais nos espaços públicos e articular o consenso[1163], bem como por reposicionar a tradição e a teoria nas discussões políticas, pelo filósofo que se faz orador e pelo orador assumido filósofo. O efeito principal do projeto político do Arpinata é colocar o *orator* à frente da *res publica*. Por ser mestre da palavra, está destinado a dirigir os negócios públicos, a ser *rector*. Eis um ponto de vista harmônico com os rumos da tradição republicana da política e do direito em relação à eloquência, mas inovador porque lhe confere um posto e uma configuração inéditos[1164]:

> Porém, tamanho é o poder da eloquência, que ela contém a origem, a essência, as mudanças de todas as coisas, das virtudes, dos deveres, de toda a natureza, a qual abrange o caráter dos homens, suas mentes, sua vida; que ela mesma determina os costumes, as leis, as instituições, governa a *res publica* e fala de maneira ornada e rica de tudo que fiz respeito ao assunto.[1165]

100, v. 1, p. 385-430, 1988, p. 408. Cf. CÍCERO. *De or.* I, 51; III, 73; *Fin.* V, 79; 83.

1160 CÍCERO. *Brut.* 23.

1161 GILSON. Eloquence et sagesse selon Cicéron, *op. cit.*, p. 17 (tradução nossa).

1162 MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron, op. cit.*, p. 49-50. Cf. CÍCERO. *De inv.* I, 3 *et seq*.

1163 CONNOLY. *The state of speech, op. cit.*, p. 262; 27 (tradução nossa).

1164 DUPONT. Cicéron, sophiste romain, *op. cit.*, p. 23.

1165 CÍCERO. *De or.* III, 76. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit.*, p. 277-278 (adaptado).

O *optimus orator* é digno de ser *princeps* e o *De oratore* é um ato político pelo qual pleiteia um lugar em primeiro plano na vida política de Roma[1166]. Como vimos anteriormente, o *gubernator*, por sua autoridade e justiça, contribui para preservar as leis, e por sua eloquência, persuadir o povo sem ferir a liberdade. É um grande homem, mas sempre um cidadão, junto aos seus semelhantes, concidadão. O *optimus civis* revela-se como *optimus orator*, que associa sedução da palavra à lucidez, que governa pelos conselhos. É garante da constituição[1167], "conselheiro da opinião pública, líder do governo da *res publica*, primeiro homem, pelo pensamento e pela eloquência, no senado, em meio ao povo, nas causas públicas"[1168]. Ele convoca o Senado, reúne o povo nas *contiones* e a ele se dirige, arrisca-se a morrer em combate. Pela *eloquentia popularis*, aproxima-se do povo; pela sabedoria, aproxima-se do Senado: torna-se o *princeps* de um e de outros, de toda a *res publica*. Enfim, detém o *consilium* supremo, manifesta a verdadeira *auctoritas*[1169]. Ele é Cícero, ou qualquer cidadão que se destaque nessas qualidades e virtudes[1170], embora nosso autor tenha sido "o primeiro a associar a eloquência com a autoridade para determinar a política pública", o que lhe demandou "redefinir e expandir a base da eloquência para incluir tanto a prudência prática como a sabedoria moral"[1171].

A eloquência em Roma foi mais do que discurso. Fosse assim não teria perdurado no centro da tradição educacional, em especial, através de Cícero[1172]. Com ele, a cultura ocidental percebeu que, não adianta ter um grande conhecimento e ignorar "como se constrói e lima um discurso"[1173]. Em nossa conclusão, devemos reconhecer que a eloquência ciceroniana

1166 ACHARD. Porquoi Cicéron a-t-il écrit le "De oratore"?, *op. cit.*, p. 324.

1167 MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron, op. cit.*, p. 631-632; CÍCERO. *De or.* I, 214.

1168 CÍCERO. *De or.* III, 63. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit.*, p. 275 (adaptado).

1169 MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron, op. cit.*, p. 63-64.

1170 CÍCERO. *De or.* I, 105; III, 122.

1171 FANTHAM. *The Roman world of Cicero's* De oratore, *op. cit.*, p. 313 (tradução nossa).

1172 CONNOLY. *The state of speech, op. cit.*, p. 1.

1173 CÍCERO. *De or.* I, 63. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit.*, p. 158.

empenha toda a formação, deseja o homem completo[1174]. Como magistrado, cidadão nas assembleias e advogado, reúne as três dimensões da vida romana como "uma marcha para a glória, ordenada pelas instituições"[1175]. Cícero busca o *homo romanus*, o homem da *humanitas*.

Com nosso autor, a eloquência converte-se em *ars bene dicendi*. Extrapola para ***a poética***[1176], mas concretiza-se em algo mais do que "literário"[1177]. A arte da eloquência acabou por se tornar a melhor arma para defender o abalado *mos maiorum*: "na tradição romana, Cícero encontra a *majestas* da palavra"[1178]. Para tanto, coube-lhe remodelar a natureza e a tradição, nesse caminho, assumindo-a como história. Se os romanos conheciam a eloquência judiciária e política, desconheciam a escrita da história. Cícero pretende que os romanos saibam também fazer historiografia[1179], o que demanda as habilidades do orador e lhe permite reafirmar os fundamentos da *res publica*. É o que veremos a seguir, descobrindo como a eloquência ciceroniana desafia qualquer classificação[1180].

1174 PALADINI. Cicerone retore e oratore, *op. cit.*, p. 15-16.

1175 MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron, op. cit.*, p. 38.

1176 ALBERTE GONZÁLEZ. Idealismo y pragmatismo en el tratado ciceroniano *De oratore*, *op. cit.*, p. 307-308.

1177 BOYANCÉ, Pierre. Sur Cicéron et l'histoire (*Brutus*, 41-43). *Revue des Études Anciennes*, t. 42, n. 1-4 (Mélanges d'études anciennes offerts à Georges Radet), p. 388-392, 1940, p. 389.

1178 MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron, op. cit.*, p. 64; 4 (tradução nossa).

1179 RAMBAUD. *Cicéron et l'histoire romaine, op. cit.*, p. 11.

1180 ALBRECHT. *Cicero's style*: a synopsis, *op. cit.*, p. 127.

CAPÍTULO 6

O ORADOR E A HISTÓRIA

Plena exemplorum est historia[1181]

Ao longo de todo o nosso trajeto, deparamo-nos, insistentemente, no cerne da ideia de *res publica* de Marco Túlio Cícero, com a *história*. Não nos detivemos antes nela porque era prudente evitar precipitar-se. A eloquência, por exemplo, não podia ser adiada, pois seus preceitos são pressupostos da relação dos antigos com a história. Vejamos.

Os primeiros historiadores, como Heródoto, atrelados à tradição da epopeia, escreviam visando a leituras orais. A historiografia era construída como uma narrativa, a partir dos relatos de testemunhas dos acontecimentos. Essa marca da oralidade permaneceu mesmo depois de estabelecida como gênero literário. Os romanos, a princípio, não tinham a mesma sofisticação, nem adotaram o mesmo perfil. Importava-lhes menos o método do que a autoridade proveniente do lastro familiar e dos feitos pessoais. No século I a.C., novos desafios políticos e culturais modificarão a percepção do *mos maiorum* e, com isso, realinharão tendências helênicas com a prática latina, produzindo um resultado original para a *res publica*[1182].

Nas origens, a narração histórica dos romanos dava-se como recordação oral expressa como *memoria* ou como *ars memoria*, conjunto de habilidades que permitia ao orador lembrar o conteúdo e a ordem das ideias em um discurso. Por esse papel fundamental, *memoria* era a palavra mais usada para referir-se ao conhecimento das coisas do passado[1183]. Muitas eram as formas de manter viva a memória: máscaras de cera dos antepassados (*imagines*) expostas no *atrium* das casas e exibidas nos cortejos fúnebres; orações aos mortos;

1181 CÍCERO. *Div.* I, 50: "A história está repleta de exemplos".

1182 MELLOR, Ronald. *The Roman historians*. London: Routledge, 1999, p. 10-11.

1183 RODRÍGUEZ-MAYORGAS, Ana. Entre historia y memoria: el recuerdo del pasado en la República romana. In: REY, Fernando Echeverría; MIRALLES, María Yolanda Montes; RODRÍGUEZ-MAYORGAS, Ana. *Actas del VI Encuentro de Jóvenes Investigadores*. Historia Antigua: segunda edición nacional. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2007, p. 21-22. CÍCERO. *De or.* II, 360; *Brut.* 322; *Leg.* III, 31 (*memoriam temporum*).

poemas cantados em banquetes; registros dos magistrados (*commentarii*) e dos pontífices (*annales maximi*); epitáfios; documentos públicos, entre vários outros[1184]. A partir da lenda sobre o nascimento da memória, contada no *De oratore*[1185], os homens veem que, na contingencialidade do tempo, inexorável e imprevisível, ela é o único lugar possível para a eternidade.

Expressões como *memoria prodere* carregavam o sentido de *traditum esse*, transmitir-se, ser lembrado pelas gerações posteriores, pela via oral e por escrito[1186]. *Post hominum memoria* é estar segundo a memória dos homens, que é única, ainda que muitas histórias escritas possam existir[1187]. Em suma, *memoria* é lembrança que permanece na mente dos pósteros e tinha como uma de suas espécies a *historia*, mais comum para obras escritas[1188].

Derivado do grego *histor*, *historia* nunca esteve vinculada à ideia de investigação ou juízo crítico, como aquele, em geral significando o resultado do trabalho do historiador, e, eventualmente, o próprio passado. O termo *historicus* era pouco usual, presente em Cícero[1189], mas preterido por *auctores*, detentor de *auctoritas*, que garante a informação transmitida[1190]. Também não fazem uso de *historia* ou *historicus* contemporâneos de Cícero, como Salústio e César, e sequer Tito Lívio[1191]. Contudo, isso não significa que os romanos não concebessem e expressassem *a noção de passado como um todo*. Como alerta

1184 MELLOR. *The Roman historians, op. cit.,* p. 11-12. Como indicado em CÍCERO. *Brut.* 75; *De or.* II, 52.

1185 O poeta Simônides, salvo por intervenção dos deuses, é o único que pode lembrar quem os homens foram e o que fizeram. Ele é descrito como administrador da memória, criador de obras que associam formas culturais aos feitos de seus clientes, garantindo que fossem lembrados no futuro. Também enfatiza a memória como espaço no qual são guardadas pessoas e ações. Cf. CÍCERO. *De or.* II, 351-353; FARRELL, Joseph. The phenomenology of memory in Roman culture. *The classical journal*, v. 92, n. 4, p. 373-383, abr./maio 1997, p. 377.

1186 CÍCERO. *Rep.* II, 28; *Fam.* VI, 12, 5.

1187 CÍCERO. *Cat.* II, 28; *De or.* I, 8.

1188 RODRÍGUEZ-MAYORGAS. Entre historia y memoria, *op. cit.*, p. 23-26; CÍCERO. *Brut.* 28; *De or.* II, 53.

1189 CÍCERO. *Mur.* 16; *De or.* II, 52; *Brut.* 286; *Orat.* 68; 124; *Top.* 78; *Nat. D.* III, 55; *Div.* I, 55; II, 69.

1190 RODRÍGUEZ-MAYORGAS, Ana. La figura del historiador en la Republica romana. *Studia historica*: historia antigua, Salamanca, n. 29, p. 65-95, 2011, p. 87 e nota de rodapé à p. 89-90; CÍCERO. *Brut.* 48; *Off.* III, 113.

1191 Id. History and memory in Roman thinking of the past, *op. cit.*, p. 73. Cf. SALÚSTIO. *Bellum Catilinae* 4, 2; *Bellum Iugurthimun* 4; TITO LÍVIO. *Ab urbe condita* 1, 3.

Rodríguez-Mayorgas, apenas "expressaram isso de outra forma": preferiam *memoria*, como vimos, para o que se conhece e transmite sobre o passado[1192]. De todo modo, o recurso ao grego indica a necessidade de um novo vocábulo que manifestasse uma noção inédita, no caso, o conhecimento dos eventos do passado (*rerum gestarum cognitio*) formando uma espécie de narração que se coloca ao lado, embora diversa, da fábula (fictícia) e do argumento (fictício, mas verossímil)[1193]. Esse uso, mesmo em Cícero, é tão abstrato que, por vezes, a diferença entre o conhecimento e os eventos em si não é clara, fazendo *historia* equivaler a *res gestae*[1194]. Porém, a hesitação terminológica não impede reconhecimento da existência de uma "consciência da história romana" que lida com o passado e o admite como constituinte da realidade presente. Se há um povo no qual o apreço pelos feitos das gerações passadas e o valor deles cultivados é parte pulsante da vida político-jurídica, este é, certamente, o povo romano.

Entrando em crise o quadro cultural que sustentava essas disposições conceituais, história e memória assumirão novas formas. Nesse processo, são reformulados os laços com o *mos maiorum* e a eloquência passa a ser cada vez mais demandada.

6.1. A tradição e a história: *mos maiorum*

Mos designa a maneira habitual de um agente. Do hábito decorre a noção de tradição, também expressa por *mos* ou *mores* (plural)[1195]. O *mos maiorum* é a "manifestação mais completa do hábito erguido no sistema de referência", por meio do qual os *mores* individuais ou coletivos, de um povo ou de um grupo social, são pensados. A tradição romana fornece aquilo que Prost chama de "norma de avaliação através dos modelos concretos"[1196].

1192 Id. History and memory in Roman thinking of the past, *op. cit.*, p. 64 (tradução nossa); 68.

1193 Id. Entre historia y memoria, *op. cit.*, p. 18. Cf. CÍCERO. *De inv.* I, 27; *Rhetorica ad Herennium* I, 8.

1194 Id. History and memory in Roman thinking of the past: historia and memoria in Republican literature. *Quaderni di Storia*, n. 83, p. 51-76, jan./jun. 2016, p. 62-63. Cf. CÍCERO. *Orat.* 39; 66; 207; *Brut.* 44; 62; 161; 262; 292; *De or.* I, 165; 256; II, 36; 51; 57; 62; *Leg.* I, 5; *Fin.* II, 67; 107; V, 7; 51-52; *Nat. D.* I, 88; *Div.* I, 37-38; 50; 121; *Att.* II, 8, 1; *Qfr.* I, 1, 23; II, 12, 4.

1195 CÍCERO. *Leg.* II, 23; *Off.* III, 69.

1196 PROST, François. Mores. In: CASSIN, Barbara (dir.). *Vocabulaire européen des*

Sesto Pompeu Festo define o *mos* como *institutum patrium, id est memoria veterum pertinens maxime ad religiones caerimoniasque antiquorum* ou *pertinens maxime ad religiones, cerimoniasque Deorum antiquorum*[1197]. Percebemos, junto ao tom de antiguidade, a centralidade do horizonte religioso, remetendo *mos* ao conjunto de instituições dos *patres*, sobretudo aquelas respeitantes aos cultos e às cerimônias – sem confundir-se com *fas*, norma de comportamento impessoal que expressa a vontade dos deuses[1198]. Outra definição é a que Sérvio atribui a Varrão: *morem esse communem consensum omnium simul habitantium, qui inveteratus consuetudinem facit*[1199]. O consenso social consolidado no tempo do *mos* é, entre outras acepções, a de que a continuidade temporal da tradição e a força do laço cívico permitem ao homem tomar parte da imortalidade porque as cidades duram e deixam os seus traços na memória das gerações futuras[1200]. Se Roma é grande, isso se deve aos seus ancestrais, vide os versos de Ênio[1201]. Esse sucesso é expressão do favorecimento dos deuses, desde Enéias, como contado por Virgílio. Imitá-los é, então, garantia da continuidade desse favor.

Como sinaliza Iacoboni, o *mos maiorum* tem a função de "princípio identitário" de Roma, é a própria essência da cultura romana[1202], desde as suas origens. Nos primeiros tempos, o respeito ao costume ancestral era o eixo central da educação, que tinha como função ensinar as lições dos antepassados à juventude. Era assim que se formava um bom cidadão, *pater familias* dedicado à cidade[1203]. O procedimento estribava-se na repetição dos

philosophies. Paris: Seiul; Le Robert, 2004, p. 821-822 (tradução nossa).

1197 MARCO VERRIO FLACO; SEXTO POMPEU FESTO. *M. Verrii Flacci quae extant et Sexti Pompeii Festi De verborum significatione libri XX*. Londini: A. J. Valpy, 1826, p. 428.

1198 IACOBONI, Anna. Il significato politico del *mos maiorum* in Cicerone. *Etica & Politica*, Trieste, v. XVI, n. 2, p. 284-306, 2014, 288.

1199 SERVIO A. 7.601. Cf. BETTINI, Maurizio. A propósito dei 'buoni costumi'. Mos, mores e mos maiorum. In: SIMÓN, Francisco Marco; PINA POLO, Francisco; RODRÍGUEZ, José Remesal (eds.). *Repúblicas y ciudadanos*: modelos de participación cívica en el mundo antiguo. Barcelona: Universitat de Barcelona 2006, p. 192; IACOBONI. Il significato politico del *mos maiorum* in Cicerone, *op. cit.*, p. 287.

1200 MOATTI. *La raison de Rome, op. cit.*, p. 43.

1201 ÊNIO. *Annales* frag. 500. In: CÍCERO. *Rep.* V, 1: "*Moribus antiquis res stat Romana virisque*".

1202 IACOBONI. Il significato politico del *mos maiorum* in Cicerone, *op. cit.*, p. 295.

1203 MARROU, Henri-Irénée. *História da educação na antiguidade*. Trad. Mário Leônidas Casanova. São Paulo: Editora Pedagógica Universitária; Editora da Universidade de São Paulo, 1973, p. 358 *et seq*.

exempla, comportamentos modelares. A referência ao passado era da ordem da narração, não do saber; requeria a crença, não a reflexão. Para Moatti, é indício de crise a substituição do apelo à tradição e ao passado pela persuasão, a autoridade pela discussão[1204], pois a obediência está na essência do *mos maiorum*"[1205]. Cumpre imitar o sucesso dos *maiores*:

> Pero — ¡por Hércules! — nuestros mayores opinaban de manera muy distinta, tanto de Atilio como de los demás hombres como él; y así es como, de una república minúscula y sin poderío, nos legaron otra de una grandeza y de un florecimiento extraordinarios. Porque cultivaban afanosamente sus campos y no tenían ambición por los ajenos; obrando de este modo engrandecieron — con nuevas tierras, con ciudades y con naciones — la república y su poderío a la vez que la fama del pueblo romano.[1206]

A tradição, portanto, penetra as mais diversas dimensões da vida romana, a ponto de os costumes terem valor jurídico efetivo, legitimados pela aplicação repetida no tempo. A violação dos preceitos morais, por exemplo, gerava consequências para o status de cidadão, atestado pelos censores, responsáveis por preservar o *regimen morum*[1207]. A própria constituição é tradição, porquanto construída pelos antepassados, por várias gerações, que consensualmente foram firmando novas instituições e leis, delimitando atribuições e poderes, o que faz dela, enfim, concórdia[1208]. Nesse mesmo sentido, Blom salienta a complexidade e a pluralidade do papel do *mos* no plano político-jurídico, pois sua função normativa é determinante para as práticas constitucionais, ao passo que também fonte flexível e passível de reinterpretações diante da necessidade de soluções para problemas atuais

1204 MOATTI. *La raison de Rome, op. cit.*, p. 30-31.

1205 IACOBONI. Il significato politico del *mos maiorum* in Cicerone, *op. cit.*, p. 285 (tradução nossa).

1206 CÍCERO. *Rosc. Am.* 50. Cf. *Discursos V, op. cit.*, p. 47.

1207 IACOBONI. Il significato politico del *mos maiorum* in Cicerone, *op. cit.*, p. 284; 286.

1208 MOATTI. Experts, mémoire et pouvoir à Rome, à la fin de la République, *op. cit.*, p. 310.

e qualificação de situações do presente[1209]. Recordemos que a constituição romana é justamente o conjunto desses numerosos aspectos, do direito à moral, inarredavelmente ligados ao passado. A constituição de Roma, formada pela ação conjunta dos costumes dos antepassados e dos homens eminentes de um tempo, é própria articulação de *mos patrius*, *vetus mos* e *praestantes* ou *excellentes viri*[1210].

O *mos maiorum* é conservado e passado entre as gerações no seio das famílias aristocráticas, servindo para preservar o nome e a ascendência política dos *optimates*. Iacobonni acerta em alertar para os riscos de distorções nas mãos desses administradores[1211]. Contudo, não enfatiza que também os *populares* buscaram legitimação na tradição. Quer dizer, trata-se de um fenômeno intrincado que repercute em toda a dinâmica da cultura política romana. É o caso da ambiguidade dos *maiores* como ancestrais de uma família nobre e como ancestrais de todos os romanos, identificando-se com eles, vide o artifício retórico de Cícero[1212], aproveitando-se da história como *res gestae populi Romani*, patrimônio do povo romano[1213]. No entanto, é um sinal dos tempos suscitar em demasia o *mos maiorum* como forma desesperada de legitimação de interesses e objetivos[1214].

O lamento pelo curso que os costumes e os homens estavam tomando é recorrente em Cícero, ilustrada pela célebre exclamação inicial da primeira Catilinária: "Ó tempos! Ó costumes!" (*O tempora! O mores!*)[1215]. Mais do que

1209 BLOM, Henriette van der. *Cicero's role models*: the political strategy of a newcomer. Oxford: Oxford University Press, 2010, p. 12.

1210 IACOBONI. Il significato politico del *mos maiorum* in Cicerone, *op. cit.*, p. 295-296.

1211 Ibid., p. 304.

1212 BLOM. *Cicero's role models, op. cit.*, p. 13-14.

1213 TEIXEIRA, Felipe Charbel. Uma construção de fatos e palavras: Cícero e a concepção retórica da história. *Varia Historia*, Belo Horizonte, v. 24, n. 40, p. 551-568, jul./dez. 2008, p. 565.

1214 No século I a.C., tornaram-se frequentes disputas em torno da definição de preceitos e instituições componentes da constituição romana, entre *populares* e *optimates*, entre Senado e tribunos da plebe, motivadas pela ausência de fixação exata de suas prerrogativas. Ademais, a apropriação de termos fazia parte do jogo político, como vimos na Parte I. O *De legibus* registra a tradição constitucional e, escrevendo-a, contribui para reduzir a instabilidade política. Cf. MOATTI, Claudia. Historicité et "altéronomie": um autre regard sur la politique. *Politica antica*, n. 1, p. 107-118, 2011, p. 109; Id. *La raison de Rome, op. cit.*, p. 113; KEYES, Clinton Walker. Original elements in Cicero's ideal constitution. *The American Journal of Philology*, v. 42, n. 4, p. 309-323, 1921, p. 310-312.

1215 CÍCERO. *Cat.* I, 2. Cf. *As Catilinárias, op. cit.*, p. 15; *Verr.* II, 4, 56; *Dom.* 137; *Deiot.*

queixa banal de um aristocrata que vê ruir o poder de seu grupo político, indica um problema grave que transpassa toda uma cultura.

Com o fim das Guerras Púnicas, Roma estabeleceu domínio sobre o Mediterrâneo e regiões próximas. Novas conquistas levaram à expansão territorial e, com ela, a transformações de todas as ordens. Dos subjugados ou aliados, enorme afluxo de riquezas encheu os tesouros públicos e privados, ao mesmo tempo em que introduziu elementos culturais estrangeiros que impactaram os costumes, o modo de vida e a mundivisão tradicional. As guerras frequentes tornaram cidadãos astutos em líderes militares poderosos, dispostos a subverter as práticas políticas vigentes. No século I a.C., todos esses fatores são intensificados. Apesar das resistências, a cultura romana sofre mudanças irreversíveis. Firmam-se agora os pilares de um império. O vínculo com o passado e a tradição é abalado pois, se persiste, é enquanto abstração longínqua e turva. Se o romano sempre encontrara os fundamentos do seu agir ao olhar para as lições dos antepassados, agora surgem situações inéditas que demandam respostas que o *mos maiorum* não consegue dar. Ademais, porquanto indeterminada, a legitimação pelo costume ancestral ao discurso pode sujeitar-se a interesses contrários à *utilitas*. O romano começa a se preocupar com a história, com a sua história, na medida em que precisa definir o conteúdo da tradição. Não basta mais a mera referência aos antepassados. É preciso conhecer os acontecimentos, os feitos e os personagens que edificaram a grandeza de Roma, traçando uma linha de inteligibilidade para bem poder agir no mundo em transformação. As bases antes sólidas, parecem se dissolver. Frente ao grego, cuja arte e intelectualidade atravessam o Rubicão como um vendaval, o homem romano já não sabe mais quem ele é.

Se o cidadão é como um sonâmbulo na cidade, é a própria Roma que esquece de si[1216]. A ignorância leva à selvageria, rompe o laço social. Antes, um homem como Catão tudo buscava conhecer e investigar, mas "hoje em dia, em contrapartida, a maioria chega nua e desarmada para obter os cargos e governar a *res publica*, sem estar ornada por qualquer noção, qualquer

31.

1216 MOATTI. *La raison de Rome, op. cit.*, p. 40.

conhecimento das coisas"[1217]. Percebamos que o esquecimento não decorre de uma degradação objetiva das sociedades, mas do próprio homem, por passividade[1218]. Por isso declara Cícero: "¡Qué admirables serían la costumbre y la norma recibidas de nuestros antepasados si fuéramos capaces de seguirlas! Pero, yo no sé como, se nos escapan ya de las manos" (*O morem praeclarum disciplinamque quam moribus accepimus, si quidem teneremus! Sed nescio quo pacto iam de manibus elabitur*)[1219].

É o caso de Verres, exemplo de homem que desrespeita o passado, pilha *monumenta* para lucro, reduz a nada a carga memorial dos objetos[1220]. Aos olhos de nosso autor, esquecem-se dos *instituta maiorum* não apenas os jovens, mas também *homines novi* e *nobiles*, enfim, toda a sociedade. Como sintetiza Moatti, olvidam-se da *concordia*, da *gloria*, do teor coletivo da disputa política. Agora mais vale a competição pessoal, na qual não há lugar para amor à pátria e respeito pela tradição, a não ser em alguma ocasião fugaz de discurso[1221]. A negligência é a marca de quem coloca em risco a *res publica*. *Negligere* origina-se de *ligere* e *religio*, ligar, portanto, é indiferença em relação aos símbolos divinos, rompimento com os deuses[1222].

A elite dirigente, dividida entre *optimates* e *populares*, não é mais capaz de enunciar uma tradição comum a todos[1223]. O romano sente-se cada vez menos satisfeito com a *auctoritas* como verdade oracular, não explicativa. Então, coloca a razão para fundamentar os enunciados. A retórica, a dialética e a filosofia fornecem-no o instrumental necessário. A tradição encontra oposição na razão, não a fim de simplesmente negá-la, mas para submetê-la ao crivo da crítica[1224]. Em tempos de crise das autoridades, o direito e a

1217 CÍCERO. *De or.* III, 135-136. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit.*, p. 288 (adaptado). Ver *Rhetorica ad Herennium* IV, 13 (se ignorante do passado, erro por inexperiência).

1218 MOATTI. Tradition et raison chez Cicéron, *op. cit.*, p. 390.

1219 CÍCERO. *Flac.* 15. Cf. *Discursos III, op. cit.*, p. 300.

1220 PITTIA, Sylvie. Usages et mésusages de l'histoire dans les Verrines de Cicéron. *Cahiers des études anciennes*, n. XLVI, 2009; CÍCERO. *Verr.* II, 3, 15-18; 38; 51; 125; 228; *Div. Caec.* 5; 46; *Verr.* I, 15.

1221 MOATTI. Tradition et raison chez Cicéron, *op. cit.*, p. 388; 392-393. Cf. CÍCERO. *Rep.* V, 1, 1; *Att.* XIII, 6, 4; *Brut.* 214; *De or.* I, 39.

1222 MOATTI. *La raison de Rome, op. cit.*, p. 40.

1223 Ibid., p. 30; 37-38 ; Id. Tradition et raison chez Cicéron, *op. cit.*, p. 392.

1224 MOATTI. *La raison de Rome, op. cit.*, p. 163-164.

política são afetados. Os pretores recorrem à *aequitas*, criam novas fórmulas, dando soluções para situações imprevistas. A *disputatio*, centro da vida jurídica, volta-se à argumentação, requerendo do advogado conhecimento do *ius civile*, da tradição, mas também *ingenium*[1225]. A *auctoritas* do Senado vai cedendo à força de um Sula e de um César. A tirania irrompe: sempre à espreita, esperando uma oportunidade para sufocar a liberdade e retomar a proliferação do medo. A virtude não fecundada dobra-se à *superbia*. A solução de Cícero é retornar aos princípios autênticos da sociedade, recuperar as fontes da tradição segundo uma compreensão da natureza do próprio homem, como examinamos anteriormente. Moatti descreve a substituição do *mos* pela *ratio* como norma suprema, a busca pelo bom não naquilo que é convencional, mas na *natura*[1226]. Talvez o mais apropriado não seja falar em substituição, mas atrelar o *mos maiorum* à natureza, para ver nele um fundamento não arbitrário ou puramente contingencial: razão unida à história.

Retornamos a um dilema discutido no início desta Parte II: como são possíveis mudanças se o afastamento da tradição é inaceitável? Ao longo de todas as suas obras, Cícero é movido pela defesa da tradição que tornou possível e sustenta a grandeza de Roma. Estar aliado a esses marcos não o impede de inovar[1227]. Ele é original e o novo é entregue imerso no ensinamento dos antepassados: é a partir dos *maiores* que Roma continuará a crescer, foi o que então concluímos. Podemos agora adicionar que uma libertação da tradição é sempre relativa. Em vista da preservação do *mos maiorum*, as *res novae* têm carga pejorativa[1228]. Ocorre que o novo pode ocorrer não apenas por meio da inovação, mas também pela reinterpretação, ainda mais diante da imprecisão da tradição[1229]. Ele permeia o pensamento ciceroniano e, sem sacrificar a tradição, renova-lhe as forças[1230], não apenas no *De legibus*, como

1225 Ibid., p. 186-187.

1226 Id. Tradition et raison chez Cicéron, *op. cit.*, p. 305; 398.

1227 Na interpretação de Pittia, o Cícero das *Verrinas* é ainda jovem e inexperiente, o que lhe vedava a ousadia da inovação, preferindo a defesa estrita da tradição. Somente mais tarde, como figura pública consolidada, é que se arrisca em novos modelos. Cf. PITTIA. Usages et mésusages de l'histoire dans les Verrines de Cicéron, *op. cit.*

1228 MARROU. *História da educação na antiguidade, op. cit.*, p. 361.

1229 MOATTI. *La raison de Rome, op. cit.*, p. 39 e 32.

1230 ROMANO, Elisa. Senso del passato e paradima dell'antico: per una rilettura del De legibus di Cicerone. In: *Incontri triestini di filologia clássica 9 (2009-2010).* Trieste:

outrora vimos, também no *De re publica*, onde os ancestrais, por sabedoria e disciplina, mudaram as instituições para melhor ao longo de toda a história romana[1231]. Assim, continuidade e mudança podem conviver no seio do *mos maiorum*[1232]. Se este não responde às novas questões colocadas pela vida social, as regras transmitidas entre as gerações ficam ameaçadas. Cícero revigora a tradição por meio do direito[1233] e da filosofia[1234]. Há ainda uma terceira via: *a escrita da história.*

O texto historiográfico assume múltiplas funções, entre as quais conservação da memória, manifestação de poder e comunicação. A transição da oralidade para a escrita gera mudanças importantes na sociedade, como maior peso das leis e do voto escritos, laicização do direito e crise da memória coletiva e de seus modos de transmissão. A escrita permite firmar uma identidade e impulsiona um novo tipo de reflexão[1235]. Com ela, a razão ganha força[1236] e fomenta os questionamentos dos fundamentos da *res publica*[1237]. Se o passado e a tradição compõem esses pilares, também eles serão objeto de fixação por escrito, em especial, as práticas institucionais. Salvar implica fazer *escolhas*[1238]. *Quem as fará é o melhor homem político de Cícero, como orador e, finalmente se revelando para nós, como historiador*.

EUT, 2010, p. 38-39: "[...] Questi due passi, che hanno soprattutto incoraggiato l'ipotesi che Cicerone stia cercando di ricreare un ideale perduto attingendolo al passato, non autorizzerebbero affatto a ritenere che egli fosse animato sempre e comunque dall'idea del ritorno al passato: l'appello al *mos maiorum* sarebbe in realtà usato per giustificare possibili innovazioni [...]."

1231 CÍCERO. *Rep.* II, 30.

1232 BLOM. *Cicero's role models*, *op. cit.*, p. 19.

1233 A *iurisprudentia* desenvolve-se rápido nos séculos II e I a.C., em resposta à indefinição do conteúdo da tradição. A capacidade de juridificação das experiências concretas e a aptidão para formular regras cada vez mais abstratas são, segundo Moatti, marcas da própria romanidade. Cf. MOATTI. Tradition et raison chez Cicéron, *op. cit.*, p. 386; Id. *La raison de Rome*, *op. cit.*, p. 21; 250-251; 291-292; RAWSON. *Intellectual life in the late Roman Republic*, *op. cit.*, p. 201; IACOBONI. Il significato politico del *mos maiorum* in Cicerone, *op. cit.*, p. 291; DESIDERI, Paolo. Cicerón, la historia y la politica. Roma: la invención del estado. *Aintzinari Buruzko Jardunaldiak - Jornadas sobre la antigüedad*. 24 de noviembre - 28 de noviembre 1997, Gipuzkoa, 1997, p. 6.

1234 MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, *op. cit.*, p. 445-446.

1235 RAWSON. *Intellectual life in the late Roman Republic*, *op. cit.*, p. 39 *et seq*; sobre a oralidade, p. 51-52.

1236 A teoria surge, entre os romanos, cada vez mais, meio de salvaguardar o passado, justamente ao racionalizá-lo. Cf. RODRÍGUEZ MAYORGAS. El descubrimiento de la teoría en Roma, *op. cit.*, p. 519.

1237 MOATTI. *La raison de Rome*, *op. cit.*, p. 103 *et seq.*, para todo o parágrafo. Cf. CÍCERO. *Brut.* 15; 122; *Nat. D.* I, 4; *Tusc.* I, 6; *Fin.* I, 12; *Acad. post.* I, 9.

1238 MOATTI. *La raison de Rome*, *op. cit.*, p. 114-115, descreve algumas das medidas

Para nosso autor, o *mos maiorum* não é simples fórmula oratória ou lugar comum[1239]. Porém, como os fios que ligavam o costume ancestral tornavam-se nebulosos, era inevitável selecioná-lo, para reaver apenas aquele *optimus, antiquissimus et deo proximus*[1240]. A historiografia é, então, chamada para operar essa escolha, fixar e reafirmar o *mos maiorum*, segundo os fins da *res publica*. Como veremos, os *exempla* históricos serão "a conexão crucial entre os ancestrais, o conceito de *mos maiorum*, o gênero da história, e o uso (e abuso) políticos deles"[1241]. De fato, como veículo de transmissão dos costumes e dos valores entre as gerações, firmando-se como baluarte da cultura, a história une-se à tradição que, de seu conteúdo, passa a ser a sua própria natureza: *história e tradição confundem-se*.

Como a historiografia contribuíra até então para a *res publica*? Cícero interpreta o trajeto da historiografia em Roma. Até o século I a.C. predominavam os *annales maximi*, registros anuais mantidos pelo *pontifex maximus* dos cônsules, triunfos militares e questões religiosas. Eram fontes mais confiáveis do que os registros familiares, geralmente desconexos, apelativos, sem pretensão de interpretação ou inteligibilidade[1242], segundo um eterno presente[1243]. As primeiras obras históricas, com forte inspiração nos *annales*, foram na forma de épicos, por poetas como Névio e Ênio, e, em narrativa, por Fábio Pictor, embora ainda em grego, passando ao latim com Catão, o Velho[1244]. O modelo dos *annales* reverberou entre os romanos na organização cronológica dos fatos; na desatenção às intenções (*consilia*), às causas (*rationes*) e às consequências (*eventus*)[1245]; e na redação árida. Reverter tal cenário requeria um historiador que fosse também orador, capaz de aportar bela forma e, assim, rivalizar com os gregos[1246].

adotadas por Júlio César nesse sentido, vide SUETÔNIO. *Vita Divi Iuli* 44; GROS, Pierre. Temps et mémoire dans la Rome antique. *Revue Historique*, t. 299, fasc. 2 (606), p. 441-450, abr./jun. 1998, p. 444.

1239 RAMBAUD. *Cicéron et l'histoire romaine, op. cit.*, p. 110 (tradução nossa).

1240 IACOBONI. Il significato politico del *mos maiorum* in Cicerone, *op. cit.*, p. 292;. CÍCERO. *Leg.* II, 40.

1241 BLOM. *Cicero's role models, op. cit.*, p. 14-15 (tradução nossa).

1242 MELLOR. *The Roman historians, op. cit.*, p. 13-14. Cf. CÍCERO. *De or.* II, 53.

1243 RODRÍGUEZ-MAYORGAS, Ana. Antes de la historia: Anales Máximos, escritura y memoria en la Roma Republicana. *Gerión*, n. 1, v. 25, p. 263-284, 2007, p. 284.

1244 MELLOR. *The Roman historians, op. cit.*, p. 14-18.

1245 RODRÍGUEZ-MAYORGAS. Entre historia y memoria, *op. cit.*, p. 16. Cf. CÍCERO. *De or.* II, 51; 63; *Fam.* V, 12, 4-5.

1246 Id. La figura del historiador en la Republica romana, *op. cit.*, p. 83. Cf. CÍCERO.

Com efeito, para Cícero, os romanos estavam longe da sofisticação helênica em matéria historiográfica, principalmente porque a eloquência, que organizava ideias e ornava, ainda não se constituíra como arte em Roma, como vimos[1247]. Assim, os historiadores não conseguiam transmitir a força dos eventos, insuflar sentimentos morais e imitação[1248]. Como lembra Rambaud[1249], antes de Cícero não havia verdadeira história romana, apenas crônicas. Ele proporá o orador para fazer dela gênero pleno, como narração[1250] ou conjunto de histórias escritas[1251], tendo resultado final no livro[1252], o que surgirá com Salústio e Tito Lívio.

Cícero tem motivos para ter esperança. Muitos historiadores antigos eram senadores fora da vida pública que faziam de suas obras extensão da prática política[1253]. Ademais, a missão de escrita da história não era estranha para uma nobreza acostumada a perpetuar a glória familiar, embora esse monopólio aristocrático da memória significasse a continuação passiva da tradição e da superioridade social[1254]. Nem todos os historiadores foram senadores, pois essa era também via interessante para um *homo novus* estabelecer-se, mas aproveitavam-na para assegurar a continuidade da própria reputação, valendo-se da flexibilidade dos *exempla* e da função educacional e imaginativa da representação histórica[1255]. Portanto, o prestígio social tinha um peso grave para o caráter do historiador[1256] e, por também dedicar-se à

De or. II, 51-54; *Leg.* I, 6-7.

1247 AMBROSIO, Renato. *De rationibus exordiendi*: função e elaboração dos exórdios de Cornélio Nepos e Salústio Crispo. São Paulo: Associação Editoral Humanitas; Fapesp, 2005, p. 36-37. Cf. CÍCERO *Orat.* 42; 207; *Leg.* I, 2.

1248 CAPE JR. Persuasive history: Roman rhetoric and historiography, *op. cit.*, p. 180.

1249 RAMBAUD. *Cicéron et l'histoire romaine*, *op. cit.*, p. 9-10.

1250 CÍCERO. *Div.* I, 49; *Att.* XII, 3, 1.

1251 CÍCERO. *Fin.* V, 64; Cf. *De or.* I, 158; *Att.* II, 5, 1.

1252 RODRÍGUEZ-MAYORGAS. Entre historia y memoria, *op. cit.*, p. 18-19.

1253 MELLOR. *The Roman historians*, *op. cit.*, p. 4.

1254 LEDENTU, Marie. *Studium scribendi*: recherches sur les statuts de l'écrivain et de l'écriture à Rome à la fin de la République. Louvain, Paris: Peeters, 2004, p. 34-35; FOX. *Cicero's philosophy of history*, *op. cit.*, p. 157.

1255 RODRÍGUEZ-MAYORGAS. La figura del historiador en la Republica romana, *op. cit.*, p. 66-81; FOX. *Cicero's philosophy of history*, *op. cit.*, p. 163; 169.

1256 RODRÍGUEZ-MAYORGAS. La figura del historiador en la Republica romana, *op. cit.*, p. 88.

política[1257], a eloquência já fazia parte de seus afazeres. O historiador-político era o candidato adequado.

Antes, porém, Cícero precisava escolher entre as duas respostas ofertadas pelo mundo romano à insuficiência dos *annales*: a história antiquária e a história eloquente. Precisamos compreender cada uma para entender a via tomada por Cícero.

6.2. Da história antiquária à história eloquente: *magistra vitae*

As coisas que aconteceram no passado estão sujeitas aos caminhos tortuosos do tempo. Vão aos poucos se apagando da memória, deixando nada mais do que rastros tênues, que podem ser resgatados por aqueles dispostos a reconstituir os fios que ligam pessoas, fatos, palavras. No século I a.C., proliferam em Roma intelectuais com essa pretensão. São eles os antiquários, tal como podemos chamá-los, embora o termo somente tenha sido cunhado no Renascimento, os eruditos das coisas antigas. Em Roma, voltam-se principalmente às origens, buscam resgatar a antiguidade:

> O antiquário é um arqueólogo da língua. O que ele procura estabelecer é o texto da tradição, que ela escreveu ou oral de origem. [...] Enumerar, designar, recordar as fórmulas: o idioma é um organizador de sentidos, mas também de existência. O antiquário não conta; ele faz, por assim dizer, acontecer a realidade dos tempos antigos. O antiquariado não é, como a história, um discurso sobre o passado, é um discurso do passado.[1258]

As habilidades e preocupações do antiquário com o passado são úteis. Por exemplo, refletem na jurisprudência, pois permitem a citação precisa e difundem a compilação e o registro dos costumes; e nas famílias nobres, que passaram a buscar especialistas para registro de suas genealogias, em resposta aos homens novos e à memória pessoal precária, que abalam a

1257 Ibid., p. 91. Ver CÍCERO. *Planc.* 66; *De or.* II, 55; SALÚSTIO. *Bellum Catilinae* III, 1-2; *Bellum Iurgurthinum* III, 1-4.

1258 MOATTI. *La raison de Rome*, *op. cit.*, p. 109 (tradução nossa).

credibilidade das histórias gentilícias[1259]. Roma era, portanto, um "paraíso" para os antiquários, como descreve Rawson, pois sua cultura sempre exaltou o respeito ao antigo[1260]. Embora esse impulso de conservação e veneração do passado já integrasse a mente latina, agora não admite mais a referência vaga aos ancestrais. Requer-se individualização, origens, exatidão. Questiona-se as explicações lendárias[1261]. O cuidado do erudito com as cronologias, com a precisão, é forma de desmitificar e racionalizar a obscuridade do passado[1262].

É o que fez Varrão[1263]. Como reconhecia Cícero, os seus livros sobre as antiguidades fizeram com que os romanos se reintegrassem ao seu passado e com sua tradição, conhecendo a si próprios e ao mundo cultural que construíram ao longo das gerações:

> "É verdade o que dizes, Varrão;" – disse eu. – "É um facto que nós andávamos pela nossa cidade como se fôssemos viajantes estrangeiros de passagem, e devemos aos teus livros termos regressado a casa, capazes finalmente de saber quem somos e onde estamos. Fixaste a data da fundação, estabeleceste a cronologia, expuseste as designações, os tipos e as funções dos espaços, das regiões, dos lugares, as causas últimas, em suma, de tudo quanto respeita aos deuses e aos homens. Iluminaste ainda a obra dos nossos poetas, e, de um modo geral, a história da nossa literatura e da nossa língua. [...]"[1264]

O antiquarismo será conjugado com a historiografia feita à maneira grega. Isso parece contraditório, tendo em vista que os helenos inicialmente recusaram-se a vincular a redação histórica a documentos, pois seu objetivo era primordialmente moral, prático e estético[1265]. Já os antiquários adotam

1259 Ibid., p. 110-111; 131. Nesse sentido, ver o exercício de rememoração ao final do dia de tudo o que disse, ouviu e fez, por Catão, em CÍCERO. *Sen.* 38.

1260 RAWSON. *Intellectual life in the late Roman Republic*, *op. cit.*, p. 235.

1261 MOATTI. *La raison de Rome, op. cit.*, p. 117.

1262 Ibid., p. 133.

1263 VARRÃO. *Opere di Marco Terenzio Varrone*. A cura di Antonio Traglia. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1974.

1264 CÍCERO. *Acad. post.* I, 9. Cf. *Textos filosóficos, op. cit.*, p. 216.

1265 MOATTI. *La raison de Rome, op. cit.*, p. 73.

estrutura descritiva, sem pretensões eloquentes[1266]. O que a nascente historiografia romana absorve da postura antiquária é, principalmente, maior rigor no registro do passado, aprendendo a recorrer a fontes, a duvidar da tradição e a zelar pela precisão. É o que autores como Rawson enxergam no processo de composição do *De re publica* por Cícero: uma investigação antiquária que reúne seus interesses históricos pelas instituições políticas e pelos *mores*, elevando-os *à* teoria[1267]. Essa preocupação com as origens e com a pureza da língua[1268], reflete o espírito antiquário. Cícero supõe, então, um laço de paternidade entre passado e futuro que regula toda a experiência humana: deve-se encontrar o fio de Ariadne que atravessa o labirinto do passado[1269]. Ainda que alguns tenham usado esse artifício para afastar-se dos problemas atuais, nosso autor "permanece imerso no presente"[1270]. A prova disso é a proposição de uma arte que, partindo da história antiquária, vá além: uma *história eloquente*.

Cícero tem em vista uma dupla relação entre eloquência e história. Por um lado, o orador precisa conhecer a história para bem desempenhar sua atividade: "Vorrei che conoscesse anche la cronologia dei fatti storici del passato [*rerum gestarum et memoriae veteris ordinem*], soprattutto del nostro paese, ma anche dei popoli dominatori e dei re illustri"[1271]. Por outro, o orador é o mais preparado para fazer a narração da história, para que atinja seu fim primordial. E qual é ele? Cícero revela-o na mais famosa passagem do *De oratore*:

> Quanto à História, testemunha dos tempos, luz da verdade, vida da memória, mestra da vida, mensageira da tradição, que outra voz a confia à eterni-

1266 RAWSON. *Intellectual life in the late Roman Republic, op. cit.*, p. 233. Sobre o antiquarismo no mundo antigo, MOMIGLIANO, Arnaldo. Ancient history and the antiquarian. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, v. 13, n. 3-4, p. 285-315, 1950; MOATTI. *La raison de Rome, op. cit.*, p. 115-116. Cf. CÍCERO. *Phil.* II, 105.

1267 RAWSON, Elizabeth. Cicero the historian and Cicero the antiquarian. *The Journal of Roman Studies*, v. 62, p. 33-45, 1972, p. 38; PAVEZ. *Historia magistra vitae*: história e oratória em Cícero, *op. cit.*, p. 30 *et seq*. Por exemplo, CÍCERO. *Rep.* II, 4 *et seq*.

1268 CÍCERO. *Brut.* 258; *Phil.* V, 13.

1269 MOATTI. *La raison de Rome, op. cit.*, p. 144.

1270 ACHARD. Porquoi Cicéron a-t-il écrit le "De oratore"?, *op. cit.*, p. 329 (tradução nossa).

1271 CÍCERO. *Orat.* 120. Cf. *Opere retoriche, op. cit.*, p. 862-863.

> dade, senão a do orador? [*Historia vero testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis, qua voce alia nisi oratoris immortalitati commendatur?*][1272]

A antiguidade em que viveram os antepassados é mais próxima dos deuses. Por isso, suas ações, valores, costumes, normas são superiores, no plano cognoscitivo e no plano ético. Logo, devem servir de referência para os homens do presente, convalidando a verdade e os comportamentos, formatando a sua própria identidade, pessoal e coletiva, enquanto romano. A história equivale à tradição e ao *mos maiorum*[1273]. Assim, fazer historiografia não pode ser apenas colecionar fatos. Ela deve atender a uma função pragmática, que contribua para a sociedade[1274]. Ser homem é ser cidadão, portanto, nutrir-se de história, mais do que erudição vazia, é inserir-se na cultura, fazer-se humano pleno. Por isso Cícero enuncia que ignorar o que aconteceu antes de nascermos é como permanecer sempre criança (*nescire autorem quid ante quam natus sis acciderit, id est semper esse puerum*)[1275].

Vimos anteriormente que *historia* pressupõe *memoria*. A partir da rememoração da alma no *Mênon*, Cícero assinala que a memória é uma das principais qualidades do espírito humano (*anima*), a tal ponto que aprender não é outra coisa senão recordar (*ita nihil est aliud discere nisi recordari*)[1276]. Contudo, os fatos da memória podem se perder. Com efeito, a *vetustas* é a "temporalidade ininterrupta e indistinta, fora do tempo histórico, o passado do qual não resta traço: a luta entre a memória e o esquecimento, contra a ação da *uetustas* e pela construção e a conservação da memória"[1277]. Mas a *antiquitas*, o longínquo cognoscível, coincidente com a tradição, define a identidade da comunidade e de cada cidadão: "'Nós somos o que fazemos'

1272 CÍCERO. *De or.* II, 36. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* De oratore *de Cícero*, *op. cit.*, p. 201 (adaptado).

1273 CÍCERO. *Leg.* II, 27; ROMANO. Senso del passato e paradima dell'antico, *op. cit.*, p. 19; 37.

1274 DALPIAN, Laurindo. Aspectos pedagógicos da historiografia romana. *Vidya*, Santa Maria, v. 19, n. 34, p. 263-271, jul/dez 2000, p. 265.

1275 CÍCERO. *Orat.* 120.

1276 CÍCERO. *Tusc.* I, 57 *et seq.*

1277 ROMANO. Senso del passato e paradima dell'antico, *op. cit.*, p. 16 (tradução nossa).

é a resposta romana à reflexão grega, porque é na ação e em sua lembrança periódica onde os romanos atualizam seus valores"[1278]. Como os homens do tempo de Cícero sofriam de amnésia, estavam a perder a sua própria identidade. As razões do esquecimento, as ameaças à memória e os riscos para a tradição não decorrem tanto da inexorabilidade que submete todos os homens e suas criações, mas da indiferença[1279]. Para Cícero, a crise da *res publica* é interior, com a obliteração dos costumes antigos pelos próprios cidadãos[1280]. Assim, o orador, como membro da comunidade, tem a missão de reeguer o passado, tornar eternas as lições da história.

No *Pro Archia,* o discurso ao valor do poeta mostra que este canta a imortalidade. O orador é próximo do poeta[1281]. As palavras entoadas consagram a fama, a glória durável, por meio da qual os homens se mostram e tornam-se grandes na política, nos termos de Hannah Arendt[1282]. Estudar e escrever história contribui para a *res publica* ao destacar as ações daqueles que a fizeram grande[1283]. A tarefa de conhecimento e extração de lições do passado é contínua, esforços que integram a *humanitas* do homem político[1284]. Os exemplos cheios de antiguidade são sempre requeridos: "[...] los que están escuchando esperan ejemplos de la vieja tradición, de monumentos, sacados de obras literarias, llenos de dignidad, llenos de antigüedad, pues suelen tener gran autoridad para la prueba y gran atractivo para el auditorio.[1285]

A memória evita a perda das palavras e das coisas do passado, permite ao orador enobrecer e embelezar[1286]. A história é o reservatório da memória,

1278 GARCÍA FERNANDEZ, Estela. Doctrina transmarina: la recepción de la filosofía griega en la Roma republicana. In: VEGA REÑÓN, Luis; RADA GARCÍA, Eloy; MAS TORRES, Salvador (eds.) *De pensar y su memoria*: ensayos en homenaje al profesor Emilio Lledó. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2011, p. 305-307 (tradução nossa). Ressalva-se o exagero da autora em relação à ausência de pensamento político.

1279 ROMANO. Senso del passato e paradima dell'antico, *op. cit.,* p. 16; 19.

1280 DESIDERI. Cicerón, la historia y la politica, *op. cit.,* p. 3.

1281 MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron, op. cit.,* p. 99; CÍCERO. *Arch.* 30; *De or.* I, 11.

1282 ARENDT, Hannah. Notas sobre a política e o Estado em Maquiavel. *Lua Nova,* n. 55-56, p. 298-302, 2002.

1283 CÍCERO. *Acad. pr.* II, 5-6.

1284 CÍCERO. *Planc.* 58.

1285 CÍCERO. *Verr.* II, 3, 209. Cf. *Discursos II, op. cit.*, p. 122.

1286 CÍCERO. *De or.* I, 94.

disponibiliza toda a experiência anterior[1287], inclusive ao orador. Este, então, lavra a oração histórica, narração elegante, descritiva, de estilo majestoso e fluido, diverso dos discursos forenses[1288]. E, como parte do gênero demonstrativo, exortativa: o orador, é também *exornator rerum*[1289].

Com esse intuito, Cícero elenca preceitos e regras para o discurso da história. Não se trata de metodologia em termos modernos, mas conjunto de princípios a orientar o orador para manifestar *auctoritas* ao público e ser correspondido com *fides*. Primeiro, a linguagem não será nem a dos filósofos nem a dos poetas, mas compreensível pelo vulgo[1290]. O autor não deve ter em mente apenas um público instruído. Se um dos propósitos é transmitir informação, não se pode privilegir termos belos, porém incomuns no idioma corrente, ou carregados de sentidos teóricos específicos. Ademais, fundamental é não dizer o falso e somente afirmar o verdadeiro:

> Percebeis quão grande tarefa é a história para o orador? Talvez pela riqueza e variedade do discurso; e não a encontro ensinada em separado nos preceitos dos retores, pois são bastante evidentes. De fato, quem ignora que a primeira lei da história é não ousar dizer algo de falso [*primam esse historiae legem esse, ne quid falsi dicere audeat*]? Em seguida, ousar dizer algo de verdadeiro [*ne quid veri non audeat*]? Não haver suspeita de favorecimento na escrita? Ou de ressentimento? É claro que esses fundamentos são do conhecimento de todos.[1291]

Como ainda discutiremos, ao elaborar história, assume-se o dever de dizer sempre a verdade, para que as lições corretas sejam transmitidas. Seria catastrófico se cada um, movido por gostos e desgostos pessoais, resolvesse, pelo próprio alvedrio, incitar uma boa ação a partir de homens maus, cujas

1287 LEEMAN, A. D. L'historiographie dans le *De oratore* de Cicéron. *Bulletin de l'Association Guillaume Budé,* n. 3, p. 280-288, out. 1985, p. 282.

1288 CÍCERO. *Orat.* 66.

1289 AMBROSIO. *De rationibus exordiendi, op. cit.*, p. 33.

1290 CÍCERO. *De or.* II, 60-61.

1291 CÍCERO. *De or.* II, 62. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* De oratore *de Cícero, op. cit.*, p. 206.

ações deveriam ser reprovadas, ou travestir boas ações de ruins. Cícero tem em vista a abstenção dos interesses particulares do orador, vinculado aos interesses comuns, da *res publica*, e o fato de que a história somente pode realizar seu papel de mestra da vida se relacionar-se adequadamente com o valor moral.

Na sequência dessa regra axiológica, temos uma regra de conteúdo. O discurso histórico narra "feitos grandiosos e memoráveis" (*in rebus magnis memoriaque dignis*), bem como a vida e natureza dos homens que se sobressaem "pela fama e pelo renome" (*qui fama ac nomine excellant*)[1292]. Com efeito, o historiador não busca o passado simplesmente por ser antigo, tal como os antiquários. Quer as lições que tenham repercussão para o presente, extraídas das ações de homens cuja vida é *exemplum* por terem se dedicado à *res publica*, sacrificando interesses particulares em prol do bem coletivo[1293]. São apreciados os diversos momentos de um ato e de uma vida, as virtudes e as qualidades, universalizando-os, tornando-os exemplo. A excelência ganha significado quando inserida "na trama do tecido milenar das virtudes heroicas"[1294]:

> Agradabilíssimo é o louvor dos fatos que aparentam ter sido empreendidos por homens corajosos sem ganho ou recompensa; aqueles que o foram também com sofrimento e perigo para eles apresentam uma ocasião extremamente fértil para o louvor, porque podem ser pronunciados com abundância de ornatos e ser ouvidos com toda a facilidade. Enfim, parece a virtude de um homem notável aquela que é frutuosa para os outros, sofrida, perigosa ou, pelo menos, desinteressada para ele próprio. Também costuma parecer um grande e admirável motivo de louvor ter suportado com sabedoria as circunstâncias adversas, não ter sido dobrado pela

1292 CÍCERO. *De or.* II, 63. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* De oratore *de Cícero*, *op. cit.*, p. 206.

1293 CÍCERO. *Cael.* 43; 72-73; *Fin.* V, 64. Cf. *Textos filosóficos, op. cit.*, p. 507: "[...] os autores de tais actos, levados pelo esplendor da grandeza moral, ignoraram por completo os seus imediatos interesses, e nós, quando os celebramos, obedecemos tal como eles apenas ao seu valor moral."

1294 PAVEZ. *Historia magistra vitae*: história e oratória em Cícero, *op. cit.*, p. 62.

> Fortuna, ter mantido dignidade nas situações difíceis. No entanto, não deixam de ornar as honrarias concedidas, as recompensas decretadas em virtude do valor, os feitos aprovados pelas opiniões dos homens; entre eles, até mesmo atribuir a própria felicidade à vontade dos deuses imortais é próprio do elogio. Devem ser empreendidas ações notáveis pela grandeza, ou inéditas pela novidade, ou singulares pelo próprio tipo.[1295]

A ação a que se dedica a história sobressai-se a muitas outras no exercício da cidadania, é extraordinária, envolve riscos em prol da república[1296]. O orador conclama todos a agirem da mesma forma, servirem-se dos modelos oferecidos pela história para se tornarem bons cidadãos e, assim, perpetuarem a constituição pela eternidade[1297]:

> De facto, se desde a juventude me não tivesse convencido, com as lições de muitos e com muitas leituras, de que nada se deve mais pertinazmente ambicionar na vida do que glória e honra e de que, para as alcançar, se deve ter em pouca conta a tortura física e quaisquer riscos de morte ou exílio, nunca eu teria arristado, apenas para vossa salvação, tantas e tamanhas lutas e estes diários ataque de homens corruptos. Mas todos os livros estão plenos de obras assinaláveis, plenas estão as lições dos sábios, plena a antiguidade de exemplos: todos ficariam na sombra, se lhes não valesse a luz das letras. Quantas figuras de homens valorosos nos deixaram gravadas os escritores gregos e latinos, não para as contemplarmos, mas para as imitarmos! Tendo-as sempre diante dos olhos ao administrar a *res publi-*

1295 CÍCERO. *De or.* II, 346-347. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* De oratore *de Cícero, op. cit.*, p. 258-259.

1296 CÍCERO. *Sest.* 48; *Fin.* II, 97; *Brut.* 42-44; *Phil.* XIV, 30.

1297 CÍCERO. *Prov. cons.* 20.

> *ca*, modelava espírito e inteligência só de pensar nesses insígnes varões.[1298]

Igualmente importante é a forma de composição do discurso histórico. A oração deve ser bem estruturada[1299], na forma e no estilo, evitando a aridez da fala judiciária, em favor do prazer dos ouvintes e da exortação moral.[1300] Com efeito, segue as regras do gênero demonstrativo, definida, a partir de Aristóteles, como "alabanza o censura de alguna persona determinada"[1301], o que não admite fria narração de fatos[1302], e sim estilo doce e escorreito, com expressões de efeito e palavras ressonantes, pompa e afastada da combatividade do fórum[1303]. Não deixa de ser narração, mas ciente do *decorum*, ou seja, de como adequar o discurso ao material, ao público e aos objetivos, como vimos, esperado do melhor *orator*[1304]

Em síntese, os preceitos elencados referem-se "ao processo a partir do qual o discurso histórico deve se confirmar como tal"[1305]. Essas regras são as fundações da história, enquanto o estilo é a parte visível do edifício[1306]. A historiografia, para Cícero, tem algo de *sui generis*[1307]. Ela se insere em um movimento pelo qual o antigo, é tomado "como elemento dinâmico em uma relação dialética com o novo"[1308]: os exemplos são renovados mediante a recordação[1309].

O *De re publica*, que parece um comentário ao verso de Ênio "*moribus antiquis res stat Romana virisque*"[1310], torna-se ele próprio um *exemplum*: ao

1298 CÍCERO. *Arch.* 14. Cf. *Em defesa do poeta Árquias, op. cit.*, 30-33.

1299 CÍCERO. *De or.* II, 64. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* De oratore *de Cícero, op. cit.*, p. 206.

1300 CÍCERO. *Part. orat.* 69. Cf. PINHEIRO. *Cícero, As divisões da arte oratória, op. cit.*, p. 73-74.

1301 CÍCERO. *De inv.* I, 7. Cf. *La invención retórica, op. cit.*, p. 94-95. Também *Rhetorica ad Herennium* I, 2.

1302 CÍCERO. *De or.* II, 54.

1303 CÍCERO. *Orat.* 42.

1304 CÍCERO. *Part. orat.* 31. Cf. PINHEIRO. *Cícero, As divisões da arte oratória, op. cit.*, p. 51-52.

1305 AMBROSIO. *De rationibus exordiendi, op. cit.*, p. 39.

1306 RAMBAUD. *Cicéron et l'histoire romaine, op. cit.*, p. 14.

1307 LEEMAN. L'historiographie dans le *De oratore* de Cicéron, *op. cit.*, p. 286.

1308 ROMANO. Senso del passato e paradima dell'antico, *op. cit.*, p. 40.

1309 DESIDERI. Cicerón, la historia y la politica, *op. cit.*, p. 2 (tradução nossa).

1310 Ibid., p. 3.

recuperar a cadeia de feitos, obras e homens, passa a integrá-la, como um *monumentum* no horizonte axiológico romano. A escrita da história é, assim, etapa fulcral, inserindo os eventos na mundivisão através da argumentação, ou seja, tornando os fatos históricos ao valorá-los como tais[1311]. Por isso, não fornece "glória apenas ao personagem, mas também ao autor, que junto com o personagem será sempre lembrado"[1312], fruível ainda em vida[1313]. O *orator* pode tornar-se *exemplum*, inserir-se no rol dos heróis e permitir, aos concidadãos e aos pósteros, observar a história se constituindo: seus discursos são *monumenta*[1314]. Assim também Cícero e sua ideia de *res publica*.

Além de habilidades e técnicas, o orador oferece à historiografia engajamento profundo com o seu tempo. Por óbvio, é-lhe custoso desvencilhar-se das tarefas políticas e jurídicas para dedicar-se à escrita da história. Rambaud cogita se este não teria sido o grande motivo que impediu Cícero de elaborar uma história de Roma[1315]. Não há indícios de que tenha produzido historiografia em sentido convencional[1316], entretanto, o *Brutus* aproxima-se dessa qualidade, como uma história da eloquência romana[1317]. O que devemos reconhecer é o emprego da história para fundar um senso de identidade pessoal, da cidade e do povo[1318]. Como bem aponta Hathaway, "Cícero não escreveu uma história de Roma, mas trouxe a história para a sua filosofia política"[1319]. Assim, cabe reconhecer, como "consciência histórica" em Cícero, a consciência da necessidade da tradição, de assegurar o conhecimento do passado para as gerações posteriores, à guisa de certificar a perpetuação da identidade romana, enquanto homem partícipe da história de seu povo, enfim, garantir a perenidade da *res publica*. É uma postura

1311 GONÇALVES, Joaquim Cerqueira. A história - que "mestra da vida"? *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas*, Lisboa, n. 6, p. 191-195, 1992, p. 192.

1312 DALPIAN. Aspectos pedagógicos da historiografia romana, *op. cit.*, p. 270.

1313 PAVEZ. *Historia magistra vitae*: história e oratória em Cícero, *op. cit.*, p. 55. Grandeza justificada pelo próprio Cícero em diversas ocasiões, vide *Off.* I, 74.

1314 GUARD, Thomas. Cicéron: l'orateur, l'histoire et l'identité romaine. *Cahiers des études anciennes*, n. XLVI, p. 227-248, 2009.

1315 RAMBAUD. *Cicéron et l'histoire romaine*, *op. cit.*, p. 22; 24.

1316 FOX. *Cicero's philosophy of history*, *op. cit.*, p. 149; RODRÍGUEZ-MAYORGAS. La figura del historiador en la Republica romana, *op. cit.*, p. 82.

1317 RAWSON. Cicero the historian and Cicero the antiquarian, *op. cit.*, p. 41.

1318 FOX. *Cicero's philosophy of history*, *op. cit.*, p. 76.

1319 HATHAWAY, R. F. Cicero, *De republica* II and his Socratic view of history. *Journal of the History of Ideas*, v. 29, n. 1, p. 3-12, jan./mar. 1968, p. 11 (tradução nossa).

essencialmente filosófica e prática[1320] que tem na historiografia um aporte indispensável:

> Como tal, Cícero exige dele mais que um simples conhecimento da história: uma verdadeira consciência de historiador, consciente de que a eternidade de Roma só se torna possível pela constituição de uma matéria histórica e por sua transmissão. Sem historiografia, portanto, sem lembrança, a posteridade ignorará o passado de Roma e, portanto, não saberá em que continuidade política e ideológica se inscrever. Ao se misturar aos *exempla*, o orador deve assim assegurar a continuidade da história romana; enquanto os romanos se lembrarem do passado, eles assegurarão a permanência da cidade.[1321]

É possível, então, chamar esse orador de historiador? Em certo sentido, sim. Para obter tantos conhecimentos do passado e da tradição, cumpre ter cuidado invulgar, recorrer às origens, reconstruir o caminho das *res gestae*. Pode-se apoiar, dentre outros instrumentos, no *modus operandi* dos antiquários, calcados na atenção ao detalhe, no desejo pela certeza e na curiosidade insaciável. Importante é embeber-se de história, segundo os preceitos lecionados, pois o discurso precisa ser inteligível ao público e estar situado no substrato cultural romano.

O orador é, antes de tudo, homem das letras e da vida pública, que almeja o interesse comum e a glória, isto é, ser eternizado junto com a sua cidade. Reside aí outra característica da "história mestra da vida": o *orator*, como historiador, é também homem político inserido em um mundo de disputas, crenças, sentimentos, ambições. Tem ciência de não ser possível desvencilhar-se disso e, mais, volta-se justamente para a ele, como cidadão que quer honras a partir do bem da *res publica*, pela exaltação dos valores mais caros à comunidade, que são responsáveis pela união dos homens em

1320 SMETHURST, S. E. Cicero and the Senate. *The Classical Journal*, v. 54, n. 2, p. 73-78, nov. 1958, p. 76.

1321 GUARD. Cicéron: l'orateur, l'histoire et l'identité romaine, *op. cit*. (tradução nossa).

um fundo cultural comum. A história, como *magistra vitae*, ensina, alargando o horizonte da vida e integrando os mundo possíveis[1322].

6.3. Fundamentos histórico-axiológicos do discurso: *exempla*

A história mestra da vida, na forma de história eloquente, é constituída por exemplos. A oratória e a filosofia ciceronianas são marcadas pela presença maciça de referências ao passado, sempre recorrendo a manifestações de conduta ética valiosa, adequadas a orientar as ações dos homens no presente. O *exemplum* é o principal mecanismo empregado por Cícero para, sem fazer historiografia, abraçar a história em seu pensamento político-jurídico.

Nosso autor, ainda jovem, identificou que o exemplo "confirma ou atenua um fato recorrendo à autoridade ou à experiência de pessoas ou ao resultado de algo" (*exemplum est quod rem auctoritate aut casu alicuius hominis aut negotii confirmat aut infirmat*)[1323]. No *Topica*, é parte da técnica de semelhança, empregada para o *probare*[1324]. No caso, elas ocorrem principalmente por meio de *exempla* de natureza histórica, que aqui nos interessa.

O *exemplum*, como define David, é uma pequena história que evoca um fato passado da vida de um grande homem. Para o orador, pode servir para lembrar um precedente e justificar um raciocínio, ou ainda indicar uma característica que se quer salientar. Cada *exemplum*, ao ser usado, mobiliza uma série de unidades semânticas da memória coletiva, formando uma imagem modelar que serve para julgar ou induzir um comportamento. A mensagem é a necessidade de repetição para alcançar o mesmo sucesso,

1322 GONÇALVES. A história - que "mestra da vida"?, *op. cit.*, p. 195.

1323 CÍCERO. *De inventione* I, 49. Vale mencionar a definição de *Rhetorica ad Herennium* IV, 62. Cf. *Retórica a Herenio*. Trad. Salvador Núñez. Madrid: Gredos, 1997, p. 302-303: "El *ejemplo* consiste en citar un hecho o una frase del pasado mencionando explícitamente a su autor. Se utiliza por los mismos motivos que la comparación. Da más brillo a la idea cuando sólo se utiliza para embellecer. Las hace más inteligibles cuando aclaro lo que estaba oscuro y más creíbles al hacerlas más verosímiles. Las pone ante los ojos cuando expresa todos los detalles con tanta nitidez que se podría, por así decir, tocarlas con las manos."

1324 CÍCERO. *Top.* 41-45. Ver *De or.* III, 204-205; *Part. orat.* 40; 55; *Verr.* II, 3, 209; *Orat.* 120.

por projeção de uma identidade sobre a outra[1325]. Assim, o exemplo articula memória e vida prática, faz da história constituinte da realidade.

A analogia é a operação lógica primária do exemplo, viabilizando a admiração de virtudes de outros homens[1326], permitindo a universalização da ação ou qualidade, divulgada como própria a todos os tempos, idades e lugares[1327]. A partir desse procedimento, forjam-se cadeias de exemplos, que organizam o *mos maiorum* em um sistema conceitual e mnemônico que permite escolhas no presente[1328]. O homem romano, quando virtuoso, tem ainda a vocação de tornar a si mesmo um *exemplum*, meio de assegurar a imortalidade, de "tornar-se um elemento constitutivo da história romana"[1329]. Se o cidadão proporciona um grande bem para a *res publica*, recebe honras, monumentos são erigidos, o triunfo o leva do Capitólio ao templo de Júpiter[1330]. Longe de ser o herói homérico, é aquele que, em circunstâncias difíceis, arrisca-se para salvar a pátria, pois *salus publica suprema lex esto*[1331]. Fazendo-se exemplo, o homem romano torna-se uma sinédoque do *mos maiorum*[1332].

Cícero lida com dois tipos de *maiores*, segundo Bloom[1333], ancestrais pessoais ou familiares dos *nobiles*, e ancestrais de todos os romanos. Estes últimos são convenientes para os *homines novi*, como o próprio Arpinata, para legitimar seu lugar na elite política[1334]. Colocar em cena alguém

1325 DAVID, Jean-Michel. *Maiorum exempla sequi*: l'*exemplum* historique dans les discours judiciaires de Cicéron. *Mélanges de l'École française de Rome*. Moyen-Age, Temps modernes, Rome, t. 92, n.1, p. 67-86, 1980, p. 67-68; 72-73; 76; 81-83. Cf. CÍCERO. *Verr.* II, 4, 78; *Sen.* 21.

1326 GUARD, Thomas. Morale théorique et morale pratique: nature et signification des *exempla* dans le *De officiis* de Cicéron. *Vita Latina*, n. 176, p. 50-62, 2007, p. 50; CÍCERO. *Phil.* IX, 15-17.

1327 PAVEZ. *Historia magistra vitae*: história e oratória em Cícero, *op. cit.*, p. 81.

1328 DAVID. *Maiorum exempla sequi*, *op. cit.*, p. 86.

1329 GUARD. Cicéron: l'orateur, l'histoire et l'identité romaine, *op. cit*. (tradução nossa).

1330 DALPIAN. Aspectos pedagógicos da historiografia romana, *op. cit.*, p. 266.

1331 MARROU. *História da educação na antiguidade, op. cit.*, p. 365-366. Cf. CÍCERO. *Leg.* III, 8.

1332 DAVID. *Maiorum exempla sequi*, *op. cit.*, p. 85.

1333 BLOM. *Cicero's role models, op. cit.*, p. 157.

1334 Assim teria agido Catão, em *Origines*, ao narrar a história de Roma a partir de heróis anônimos, porque *homo novus*, sem lastro ancestral exemplar. Um dos grandes símbolos de perpetuação desse lastro eram as cerimônias com as *imagines*, cujo principal objetivo era encenar o poder dos *patres* da família. Cf. BLOM. *Cicero's role models, op. cit.*, p. 156; HODGSON. *Res publica and the Roman republic, op. cit.*, p. 41-46; DONDIN-PAYRE, Monique. La stratégie symbolique de la parenté sous la République

como Cipião Africano ou Catão permite a todos os romanos reclamar sua descendência[1335], até porque "um laço de sangue entre todos os cidadãos romanos deve ser considerado" (*nam civium Romanorum omnium sanguis coniunctus existimandus est*)[1336]. Portanto, os exemplos empregados por Cícero não são simples ornamentos. Uma de suas missões primárias é convidar à imitação, como evidente no caráter moral do *De officiis*. Somente nessa obra, Guard contabiliza mais de cem passagens com *exempla*, da história antiga à recente, inclusive contemporâneos[1337]. David, por sua vez, em análise aos discursos judiciários, encontra cerca de duzentos *exempla*, envolvendo em torno de quatrocentos personagens, a maioria, homens políticos romanos[1338]. Ali, evocam um sistema de valores compartilhados por meio do qual o orador tenta obter o consenso[1339]. Conquanto a efetiva dimensão da repercussão moral, política e jurídica seja de difícil apreensão, ela é irrefutável[1340]. Não é diferente com as reflexões filosóficas. Em todos os casos, os exemplos históricos fornecem uma base axiológica que legitima os argumentos. São marcos éticos vivos, passíveis de interpretação e reinterpretação, movendo-se "do passado-presente para o presente-futuro", sem separar-se dos homens concretos ou dos eventos de que saíram[1341].

Para melhor compreendermos como esse influxo legitimador ocorre, analisemos alguns exemplos históricos em usos concretos[1342]. Percebamos, na seguinte passagem das *Catilinárias*, feitos do passado justificando as ações do orador, cônsul da República ameaçada:

---

et l'Empire romains. In: ANDREAU, Jean; HINNERK, Bruhns (ed.). *Parenté et stratégies familiales dans l'Antiquité romaine*. Actes de la table ronde des 2-4 octobre 1986 (Paris, Maison des sciences de l'homme). Rome: École Française de Rome, 1990, p. 58-61; FOX. *Cicero's philosophy of history*, *op. cit.*, p. 165; Cf. POLÍBIO. *História* VI, 53; CÍCERO. *Brut.* 62; *Fon.* 41.

1335 BLOM. *Cicero's role models*, *op. cit.*, p. 154. Cf. CÍCERO. *Verr.* II, 5, 172; 4, 81; *Mur.* 66; *Amic.* 102.

1336 CÍCERO. *Verr.* II, 5, 172.

1337 GUARD. Morale théorique et morale pratique, *op. cit.*, p. 60; 51.

1338 DAVID. *Maiorum exempla sequi*, *op. cit.*, p. 84 (tradução nossa).

1339 FOX. *Cicero's philosophy of history*, *op. cit.*, p. 152-153; 165.

1340 CAPE JR., Robert W. The rhetoric of politics in Cicero's Fourth Catilinarian. *The American Journal of Philology*, v. 116, n. 2, p. 255-277, 1995, p. 260.

1341 BLOM. *Cicero's role models*, *op. cit.*, p. 62; 66-68; 77.

1342 Ver um rol de exemplos de história romana em RAMBAUD. *Cicéron et l'histoire romaine*, *op. cit.*, p. 25-35.

> Pois, na verdade, P. Cipião, varão conceituadíssimo, pontífice máximo, matou, como particular, a Tibério Graco, que ameaçava fracamente a constituição da república. Nós, porém, cônsules, suportaremos Catilina, que deseja devastar o orbe da Terra com matança e incêndios? E ainda omito aqueles fatos por demais antigos, como quando Caio Servílio Aala matou com a própria mão Espúrio Mélio que se dedicava a novos planos. Houve, houve outrora, nesta república, essa virtude, que homens fortes reprimissem o cidadão pernicioso com suplícios mais severos do que ao inimigo mais cruel.[1343]

Cícero recorre a exemplos históricos muito variados: antigos e recentes, positivos e negativos. Não importa se os agentes concretos acreditavam em tais virtudes e valores ou se as figuras são míticas. Muito flexíveis, basta que o eleito consiga transmitir a imagem desejada[1344]. Examinemos um trecho das *Verrinas*:

> En todo caso, ¿Qué significan esos precedentes de muchos? Porque cuando en una causa de tamaña importancia, cuando en una acusación de máxima gravedad ha comenzado a argumentarse por parte del defensor que algo se ha hecho habitualmente, los que están escuchando esperan ejemplos de la vieja tradición, de monumentos, sacados de obras literarias, llenos de dignidad, llenos de antigüedad, pues suelen tener gran autoridad para la prueba y gran atractivo para el auditorio.
> ¿Vas a mencionarme a los Africanos, a los Catones y a los Lelios y vas a afirmar que hicieron lo mismo? Por mucho que me desagrade el hecho, no podré luchar contra el prestigio de tales personajes. ¿O, como no puedes citar a aquéllos, vas a citar a otros más recientes: Quinto Catulo, padre, Gayo Mario, Quinto Escévola, Marco Escauro, Quinto

1343 CÍCERO. *Cat.* I, 3. Cf. *As Catilinárias*, *op. cit.*, p. 16.
1344 BLOM. *Cicero's role models*, *op. cit.*, p. 68-71.

> Metelo? Todos ellos gobernaron provincias y recabaron trigo en concepto de granero particular. Grande es la autoridad de estos hombres, y tanta que incluso puede celar la sospecha de delito. No tienes, ni siquiera en estos hombres que han vivido recientemente, ningún garante de una tasación como la tuya. Así que, ¿a dónde o a qué ejemplos me remites? ¿De aquellos hombres que actuaron entonces en la república, cuando las costumbres eran de lo más puro, la estima de los hombres se consideraba de gran importancia y los juicios se celebraban con rigor, me traes a la arbitrariedad y el libertinaje de los hombres de hoy y en aquellos contra los que el pueblo romano considera que deben tomarse unas medidas, buscas tú precedentes para tu defensa?[1345]

Nessa passagem, Cícero arrola numerosos *exempla*, citando célebres *maiores* da história de Roma. Verres, ex-governador da Sicília acusado de corrupção, não tem qualquer semelhança com eles, desafiando seu defensor a encontrar um exemplo válido para embasar a tese de que não praticara crime[1346]. Notemos como Cícero faz conexões simples, porém eficazes, entre diferentes períodos históricos, aproximando-os ou distanciando-os, tendo por chave princípios republicanos a serem tutelados, vide a liberdade. *É o caso da ascensão* de figuras como César e Antônio, que expressam tentativas de *regnum*, logo invocando Tarquínio[1347]. Os usos também oscilam. Os irmãos Graco ora são revolucionários desejosos do fim da república[1348], ora "homens ilustríssimos, de grande talento e muito amantes do povo romano"[1349], que lhe garantiram a liberdade[1350]. Segundo Blom, tais diferenças decorrem do contexto argumentativo e da plateia: diante do povo, a visão é positiva,

1345 CÍCERO. *Verr.* II, 3, 209-210. Cf. *Discursos II, op. cit.*, p. 122-123.

1346 BLOM. *Cicero's role models, op. cit.*, p. 74.

1347 MARTIN, Paul M. La manipulation rhétorique de l'Histoire dans les *Philippiques* de Cicéron. *Dialogues d'histoire ancienne*, n. 8, p. 109-142, 2013, p. 115.

1348 CÍCERO. *Leg. agr.* I, 21.

1349 CÍCERO. *Leg. agr.* II, 10. Cf. *Discursos III, op. cit.*, p. 207.

1350 CÍCERO. *Pro Rabirio* 12 *et seq*.

diante do Senado, negativa[1351]. Os *exempla* variam também segundo o teor da tradição e os grupos políticos[1352]. De fato, essas duas caracterizações dos Graco ilustram, além da flexibilidade dos exemplos, a habilidade do orador ao escolher a tradição de acordo com o destinatário. Em casos como esse, envolvendo o senso comum, "era suficiente simplesmente mencionar o nome do exemplo histórico"; em outros, é um desafio, pois, sendo muitos os fatores em fluxo, impossível ser mesurado com exatidão[1353]. Ilustra isso o uso, por Cícero, de Catão, o Velho, que podia seguir a interpretação tradicional de seu perfil *rígido e austero, cultor estrito da antiga moral*, ou explorar aspectos de sua personalidade. A *auctoritas* de Catão fornecia uma continuidade incontestável do *mos maiorum* e, por ter vivido em época de sucesso, trazia consigo a carga desse período, contrastando com a decadência do presente, não sem remodelá-lo em função dos propósitos do orador[1354].

Rambaud identifica nas obras de Cícero uma relação significativa entre *exempla* latinos e helênicos, este último em geral acompanhando aquele. Nos discursos, os exemplos romanos são mencionados em primeiro lugar, pois o orador parte da cultura de Roma e se dirige aos seus concidadãos, adicionando uma ilustração estrangeira ao raciocínio. Nas obras teóricas, Cícero parte de exemplos áticos para então elencar *exempla* latinos, o que indicaria que, se um grego faz, um romano, por ser superior, deve fazer também e melhor. Mais, são os gregos os pais da filosofia, que Cícero quer trazer para Roma, sendo natural empregar exemplos de quem os preceitos estão sendo traduzidos, para então aportar referenciais locais. Cícero

> tenta assimilar o pensamento grego, mas confrontando-o com as tradições dos antepassados, reconhecendo seu valor apenas na medida em que a Auctoritas de seus exemplos o garantam. Os gregos trazem a teoria, Doctrina, mas a história dos antigos romanos contém a prática e a experiência. Se

1351 BLOM. *Cicero's role models, op. cit.*, p. 103-104.

1352 MOATTI. Historicité et "altéronomie", *op. cit.*, p. 109.

1353 BLOM. *Cicero's role models, op. cit.*, p. 106; 109 (tradução nossa); 112-113.

1354 HERMAND-SCHEBAT, Laure. Entre figure historique et construction littéraire: Caton l'Ancien chez Cicéron (*Brutus* et *De senectute*). Disponível em: https://halshs.archives-ouvertes.fr/hal-00365214/. Acesso em 01 nov. 2017. Cf. CÍCERO. *Amic.* 4-5.

> existe uma distinção que rege o uso de exemplos, é a Doctrina e Instituta maiorum.[1355]

Revela-se, assim, a integração dos exemplos ao processo de adaptação da cultura grega à romana, da teoria com a prática, o que exige adaptações da apresentação do modelo estrangeiro às circunstâncias, como simular desconhecimento[1356]. Isso é possível porque o *exemplum* é parte da comunicação e da compreensão, reconhecida pelos helênicos, que associaram seu uso à retórica[1357]. Entre os romanos, a função do exemplo tornou-se mais ampla, como fornecedor de substrato axiológico constituinte da própria cultura, buscado no passado para criar precedente favorável a partir da semelhança ou fundamentar uma pretensão[1358]. Esse papel não é hoje facilmente compreendido, ainda mais pelo peso da autoridade:

> O que há de mais inacessível aos modernos na experiência romana da *auctoritas* é esse caráter *exemplar*, que, provido pelo mito, efetivamente permite que se compreenda o seu exercício como uma ampliação da fundação de Roma. O passado que os romanos buscam ao se voltar para os detentores da autoridade não é uma dimensão isolada do presente, mas um tempo que foi perpassado pelo sobrenatural e por meio dele pode *regressar*, sob a forma de um novo êxito daqueles que ocupam a posição que foi dos *Patres* originais. A fundação que se aumenta não é um fenômeno no tempo histórico, mas da *eternidade* que o mito revela, e que se mostra como tal em cada nova interseção estabelecida com o curso ordinário dos eventos.[1359]

1355 RAMBAUD. *Cicéron et l'histoire romaine, op. cit.*, p. 45-46 (tradução nossa).

1356 Ibid., p. 97; BERRY, D. H. Literature and persuasion in Cicero's *Pro Archia*. In: POWELL, Jonathan; PATERSON, Jeremy (eds.). *Cicero the advocate*. Oxford: Oxford University Press, 2004, p. 302. Exemplo em *Verr.* II, 4, 5; *Leg. Man.* 54; *Scaur.* 4.

1357 ARISTÓTELES. *Retórica* 1356b-1357b.

1358 CÍCERO. *Part. orat.* 40; *Top.* 10; *De or.* II, 116; RAMBAUD. *Cicéron et l'histoire romaine, op. cit.*, p. 36.

1359 LINS. *Legislador racional e auctoritas, op. cit.*, p. 40.

O *auctor* é o personagem autor da ação constituída exemplo[1360]. O tempo da *auctoritas* ***não é puramente*** histórico, entranha-se na eternidade. Antes de ser exemplo, a ação e o personagem ***dão***-se na história: reconhecido em grandeza, é arrancado de sua empiricidade ***e alçado ao atemporal***, para ser lido à luz do presente do intérprete, que, invocando-o, atualiza o plano eterno dos fundadores[1361]. E, porque decorrentes de ações no tempo, trarão consigo fundamentos ético-políticos, por mais que nebulosos os traços, fragmentadas as linhas de vida, semidivinizadas as imagens. Os *maiores* eram exemplares em seguirem os seus *maiores*, *exempla* validam o uso de *exempla*, a imitação é pressuposto de um sistema de autolegitimação contínua[1362]. A temporalidade da tradição funde-se com a temporalidade do presente pelo elo dos antepassados, tornando-se universal: o sentido de cada coisa se compreende "sobre o exemplo das demais, e estas se situam sobre uma tela de universalidade"[1363].

Em resumo, a história "torna-se serva da eloquência por constituir-se em uma fonte fecunda de exemplos, munição oratória altamente persuasiva"[1364] No entanto, se o orador seleciona os exemplos em meio à tradição, segundo as necessidades do discurso, como a verdade, dever do historiador, pode ser conciliada com a eloquência?

6.4. Ficção, verdade e verossimilhança na história

A flexibilidade do *exemplum* não deve ser tomada como "carta branca". Ele pode sim estar sujeito a interpretações diversas, ainda mais modelos vivos em uma contenda política, como Cícero e seu exílio[1365]: para Clódio, ele

1360 RAMBAUD. *Cicéron et l'histoire romaine*, *op. cit.*, p. 39. Cf. *Rhetorica ad Herennium* IV, 49; CÍCERO. *De or.* I, 201; *Top.* 73; 90; *Orat.* 120; 169. Um exemplo em *Balb.* 20.

1361 BLOM. *Cicero's role models*, *op. cit.*, p. 24.

1362 Ibid., p. 20. Cf. CÍCERO. *Tusc.* IV, 3; *Fin.* V, 6. Cf. *Textos filosóficos, op. cit.*, p. 467: "'Repara, Lúcio' – observou Pisão –, 'se esse entusiasmo tem por fim conduzir a imitar os grandes homens do passado, é sinal de inteligências, mas se se limitar ao conhecimento de histórias passadas, não passa de curiosidade de diletante."

1363 SALDANHA, Nelson. *A tradição humanística*: ensaio sobre filosofia social e teoria da cultura. Recife: Editora Universitária UFPE, 1981, p. 91-92.

1364 PAVEZ. *Historia magistra vitae*: história e oratória em Cícero, *op. cit.*, p. 39.

1365 GRIMAL, Pierre. A la recherche du "vrai" Cicéron. *Vita Latina*, n. 127, p. 5-10, 1992, p. 7.

abusara do poder consular, ameaça o povo[1366]; para o antigo cônsul, fora objeto de injustiça perpetrada por homens que destroem a *res publica*. Contudo, o *exemplum* é um patrimônio herdado que o herdeiro deve respeitar[1367], caso contrário, não se estabeleceria um liame entre orador e público. Com efeito, a narração é definida por Cícero como alicerce da convicção, da *fides* (*fundamentum constituendae fidei*)[1368]. Isso é ainda mais pungente no discurso histórico. O historiador deve manifestar confiança aos leitores[1369], mas, ao valer-se da eloquência e buscar agradar ao público, pode acabar manejando em demasia os exemplos e pondo em risco o zelo com a veracidade da narrativa.

Como vimos, o encontro entre eloquência e história é sinuoso. Até o século I a.C. inexistia escola de retórica em Roma, negava-se residência a retores gregos e os especialistas eram limitados[1370]. Do outro lado, a escrita da história predominava na forma fria dos anais. Ao ser reposicionada como arte e incluída na formação do homem político, a eloquência pôde aportar um acréscimo à história, justamente quando esta expandia seus horizontes: "historiografia precisa de retórica, e retórica precisa de historiografia"[1371]. Esta era a missão de Cícero. De fato, examinamos alguns dos seus preceitos e regras para a escrita da história. Essas disposições orbitavam o compromisso do orador com a verdade, evitando mentir e manipular o discurso para beneficiar ou prejudicar. Ocorre que, ao mesmo tempo, os exemplos históricos são descritos como peças à disposição para a construção do discurso. A partir do exame de alguns casos na obra do próprio Cícero, foi possível perceber enorme versatilidade e ambivalência. Haveria limites no manejo dos *exempla*?

1366 Vide o perfil de Cícero em tons *populares* na *Invectiva in Ciceronem*, por muito tempo atribuída a Salústio.

1367 GUARD. Morale théorique et morale pratique, *op. cit.*, p. 51-54.

1368 CÍCERO. *Part. orat.* 32.

1369 RODRÍGUEZ-MAYORGAS. La figura del historiador en la Republica romana, *op. cit.*, p. 88.

1370 MORFORD. *The Roman philosophers*, *op. cit.*, p. 13. Sobre a embaixada de filósofos gregos, as críticas de Catão e a expulsão em 155 a.C.; o decreto de expulsão de filósofos e retores de Roma em 161 a.C.; e o fechamento das escolas de retórica em 92 a.C.; ver, respectivamente: PLUTARCO. *Catão, o Velho* 22, 4-7; AULO GELIO. *Noctes Atticae* XV, 11, 1-2; SUETÔNIO. *De rhetoribus* 1.

1371 FOX. *Cicero's philosophy of history*, *op. cit.*, p. 137-138 (tradução nossa).

Nas *Philippicae*, ilustrativamente, o Arpinata declara que, ao contrário de certos senadores, interpreta "assim o pensamento de nossos ancestrais" (*sic interpretor sensisse maiores nostros*)[1372]. Entre outras passagens intrigantes, a mais famosa é a carta V, 12 ao historiador Lúcio Lucéio, na qual Cícero declara o desejo de ter os seus feitos consulares registrados em uma obra, para seu nome permanecer ilustre e célebre[1373]. A ornamentação de suas ações as tornariam *monumenta* e, assim, ele alcançaria imortalidade. Cícero tem pressa porque a força destruidora do tempo não espera, quanto mais rápida uma obra registrá-lo, mais chances tem de se eternizar. Fica claro o peso da função do historiador, cujo testemunho goza de *auctoritas*. Eis os caminhos que uma história eloquente pode percorrer:

> Sin embargo, una vez traspasado el umbral de la discreción, se ha de ser descarado hasta el final. Por tanto, insisto abiertamente en mi ruego de que engalanes el relato con una pasión mayor de la que quizá sientas y de que hagas caso omiso de las leyes de la historia. En cuanto a esa inclinación — sobre la que has escrito en cierto prólogo en términos muy favorables y de la que declaras que has podido desviarte no más de lo que lo hizo el famoso Hércules de Jenofonte del Placer —, si me va a hacer valer ante ti con mayor intensidad, no la rechaces y en aras de nuestra amistad sé incluso un poquito más generoso de lo que consiente la verdad. Por otra parte, si logro persuadirte de que asumas esta tarea, encontrarás —estoy convencido— un tema digno de tu talento y de la riqueza de tu estilo.[1374]

Na polêmica epístola, Cícero provoca Lucéio a tomar as decisões necessárias para garantir o sucesso do discurso. Com isso, estaria franqueado negligenciar os princípios da redação historiográfica (*leges historiae negligas gratiamque illam*), ou seja, aqueles elencados no *De oratore*, dentre os quais, os

1372 CÍCERO. *Phil.* IX, 3. Cf. MARTIN. La manipulation rhétorique de l'Histoire dans les *Philippiques* de Cicéron, *op. cit.*, p. 113-114.

1373 CÍCERO. *Fam.* V, 12, 1-2.

1374 CÍCERO. *Fam.* V, 12, 3. Cf. *Cartas III*, *op. cit.*, p. 221-223.

de veracidade. Abre-se margem para que a verdade possa ser alargada (*veritas largiare*): por exemplo, os atos contra ele devem ser abordados com "maior liberdade" (*si liberius*), para enfatizar a reprovação. No entanto, a adoção de retórica não significa eliminação do senso crítico. Este une-se àquela. Cícero e seus feitos não deixam de se submeterem a esse juízo: podem ser aprovados ou censurados. Até por isso, caso fosse ele próprio a escrever a sua história, estaria limitado pela modéstia, evitando louvores mesmo quando merecidos, além de menor *auctoritas* e *fides*, enfim, pode comprometer os efeitos no leitor[1375]. Sem isenção, é incapaz de gerar verossimilhança e, portanto, credibilidade[1376].

Cícero quer colocar em primeiro plano os atores, não os acontecimentos históricos, em vista do interesse dos leitores sobre o destino dos grandes homens. Com isso, tenta mais um "elogio de sua ação" do que uma história do seu consulado[1377]. Trata-se de um novo subgênero, a "monografia histórica retoricamente organizada"[1378]. Essa aproximação entre eloquência e história é tortuosa, ainda mais quando associada à narração, "exposição das coisas como ocorreram ou como se supõe que ocorreram" (*narratio est rerum gestarum aut ut gestarum expositio*)[1379]. Até então, diferentes gêneros narrativos coexistiam[1380], como distingue Cícero entre *argumentum*, *fabula* e *historia*. Esta última é a narração de *res gestae* distantes de nossa época (*ab aetatis nostrae memoria remota*)[1381]. Ela é útil como informadora das novas gerações dos feitos das gerações passadas, que correspondem à realidade, ao menos em possibilidade ou verossimilhança. Esse espectro é largo, mas poderia o orador falsear?

No *Brutus*, afirma-se ser "permitido aos retores mentirem em uma obra de história para que possam dizer algo mais eloquentemente" (*quoniam*

1375 CÍCERO. *Fam.* V, 12, 8. Cf. *Cartas III*, *op. cit.*, p. 228-230.

1376 AMBROSIO. *De rationibus exordiendi*, *op. cit.*, p. 43-44.

1377 SALAMON, Gérard. Cicéron entre histoire et biographie: propositions pur une relecture de la lettre de Cicéron à Lucceius (*ad Fam*. 5, 12). *Interférences*, n. 5, 2009.

1378 AMBROSIO. *De rationibus exordiendi*, *op. cit.*, p. 45.

1379 CÍCERO. *De inv.* I, 27.

1380 SWEARINGEN, C. Jan. The narration of dialogue and narration within dialogue: the transition from story to logic. In: BRITTON, Bruce K.; PELLEGRINI, Anthony D. (ed.). *Narrative thought and narrative language*; New York; East Sussex: Psychology Press, 2014, p. 191-192.

1381 CÍCERO. *De inv.* I, 27.

quidem concessum est rhetoribus ementiri in historiis, ut aliquid dicere possint argutius)[1382]. Contudo, Cícero não autoriza nem a fantasia nem induz à mentira[1383], até porque esta última, como oposto da *fides,* é usar a eloquência "convertendo-a em arma de destruição e de ruína de homens de bem"[1384]. Se "existe dúvida se são inventadas ou verdadeiras" (*fictane an vera sint*) muitas coisas, reproduzi-las não o faz "mentiroso" (*mendacem*), pois não se pode exigir-lhe a verdade de uma testemunha ou poeta[1385]. Certos aspectos da tradição são intransponíveis, cabendo ao orador fazer-se inteligível e crível para a audiência, o que pode exigir não afrontar as crenças difundidas. Além disso, está condicionado pelo estado do material utilizado. Por exemplo, há lendas entranhadas na tradição e nem sempre podem ser identificadas como tais, apesar do crescente trato crítico[1386]. Ademais, os historiadores antigos *não informavam* as fontes, usando com frequência o "provável" para suprir dúvidas, deixando ao leitor a decisão de acreditar ou não[1387]. Como nota Veyne, na Antiguidade, fato e ficção "estavam irremediavelmente misturados e confusos", a verdade não era acessível e, logo, não podia ser pleiteada pelo historiador[1388]. Assim também em Cícero.

O orador, como um artista, tem à disposição um material para dar forma, e o faz como acredita ser o melhor, segundo o conteúdo, o público e o objetivo. Cícero defende que, para construir uma narrativa plausível, é necessário basear-se em fatos, mas tal como transmitidos pelo *mos maiorum*. Como assevera Mellor, "a fundação deve ser verdadeira, mas, na criação da

1382 CÍCERO. *Brut.* 42. Cf. *Opere retoriche, op. cit.*, p. 610-611.

1383 BOYANCÉ. Sur Cicéron et l'histoire (*Brutus,* 41-43), *op. cit.*, p. 391; SHIMRON, B. Ciceronian historiography. *Latomus,* t. 33, fasc. 2, p. 232-244, abr./jun. 1974, p. 241. Exemplos da relação entre verdade e mentira em *Pro Milone* e *Pro Sulla*. Cf. LINTOTT, Andrew. *Cicero as evidence*: a historian's companion. Oxford: Oxford University Press, 2008, p. 33 *et seq*; ALEXANDER, Dean Anthony. Marc Antony's assault of Publius Clodius: fact or Ciceronian fiction? *The Australian Society for Classical Studies – 32nd Annual Conference Proceedings*, p. 1-8; CÍCERO. *Mil.* 23-29; *Sull.* 11-14. Outros exemplos: *Caec.* 16-17; 94-95; *Leg. agr.* II, 77-79.

1384 CÍCERO. *Off.* II, 51. Cf. *Dos deveres, op. cit.*, p. 97.

1385 CÍCERO. *Leg.* I, 4.

1386 RAMBAUD. *Cicéron et l'histoire romaine, op. cit.*, p. 80-81. Cf. CÍCERO. *Rep.* II, 28-29; *Div.* II, 50.

1387 GRANT, Michael. *Greek and Roman historians*: information and misinformation. London, New York: Routledge, 1995, p. 35 *et seq*.

1388 VEYNE, Paul. *Acreditavam os gregos em seus mitos?* Ensaio sobre a imaginação constituinte. Trad. Horácio González e Milton Meira Nascimento. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 19; 90.

superestrutura, os historiadores, como um orador, devem encontrar o que é necessário para embelezar"[1389]. Além de recorrer a uma linguagem mais elaborada, orna-se o conteúdo, tornando-o apto a fazer plausível ou provável o discurso e, assim, assegurar a sua legitimidade.

O discurso histórico, para Cícero, além de belo, instrui, contribui para as decisões da cidade, enfim, é um *munus* político. Eis o motivo para recusar a mentira e fiar-se à verdade:

> QUINTO. Ya comprendo, hermano mío, que, según tú, hay que observar unas leyes en la narración histórica y otras distintas en la poesía.
> MARCO. Así es, puesto que en aquélla todo se endereza a la verdad, y en ésta casi todo al efecto artístico; por más que se encuentran un sinfín de fábulas tanto en Heródoto, padre de la Historia, como en Teopompo.[1390]

Nesse duplo jogo que amarra eloquência e verdade, o orador, "homem da memória", sabe usá-la "para encontrar os *exempla* úteis para o seu argumento", tornando-a "ferramenta de seleção e organização de fatos históricos", juízo crítico não aplicado pelos analistas[1391]. É certo que alterações nos exemplos influenciam a eficácia dos discursos[1392]; que um mesmo personagem pode ser caracterizado de formas diferentes e até contraditórias[1393]. Os exemplos, como vimos, são flexíveis e podem ser usados para fins diversos, como a "acomodação da verdade histórica ao público"[1394]. Mas isso está dentro dos limites da história eloquente, ao contrário, entre outros, do direito, que exige

1389 MELLOR. *The Roman historians, op. cit.*, p. 26-27 (tradução nossa).

1390 CÍCERO. *Leg.* I, 5. Cf. *Sobre las leyes, op. cit.*, p. 52-53.

1391 GUARD. Cicéron: l'orateur, l'histoire et l'identité romaine, *op. cit.* (tradução nossa).

1392 MARTIN. La manipulation rhétorique de l'Histoire dans les *Philippiques* de Cicéron, *op. cit.*, p. 129-130.

1393 RAMBAUD. *Cicéron et l'histoire romaine, op. cit.*, p. 47; GOTOFF, Harold. Oratory and the art of illusion. *Harvard Studies in Classical Philology*, v. 95, p. 289-313, 1993, p. 309; PITTIA. Usages et mésusages de l'histoire dans les Verrines de Cicéron, *op. cit*. Cf. CÍCERO. *Rab. Perd.* 13; *Phil.* III, 9-11.

1394 RAMBAUD. *Cicéron et l'histoire romaine, op. cit.*, p. 47-50; FOX. *Cicero's philosophy of history, op. cit.*, p. 154; GUARD. Cicéron: l'orateur, l'histoire et l'identité romaine, *op. cit.*

verdade rigorosa ou que, ao menos, por força do princípio probatório: ao advogado, a defesa, ao juiz, a verdade[1395].

Como um advogado no fórum e um ator em cena, o próprio Cícero tem muitas *personae*[1396]. Nosso autor quer assumir uma dessas máscaras, de personagem histórico, quer a escrita de uma história segundo vista por seus olhos enquanto era ator e autor da história[1397]. Para tanto, não precisa da rejeição dos preceitos da história, basta uma obra engajada[1398]. Se várias são as interpretações correntes sobre os mesmos fatos, como sua ordem de execução dos aliados de Catilina, que o amigo, então, adote a interpretação que lhe é favorável. Isso não é distorcer a verdade, mas escolher entre opções possíveis para ter sua importância reconhecida em uma obra historiográfica séria[1399]. Desse modo será avalizado pela *auctoritas* e pela *fides* do historiador[1400]. Não à toa Lucéio foi apenas um dentre os muitos suplicados por Cícero[1401]. Mesmo sem o historiador, ele tentou a imortalização*, por exemplo, fazendo-se* personagem, com o que adentra a história, torna-se *exemplum* inscrito na cadeia de heróis da *res publica*[1402].

Diversos, porém, são os diálogos filosóficos que Cícero forja entre *maiores*. A reconstrução ali não tem pretensão de verdade estrita. Compostas segundo as virtudes dos varões, tais obras formam não histórias, mas "ficções verossímeis" de debates sobre filosofia, sob inspiração grega, embora mergulhadas nos *mores* romanos[1403]. Os personagens são figuras

1395 TIBILETTI, Gianfranco. Politica e giurisprudenza nell'età di Cicerone. *Ciceroniana*, v. 3 (Atti del III Colloquium Tullianum - Roma, 3-5 ottobre 1976), p. 33-46, 1976, p. 37-38; PITTIA. Usages et mésusages de l'histoire dans les Verrines de Cicéron, *op. cit.*; CÍCERO. *Acad. pr.* II, 146; *Fin.* II, 36; *Off.* II, 51.

1396 RAWSON. *Intellectual life in the late Roman Republic, op. cit.*, p. 152; 292; 312-313. Cf. CÍCERO. *De or.* I, 128-130; *QRosc.* 23; 30; *Quinct.* 77.

1397 PALADINI, Virgilio. Sul pensiero storiografico di Cicerone. *Latomus*, t. 6, fasc. 4, p. 329-344, out./dez. 1947, p. 337-338.

1398 GUARD. Cicéron: l'orateur, l'histoire et l'identité romaine, *op. cit*.

1399 SHIMRON. Ciceronian historiography, *op. cit.*, p. 235; 241-242.

1400 VALENCIA HERNÁNDEZ, Manuela. Cicerón creador de su imagen política: *Fam.*, V, 12. *Faventia*, Barcelona, v. 19, n. 1, p. 17-33, 1997, p. 18-21.

1401 CÍCERO. *Att.* II, 1, 2; I, 16, 15; 86; *Arch.* 28, respectivamente.

1402 GUARD, Thomas. La parole historique mise en scène dans les discours de Cicéron. Éloquence et idéologie politique. *Dialogues d'histoire ancienne*, s. 8, p. 82-92, 2013. São exemplos CÍCERO. *Verr.* II, 5, 92; *Mil.* 103; *Dom.* 137; *Mur.* 1; *Deiot.* 31; *Cat.* I, 2.

1403 PAVEZ. *Historia magistra vitae*: história e oratória em Cícero, *op. cit.*, p. 92.

célebres, portadores da tradição[1404], e expõem diferentes pontos de vista não necessariamente produzidos pelas mentes cujas vozes as manifestam[1405]. A prosopopeia é o modo de encarná-los e integrá-los a uma cadeia de discursos históricos ou pseudo-históricos[1406]. Situando os *exempla* entre fato e ficção, Cícero tem intenção profundamente filosófica.

Essa aliança entre história e filosofia chama a atenção. Fox a nomeia "filosofia da história", para salientar que o compromisso com a história em Cícero é filosófico[1407]. Mas nele não há pretensão, aos moldes modernos, de traçar sentidos, razões, em direção a um fim último para o qual todos os fatos se articulam, ao contrário de certas leituras que lhe atribuem algumas dessas características[1408]. No máximo, a historiografia tece um enredo coerente e envolvente, o homem político prevê as consequências de suas ações e as tendências da *res publica*, a história avaliada pela filosofia política[1409]: n*ão* há reflexão filosófica sobre a história[1410]. Em Cícero, a filosofia *é* aliada da história na missão de enfrentar a crise da tradição e de compor uma ideia de *res publica* que expresse o melhor possível ao homem.

Do mesmo modo, não é possível interpretar Cícero como precursor dos métodos da ciência da história alavancada no século XIX. Para ele, a história não está entre a filosofia e a ciência[1411]. Ressaltar, no *De oratore*, a imparcialidade e a ausência de preconceitos[1412], não visa a exclusão de subjetividade, pois a eloquência requisita a marca do sujeito orador na construção do discurso histórico[1413]. Trata-se de uma objetividade titubeante

1404 GUARD. Cicéron: l'orateur, l'histoire et l'identité romaine, *op. cit*.

1405 FOX. *Cicero's philosophy of history*, *op. cit.*, p. 2.

1406 CÍCERO. *Cael.* 33; 59; GUARD. La parole historique mise en scène dans les discours de Cicéron, *op. cit*.

1407 FOX. *Cicero's philosophy of history*, *op. cit.*, p. 1.

1408 Vide GUARD. Cicéron: l'orateur, l'histoire et l'identité romaine, *op. cit*. (tradução nossa).

1409 HATHAWAY. Cicero, *De republica* II and his Socratic view of history, *op. cit.*, p. 6.

1410 CIZEK, Eugen. La poétique cicéronienne de l'histoire. *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n. 1, p. 16-25, mar. 1988, p. 16; PAVEZ. *Historia magistra vitae*: história e oratória em Cícero, *op. cit.*, p. 29, nota 34.

1411 REIS, José Carlos. *A história entre a filosofia e a ciência*. São Paulo: Ática, 1996.

1412 WOODMAN, A. J. *Rhetoric in classical historiography*: four studies. London, New York: Routledge, 2004, p. 82.

1413 GONÇALVES. A história - que "mestra da vida"?, *op. cit.*, p. 195; MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, *op. cit.*, p. 142-143.

e limitada, que, no contexto de crise da tradição, alerta para o cuidado ao lidar com a insuperável incerteza do discurso histórico: como Cícero declara no *De re publica*, "*historia [...] obscura est*"[1414].

Com efeito, no fim da República há um despertar para a desconfiança acerca da história de Roma, em especial a dos tempos remotos, sinalizado por Tito Lívio[1415]. Até então, episódios como a ida de Enéias para o Lácio e a fundação de Roma por Rômulo, envoltos em tons divinos, prometiam um destino glorioso aos romanos. Com a proliferação de questionamentos sobre a autenticidade dessas narrativas, agora caracterizadas como *fabulae*, ascendem novos heróis como Numa Pompílio, Sérvio Túlio e Cipião Africano, reis ou cidadãos sobrehumanos, protegidos pelos deuses, capazes de salvar os comuns, mediadores do divino e do humano, dotados de *virtus* perfeita e fortuna[1416]. A razão começa a despontar, querendo assenhorar-se da certeza, como os antiquários, e proscrevendo as lendas, o fantástico, o sagrado, a tradição[1417].

Entre verdade e mentira, exatidão e manipulação, fato e lenda, no discurso, na obra historiográfica, no diálogo filosófico, a resposta de Cícero é a *verossimilhança*. Como vimos, sem negar a verdade, não assume a certeza. Prolíferas interpretações do pensamento ciceroniano na contemporaneidade releem sua obra a partir de suas declarações de ser um adepto do ceticismo acadêmico. Ilustrando esse intento, Fox credita Cícero como autor evita impor conclusões e permite a competição entre visões distintas. Logo avançaremos sobre isso. Cabe aqui anteciparmos que esse ceticismo impede um conhecimento seguro sobre o passado, concomitante à história devotada a inspirar, educar, edificar[1418]. Nisso exsurge o motivo de o gênero

1414 CÍCERO. *Rep.* II, 33; HATHAWAY. Cicero, *De republica* II and his Socratic view of history, *op. cit*., p. 11.

1415 RODRÍGUEZ-MAYORGAS. Entre historia y memoria, *op. cit.*, p. 15-16. Ver TITO LÍVIO. *Ab urbe condita*, I, 6. Cf. *Livy*. Trad. B. O. Foster. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1962, v. I, p. 4-5: "Such traditions as belong to the time before the city was founded, or rather was presently to be founded, and are rather adorned with poetic legends than based upon trustworthy historical proofs, I purpose neither to affirm nor to refute."

1416 VE, Karlis. Le changement du discurs de l'autorité dans l'historiographie romaine de la premiere moitie du 1er siecle avant J.-C. *Camenulae*, Paris, n. 2, p. 1-7, jun. 2008, p. 1 *et seq*.

1417 FOX. *Cicero's philosophy of history, op. cit.*, p. 211. Ver CÍCERO. *Div.* I, 11 *et seq*.

1418 Ibid., p. 9; 242-243 e 248.

historiográfico calcar-se na verossimilhança: embora não se possa conhecer a verdade da história, é viável entrever o que mais possivelmente ocorreu e, fabricando um discurso ornado e bem argumentado, levar a efeito a função constitutiva da história para o *ethos* romano.

Nos termos dos preceitos do *De oratore*, o *núcleo do texto historiográfico* deve ser verdadeiro, enquanto seu entorno pode ser elaborado, bastando ter boa forma e ser *plausível*[1419]. Para Woodman, as linhas básicas da teoria retórica da historiografia de Cícero consistem na elaboração de uma ficção plausível[1420]. Assim, o historiador, como orador, fica livre para buscar o melhor modo de atender ao primado da lição moral, seja acentuando exemplos positivos ou negativos, seja aumentando ou reduzindo certos aspectos, ao final criando uma narração *crível*, despreocupada em expressar absoluta verdade. Aliás, para os antigos, "a verdade histórica era uma vulgata que consagra o acordo dos espíritos ao longo dos séculos", pacto que sanciona a verdade, nas palavras de Veyne. Quer dizer, além do sentido que firmamos quanto ao *mos maiorum*, a história é tradição também por trabalho dos historiadores, dos filósofos e dos oradores, bem como do homem comum, via cópia e a recópia, sob a presunção de veracidade do narrado pelo predecessor, fidedigno e dotado de autoridade, tal como se espera ser para as gerações futuras[1421]. Cícero assume essa tarefa, ambiciona colocar a sua pedra no muro da tradição[1422]. Na medida em que a contribuição de cada um é diferente, o Arpinata não atribui a todos os historiadores o mesmo valor, o que reflete em recursos diversos para escolha de *exempla*[1423]. Um historiador pode ter a sua autoridade questionada quando identificados erros, que serão então corrigidos. No entanto, muitas vezes os equívocos não foram produzidos por imperícia ou más intenções. Na história como vulgata, pouco se consegue distinguir "o que efetivamente aconteceu daquilo que não pode acontecer, segundo a verdade das coisas"[1424].

1419 WOODMAN. *Rhetoric in classical historiography*, *op. cit.*, p. 91-92.

1420 PAVEZ. *Historia magistra vitae*: história e oratória em Cícero, *op. cit.*, p. 27, nota 31.

1421 VEYNE. *Acreditavam os gregos em seus mitos?*, *op. cit.*, p. 16-18.

1422 HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia da História*. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008, p. 46.

1423 RAMBAUD. *Cicéron et l'histoire romaine*, *op. cit.*, p. 67.

1424 VEYNE. *Acreditavam os gregos em seus mitos?*, *op. cit.*, p. 19-20.

Na Grécia, o que antes estava nas mãos dos poetas e sob a forma de epopeias, passou à historiografia[1425]. Contudo, algo se perdeu nesse processo. Para se fazer gênero literário e ter ressonância cultural, a historiografia precisa retornar a essas origens, não pela via do mito, e sim da eloquência. Cícero nota essa necessidade entre os romanos: como vimos, *o discurso historiográfico passará a ter no orador, aos moldes ciceronianos, a figura capaz de orná-lo*[1426].

Para Steel[1427], a eloquência restringiu nosso autor por visar sempre aos meios de atingir objetivos políticos e forenses, com o que deixava de dizer muitas coisas e falava outras. Trata-se de uma interpretação míope. A criatividade ciceroniana foi exercida justamente em meio a circunstâncias específicas e por vezes adversas. É em quadros semelhantes, pintados com a tinta do desafio, que desabrocha o grande orador. Cícero introduz uma "retórica de crise"[1428], no fundo, presente não apenas no ápice da instabilidade. Nesses e noutros momentos, ele aproveita a maleabilidade dos *exempla* e orna-os. O resultado está longe de ter "natureza bizarra"[1429] ou ser deformação histórica[1430], pois, "se os fatos são embelezados, é porque a história deve servir de ensinamento e de exemplo. *Ela é fundamento, ou sobretudo, a garantia da moral*"[1431].

Assim, muitos são os motivos para valer-se da história: refutar; retomar a genealogia de um povo, de uma função ou de uma lei[1432]. Enfim, ela *garante a autoridade do discurso*, embora por uma construção artificial[1433]. Em Cícero,

1425 ROMILLY, Jacqueline de. La mémoire du passé dans la Grèce antique. *Revue Historique*, t. 283, fasc. 1, p. 3-12, jan./mar. 1990, p. 3-7. Cf. TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso* II, 41.

1426 PAVEZ. *Historia magistra vitae*: história e oratória em Cícero, *op. cit.*, p. 17-18. Cf. CÍCERO. *De or.* II, 62.

1427 STEEL, Catherine E. W. *Cicero, rhetoric, and empire*. Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 238.

1428 MARTIN. La manipulation rhétorique de l'Histoire dans les Philippiques de Cicéron, *op. cit.*, p. 131-132; LINTOTT. *Cicero as evidence, op. cit.*, p. 418.

1429 FOX. *Cicero's philosophy of history, op. cit.*, p. 6; 19.

1430 RAMBAUD. *Cicéron et l'histoire romaine, op. cit.*, p. 46-47. Cf. CÍCERO. *Rep.* II, 54; *Dom.* 86; *Har. resp.* 16. Ver ZINGLER, Johannes. *De Cicerone historico quaestiones*. Berlim: Mayer et Mueller, 1900.

1431 RAMBAUD. *Cicéron et l'histoire romaine, op. cit.*, p. 50 (tradução e destaque nossos).

1432 CÍCERO. *Flac.* 60-61; *Verr.* II, 2, 2-5; 8-9; 12-15; 50-51; 86; RAMBAUD. *Cicéron et l'histoire romaine, op. cit.*, p. 21.

1433 FOX. *Cicero's philosophy of history, op. cit.*, p. 95.

a história não investiga a verdade, como os gregos. Ela é representação, cujo conteúdo arrima-se na *verossimilhança*, que serve de limite. O estilo, além de elegância e eficácia, como aspiravam os sofistas, tende à verdade: sem imitá-la, manifesta-a, constrói-a[1434]. A tradição helênica legara dois modos de eloquência: a dos filósofos, que subordinava a eloquência à verdade; e a dos sofistas, que unia *ratio* e *oratio*. Nas mãos de Cícero, a retórica assume um encargo ético em face da verdade. Em um mundo onde não se pode ter certeza quanto à verdade, basta aproximar-se dela. Cai por terra, então, o conflito entre verdade e aparência: a *eloquentia* é parte da filosofia[1435]. Os romanos acusavam ambas de porem em dúvida, pela ambiguidade da linguagem, a certeza da tradição, e de impulsionarem disputas políticas que dificultam o consenso em torno do conteúdo da identidade de Roma[1436]. Esses são, deveras, desafios mesmo para os historiadores, pois, justamente quando anseiam exatidão, a eloquência e a filosofia unem-se à história na desconfiança da memória[1437]. Cícero anima-se com a possibilidade de recuperar a lembrança perdida do passado, mas, diante dessas barreiras, prefere *a história por uma perspectiva* ético-*política*, oferecendo modelos constitucionais e de conduta em um contexto no qual a referência do antigo desempenhava uma função de legitimação e garantia acreditadas"[1438]. É justifica no início do *De legibus*:

> ATICO. Hace tiempo que se te viene pidiendo – mejor, reclamando como obligación – que escribas un libro de historia. Pues se piensa que, tratándola tú, se conseguiría que tampoco en este género tuviéramos que reconocer la superioridad de Grecia. Es más, para que sepas mi opinión personal, me parece que debes este tributo no sólo a los admiradores de tus obras, sino hasta a la Patria, a fin de que la que fue por ti salvada sea también ilustrada por ti. A la verdad que, por lo que se me alcanza y te

1434 MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron, op. cit.*, p. 98. Cf. CÍCERO. *Orat.* 65.

1435 Id. L'originalité de l'idéal oratoire de Cicéron. *Les études classiques*, t. 39, n. 3, p. 311-328, 1971, p. 310-321.

1436 MOATTI. Tradition et raison chez Cicéron, *op. cit.*, p. 409; FOX. *Cicero's philosophy of history, op. cit.*, p. 174-175.

1437 MOATTI. *La raison de Rome, op. cit.*, p. 125-129.

1438 DESIDERI. Cicerón, la historia y la politica, *op. cit.*, p. 4 (tradução nossa).

> he oído decir muchas veces, falta una historia en nuestra Literatura. Y tú puedes ciertamente llevar a cabo esa historia, tratándose, como se trata, según tú mismo sueles decir, de cosa como ninguna digna de un orador. [...].
> MARCO. Ya sé, Atico, que se espera de mí ese trabajo, y no lo rehuiría, si se me dejara tiempo desocupado y sin preocupaciones, porque tamaña obra no puede emprenderse ocupado y preocupado como estoy; hacen falta dos cosas: verse libre de afanes y verse libre de asuntos.[1439]

Impossibilitado de dedicar-se à história, Cícero lida com ela por dois modos. Primeiro, *delineia os preceitos da historiografia, defendendo-a ao lado da eloquência,* sem confundi-las[1440]. Como a história eloquente resultante tem na versatilidade do exemplo o seu mecanismo e na função axiológica a sua natureza, propõe, ao historiador-orador, *fides,* confiança e probidade, segundo o "*ethos* da sua autoridade"[1441]. O exagero e o ornamento são admitidos se capazes de produzir uma história aceitável[1442]. Evocando *o passado em função do presente*, concede ampla liberdade ao guardião da memória, desde que se mantenha verossímil[1443]. Em outros termos, Cícero, a partir de sua epistemologia, consolida a verossimilhança no discurso histórico, com o que alivia o fardo do historiador e fomenta a sua credibilidade[1444].

1439 CÍCERO. *Leg.* I, 5-8. Cf. *Las leyes, op. cit.,* p. 52-57.

1440 PALADINI. Sul pensiero storiografico di Cicerone, *op. cit.*, p. 333-334. Cf. CÍCERO. *Leg.* I, 7; *Orat.* 66.

1441 CHIAPPETTA, Angélica. "Não diferem o historiador e o poeta..." O texto histórico como instrumento e objeto de trabalho. *Língua e Literatura,* São Paulo, n. 22, p. 15-34, 1996, p. 25-26; CIZEK. La poétique cicéronienne de l'histoire, *op. cit.,* p. 22.

1442 RAMBAUD. *Cicéron et l'histoire romaine, op. cit.,* p. 18; AMBROSIO. *De rationibus exordiendi, op. cit.,* p. 40.

1443 ROMILLY. La mémoire du passé dans la Grèce antique, *op. cit.,* p. 9; PAVEZ. *Historia magistra vitae*: história e oratória em Cícero, *op. cit.*, p. 19-20; GUARD. Cicéron: l'orateur, l'histoire et l'identité romaine, *op. cit.*

1444 WOODMAN. *Rhetoric in classical historiography, op. cit.*, p. 74; VEYNE. *Acreditavam os gregos em seus mitos?, op. cit.,* p. 15-16. Considerando que não se tinha a concepção moderna de verdade, vide SALÚSTIO. *Bellum Catilinae* IV, 3 ("*quam uerissume potero*"); *Historiae* I, 6 ("*necque me diversa pars in civilibus armis movit a vero*"); TÁCITO. *Annales* I, 1 ("*sine ira et studio*").

Por fim, o segundo modo de lidar com a história é unindo-a à filosofia. A história proporciona material para reflexão e meios para testar as hipóteses[1445], ou seja, *serve como elemento de fundamentação da teoria e plano de comprovação da formulação especulativa*. O objetivo de nosso próximo passo será justamente demonstrar essa empreitada.

1445 FOX. *Cicero's philosophy of history*, *op. cit.*, p. 311.

CAPÍTULO 7

TRADIÇÃO E FILOSOFIA: dos gregos aos romanos

O vitae philosophia dux, o virtutis indagatrix expultrixque vitiorum!
Quid non modo nos, sed omnino vita hominum sine te esse potuisset?[1446]

A crise da tradição, no contexto de vida de Cícero, influenciou profundamente as suas reflexões como homem político ativo e como intelectual. Em nossas considerações sobre as transformações sofridas pelo mos maiorum e, com ele, pela mentalidade cívica, enxergamos como, embebidas de helenismo, as gerações posteriores ao Círculo de Cipião passam cada vez mais a ter consciência de que a identidade romana deixou de ser composta apenas pelos costumes arcaicos de matiz campesino, para se conectar com outras culturas e, assim, tomar formas inéditas. Contudo, ao mesmo tempo em que há a abertura, crê-se em risco costumes, ideias e valores caros a Roma, o que, ao ver de nosso autor, ameaça a própria res publica.

Salientamos que Cícero buscou contribuir para o resgate da tradição, sem abrir mão da introdução de inovações. Entre as alternativas por ele encontradas, identificamos a *eloquência* e a *história*. Em meio a ambas, reiteradamente exsurgia a *filosofia*. Embora ainda não tenhamos nos detido nesta última, vimo-la na formação do orador e na descoberta da verossimilhança. A sua presença recorrente faz parecer cada vez mais coerente a dualidade que apontamos desde o início na concepção ciceroniana de *res publica*, como constituição situada entre a ideia e a história. Façamo-nos mais claros invocando um ponto que cremos ter ficado apenas subentendido até o momento: os oradores históricos e o melhor orador.

No *Brutus*, o orador toma ciência de suas habilidades para a *res publica*: assume os negócios, apresenta um programa político, governa com os *optimates*, apoia-se no Senado, respeita as tradições romanas, elogia e encoraja

1446 CÍCERO. *Tusc.* V, 5. Cf. *Disputaciones tusculanas, op. cit.*, p. 389: "¡Oh filosofía, guía de la vida, indagadora de la virtud y desterradora de los vicios! ¿Sin ti qué habríamos podido ser, no sólo nosotros, sino también la vida humana en general?"

o povo, mas também o corrige e acalma[1447]. O foco são as práticas históricas da eloquência, não o orador constituinte de um critério normativo[1448]. Porém, as habilidades aprimoradas e as virtudes conquistadas indicam ser concebível um orador perfeito. Conforme Wisse, esse orador ideal é objeto do *De oratore*, que coloca diante dos leitores a forma perfeita para inspirá-los a buscarem a excelência oratória[1449], realizável na história, nas ações dos homens, geração após geração: o *optimus status civitatis* **dá-se como realização da natureza humana na história**[1450]. E serão esses mesmos homens, os melhores oradores possíveis, aqueles aptos para, em seu tempo, escreverem a história[1451].

Em suma, podemos reconhecer dois polos para os quais ainda não possuímos um vértice. A história é narração e conjunto dos fatos de construção da realidade, ao mesmo tempo em que *locus* no qual a perfeição possível ao homem é levada a efeito. No caso do *orator*, há uma história da eloquência romana, cuja matéria indica um modelo do melhor orador. A história é o caminho que comprova que o melhor é possível, pois o romano, por sua ação, saiu de um lugar e foi para outro superior. Poderia esse movimento também ser aplicado à concepção de *res publica*? Cremos que o nosso vértice pode ser encontrado naquele elemento que, em outros momentos, vimos na eloquência e na história: a *filosofia*.

1447 MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron, op. cit.*, p. 146; 263. Cf. CÍCERO. *Verr.* I, 36; II, 3, 5.

1448 GUÉRIN, Charles. *Oratorum bonorum duo genera sunt*. La définition de l'excellence stylistique et ses conséquences théoriques dans le *Brutus*. In: AUBERT-BAILLOT; GUÉRIN (dir.). *Le* Brutus *de Cicéron, op. cit.*, p. 162.

1449 WISSE, Jakob. *De oratore*: rhetoric, philosophy and the making of the ideal orator, *op. cit.*, p. 378. Cf. CÍCERO. *De or.* I, 64; 118; III, 83-85. Em III, 84-85. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* De oratore *de Cícero, op. cit.*, p. 158; 166; 279: "Agora, por vossa investigação, é evidente que estou falando do orador perfeito. De fato, sempre que se investiga acerca de uma arte ou faculdade qualquer, costuma-se investigá-la em sua forma absoluta e perfeita [*de absoluta et perfecta quarei solet*]. [...]. E no entanto, uma vez que devemos discutir a respeito do orador, é necessário que fale do orador perfeito. De fato, não é possível compreender a essência e a magnitude do poder e da natureza de alguma coisa se ela não for colocada em sua forma perfeita diante de nossos olhos."

1450 SILVA FILHO, Luiz Marcos da. A definição de *populus n'A cidade de Deus* de Santo Agostinho: uma controvérsia com *Da república de Cícero*. 205f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008, p. 43.

1451 LEDENTU, Marie. Cicéron et l'histoire en 46 avant JC. Le *Brutus*: une somme historiographique. In: AUBERT-BAILLOT; GUÉRIN (dir.). *Le* Brutus *de Cicéron, op. cit.*, p. 71-72. Cf. CÍCERO. *Brut.* 20; 292.

Desde nosso estudo sobre a formação da eloquência como arte, deparamo-nos com um processo de extração de preceitos a partir da experiência. Elevados a tipos gerais, podem ser estudados e, na sequência, redirecionados à aplicação. A razão grega buscava a origem e a causa, já a razão romana, como *ratio* nas artes, busca organizar o pensamento. É pela apreensão de princípios gerais dos casos concretos que se faz a busca romana por conhecimento universal[1452]. Similarmente, os diálogos ciceronianos trazem figuras-tipo, expressões de grandes homens, destacados como exemplos e universalizados como modelos de conduta moral e política, ponto de chegada provisório da história, "herederos de una tradición de pensamiento y acción que fue el auténtico punto de fuerza de la cultura política romana"[1453]. Esses processos de universalização são frutos justamente da filosofia, chamada para disponibilizar a razão a fim de organizar a tradição, transformar o status dos *mores*, reformular os antigos saberes.

Dois modelos são possíveis: história mestra da vida e passado como curiosidade[1454], ou história eloquente e história antiquária. No olho da crise política e cultural, a memória e a história passam às mãos de gramáticos, juristas, filósofos e, claro, historiadores. Sob o olhar do interesse antiquário, o passado é esmiuçado e assumido a partir de uma nova atitude[1455]. Os principais guardiões da tradição deixam de ser os políticos para serem os especialistas[1456]. O intuito é racionalizar a tradição, dar unidade a uma massa até então disforme e pouco compreensível[1457]. Esse aporte da razão à tradição, para torná-la inteligível e coerente para a melhor *res publica*, é viabilizado pela eloquência, pela história e também pela filosofia. A filosofia, presente na formação do melhor homem político como orador, é também parte do processo de investigação e reflexão histórica que ele realiza como historiador. Uma história eloquente parte dos interesses antiquários para dar

1452 RODRÍGUEZ MAYORGAS. El descubrimiento de la teoría en Roma, *op. cit.*, p. 525-526.

1453 DESIDERI. Cicerón, la historia y la politica, *op. cit.*, p. 5; RAMBAUD. *Cicéron et l'histoire romaine, op. cit.*, p. 106-107.

1454 CÍCERO. *Fin.* V, 5-6; *Tusc.* I, 108.

1455 MOATTI. Tradition et raison chez Cicéron, *op. cit.*, p. 391; Id. *La raison de Rome, op. cit.*, p. 41.

1456 Id. Experts, mémoire et pouvoir à Rome, à la fin de la République, *op. cit.*, p. 320.

1457 Id. *La raison de Rome, op. cit.*, p. 121.

contorno a uma narrativa ornada e útil: a filosofia parece ter a história como sua outra face constituinte. Esboça-se, assim, uma nova forma de legitimação da configuração político-jurídica.

Cícero é o grande responsável por esse esforço. Se o seu melhor homem político é o garante da constituição mista, valendo-se, dentre outros instrumentos, da história eloquente, aqui esse homem é o próprio Cícero, cônscio de seu tempo, para o qual traça um projeto político-jurídico que enlaça eloquência, história e filosofia. Como a causa principal da crise de Roma é a falta de bons cidadãos dirigentes[1458], as reflexões ciceronianas são oportunas. Nosso autor recorre à razão para repensar a tradição e a autoridade, organizar os saberes e estabelecer um programa de educação cívica para a formação do novo dirigente político[1459].

7.1. *Cum dignitate otium*

Em diversas ocasiões, indicamos o melhor homem político de Cícero, o *rector rei publicae*, capacitado para prever os movimentos políticos e liderar os seus concidadãos como modelos de virtude. Retornando agora, sob novas perspectivas, às perícias decorrentes dos conhecimentos desse cidadão, bem como seu encargo de historiador e filósofo, surge a questão sobre quando pode votar-se à *doctrina*, uma vez que prevalece o dever de dedicação à vida político-jurídica. Atentemo-nos que esta indagação é necessária para complementar a figura do *princeps* e, por conseguinte, a ideia de *res publica*, pois não discernimos ainda como se dá o equilíbrio entre desenvolvimento de habilidades e saberes, agir público e elaboração das letras.

O exame dos elementos da ideia de *res publica* fez-nos deparar com a expressão *cum dignitate otium* e equivalentes. No *Pro Sestio*[1460], ela tem o sentido de preservação da *res publica* pelos homens mais abalizados, identificando a forma de governo e sua conservação, ou seja, Cícero descreve as instituições republicanas como componentes da *otiosa dignitas*. Wirszubski admite que *cum dignitate otium* significa, em alguns casos, tranquilidade com

1458 IACOBONI. Il significato politico del *mos maiorum* in Cicerone, *op. cit.*, p. 297.
1459 MOATTI. Tradition et raison chez Cicéron, *op. cit.*, p. 386-387; 429.
1460 CÍCERO. *Sest.* 98.

honra, mas ela é, ao mesmo tempo, a tranquilidade de todos e a dignidade dos melhores, pois a *dignitas* da *res publica* é a daqueles que a personificam[1461]. O "personificar" aqui deve ser entendido como a liderança política exemplar que por ser tão virtuosa, torna-se expressão da própria comunidade de cidadãos, pois quem se destaca na virtude realiza aquilo que se espera de uma congregação na forma de *res publica*.

Ora, já vimos que a *dignitas* é honra adquirida em razão da origem e por méritos próprios, segundo a natureza e alentada por uma gestão histórico-moral da prática político-jurídica[1462]. Por isso, o equilíbrio pleiteado pela expressão indica que não devem os homens ser levados pela *dignitas* de seus afazeres a negligenciarem a tranquilidade e que gozar dela não é incompatível com a *dignitas*[1463]. Assim, para Wirszubski, *cum dignitate otium*, representando um objetivo ou uma conquista, é inseparável da *res publica* das repercussões políticas[1464].

Na outra face, *otium*, segundo Balsdon, em geral estava em oposição à "vida pública ativa", logo, tinha de ser justificado, caso contrário, resultaria em autoindulgência, desprezível porque associada à *voluptas*[1465]. Salústio, por exemplo, retirou-se da vida pública para tornar-se historiador[1466], atividade que tenta conectar com um bem para a *res publica* para configurar um *honestum otium*[1467]; assim também Cícero durante a sua saída forçada da cena pública[1468], o que não seria adequado caso tivesse como escolha nela permanecer[1469]. Contudo, na vida política, *otium* também significava paz ou estar livre de

1461 WIRSZUBSKI. Cicero's *cum dignitate otium*: a reconsideration, *op. cit.*, p. 7-9. Cf. CÍCERO. *Fam.* V, 21, 2; *Leg. agr.* I, 27; *Sest.* 7; *Cat.* IV, 15; *Off.* I, 124; *Dom.* 3; *Leg.* III, 12.

1462 NÓTÁRI. La teoría del Estado de Cicerón en su "Oratio pro Sestio", *op. cit.*, p. 207.

1463 WIRSZUBSKI. Cicero's *cum dignitate otium*: a reconsideration, *op. cit.*, p. 10. Cf. CÍCERO. *Att.* I, 19, 6-9; 20, 2-3; II, 3, 3-4; *Fam.* I, 7, 7; 10; 9, 21; *De or.* II, 334.

1464 Ibid., p. 12-13; CÍCERO. *Att.* I, 17, 5; *Fam.* IV, 4, 4; VII, 33, 2; *Sull.* 26; *Brut.* 8. Cf. *Opere retoriche, op. cit.*, p. 594-595: "quando dopo avere esercitato altissimi uffici, noi avremmo dovuto rifugiarci nel porto non dico dell'ozio e dell'infingardaggine, ma di una libera attività moderata e decorosa [...]."

1465 BALSDON. Auctoritas, Dignitas, Otium, *op. cit.*, p. 47. Cf. CÍCERO. *Sest.* 138.

1466 SALÚSTIO. *Bellum Catilinae* IV.

1467 CÍCERO. *De or.* I, 1; *Off.* II, 4; III, 2-3. Cf. *Dos deveres, op. cit.*, p. 115-116: "[...] o nosso ócio, de modo diferente, é causado pela falta de negócio, de ocupação, e não em virtude do desejo de nos retirarmos."

1468 CÍCERO. *Fam.* IV, 4, 4; V, 21, 2; VII, 33, 2.

1469 CÍCERO. *Off.* I, 19; 69-71.

distúrbios externos e internos[1470]. Esse sentido, em particular, podia significar aceitação do *status quo*[1471], como aponta o seu em slogans políticos[1472]. De todo modo, a acepção externa, de paz ou de oposto a *bellum*[1473], é menos frequente do que a de tranquilidade interna[1474]. Essa visão é bem evidenciada pelo fato de que *otium*, por um lado, é associado a *pax*, *tranquilitas*, *quies*, *concordia* e *salus*[1475], enquanto, por outro, é antagônico a *tumultus*, *seditio* e *novae res*[1476]. Assim, como em *commune otium*, é tranquilidade pública nascida de ordem política não perturbada[1477], de modo que tende a ser identificado com a preservação constitucional[1478]. Wirszubski vê essa postura condizente com o ponto de vista dos *optimates*, para quem, após Sula, proliferaram oposições à ordem estabelecida, que é o único caminho para a tranquilidade. Então, seus adversários seriam inimigos do *otium*, como Cícero descreve Clódio e asseclas de César[1479], e seus partidários, os únicos capazes de obtê-lo, cabendo-lhes, por sua *dignitas*, a condução da *res publica*[1480]. A estabilidade da constituição é frágil e está sempre sob ameaça, seja de aventureiros viciosos ou figuras subversivas, seja daqueles focados apenas na *dignitas* ou no *otium*. Na história de Roma, o equilíbrio deu-se nos momentos de articulação positiva entre *optimates*, *populares* e *populus*. Assim, *cum dignitate otium* é o princípio que representa o *consensus*, como a unidade da ordem, expressão da harmonia dos valores morais e dos interesses materiais, consubstanciados na criação da *concordia omnium bonorum*[1481].

1470 CÍCERO. *Leg. agr.* II, 9; *Sest.* 5; 15; SALÚSTIO. *Bellum Iugurthinum* 41.

1471 Na defesa dos *optimates*, Cf. CÍCERO. *Sest.* 98; 137; *Leg. agr.* II, 8; III, 4.

1472 WIRSZUBSKI. Cicero's *cum dignitate otium*: a reconsideration, *op. cit.*, p. 4-5.

1473 CÍCERO. *Caec.* 43; *Att.* I, 20, 5; XV, 2, 3; *Fam.* II, 16, 2; *Mur.* 83; SALÚSTIO. *História* I, 77; JÚLIO CÉSAR. *De bello civili* II, 36, 1.

1474 CÍCERO. *Leg. agr.* II, 9; *Har. resp.* 4.

1475 CÍCERO. *Leg. agr.* I, 23; III, 4; *Mur.* 78; 86; *Qfr.* III, 5-6, 5; *Phil.* I, 16; V, 41; VIII, 10-11; *Fat.* 2; *Pis.* 73; *Red. quir.* 20; *Dom.* 15.

1476 CÍCERO. *Mur.* 90; *Fam.* XII, 1, 1.

1477 CÍCERO. *Prov. cons.* 24; *Phil.* X, 3; *Off.* III, 3; *Sest.* 5; 15.

1478 CÍCERO. *Pis.* 9; *Vat.* 18; *Red. sen.* 11; *Har. resp.* 41; *Cat.* I, 3; *Leg. agr.* III, 4; *Fam.* XI, 2, 2.

1479 WIRSZUBSKI. Cicero's *cum dignitate otium*: a reconsideration, *op. cit.*, p. 4-5: Em Cícero, o uso de *otium* como slogan político pode ser identificado entre 63 e 43 a.C. Para antes desse período, as fontes sobre propaganda política são muito fragmentárias. Cf. CÍCERO. *Dom.* 12; 137; *Sest.* 1; *Phil.* XI, 36; SALÚSTIO. *Historia* I, 55.

1480 NÓTÁRI. La teoría del Estado de Cicerón en su "Oratio pro Sestio", *op. cit.*, p. 208. Cf. CÍCERO. *Sest.* 98.

1481 Ibid., p. 211-212.

Pela interpretação de Boyancé[1482], *dignitas* é a atividade dos homens políticos, gozo, em carreira e vida, das vantagens da posição eminente; *otium* é tranquilidade da *civitas,* boa ordem da *res publica*[1483]. Para o autor, estaria subjacente a preocupação de Cícero com a educação do futuro estadista, que procura reconciliar a tranquilidade prazerosa com a devoção ao dever. A melhor estrutura político-jurídica, segundo a ideia ciceroniana, é regida pelo princípio de igualdade proporcional, como justa distribuição. Ora, isso demanda harmonia, e os conflitos do século I a.C. decorrem do desequilíbrio. Portanto, o bom funcionamento da *res publica,* aos olhos de Cícero, sob marcos *optimates,* tem na *concordia* o único caminho para a *pax* externa e interna. Somente em um tal ambiente é possível abrir tempo para dedicar-se aos estudos. Como esperar de um cidadão, em contexto de guerra ou de conflito civil, que ele se desligue dos clamores da *civitas* para se aplicar aos livros?

> Por mim, Varrão, digo-te com sinceridade, enquanto a carreira política, as magistraturas, a actuação nos tribunais, enquanto o interesse pela república, diria mesmo, uma espécie de procuração passada por ela me manteve empenhado e manietado numa multiplicidade de obrigações, conservei latentes na alma as questões filosóficas, e aproveitava as horas vagas para, através da leitura, não as deixar estiolar. Neste momento, porém, já que fui atingido por um golpe violentíssimo da fortuna e me vi liberto da administração da república, encontrei na filosofia o remédio para a minha dor e a distracção mais digna para o meu afastamento da política. Numa palavra, ou a filosofia é especialmente adequada à minha idade, ou é a atividade mais consentânea com as acções meritórias que porventura eu tenha praticado, ou é o que de mais útil posso fazer para aumentar a cultura dos meus concidadãos; de resto, se nada

1482 BOYANCÉ. Cum dignitate otium, *op. cit.*, p. 186.
1483 Ibid., p. 180.

> disto é verdade, não vejo que outra ocupação poderei ter na vida.[1484]

O *otium* necessário para a boa formação somente é possível se há tranquilidade política, porque a cidade é o dever primordial. Em vista disso, dois são os níveis de ócio: público e particular. Os anciãos, após longa trajetória de dedicação à comunidade, cedem espaço para as novas gerações, com sua energia e vitalidade, podendo, então, lançar-se a novos projetos que apenas esse momento de ócio da velhice torna viável e digno, como a redação de obras historiográficas e o estudo da filosofia. O peso da experiência pode agora ser usado para ensinar e manter íntegro o *mos maiorum*. Uma atividade de repercussão pública, digna não só pelo passado político, mas também por ser continuação da vida cívica. Envelhecendo, muda-se de atividade para manter-se digno[1485]. O homem romano é cidadão até o último suspiro.

Outrossim, o ócio pode ser forçado, em momentos de instabilidade, quando então um magistrado recolhe-se no seio da família e dos amigos. Mesmo ali, é seu dever não parar. Não há gozo de pleno prazer. É possível encontrar meios para continuar agindo em prol do interesse comum[1486]. A escrita não é *otium* no sentido ordinário, mas trabalho, que envolve dificuldades e necessidades. A atividade intelectual é remédio[1487]. Isso também vale para outras ocasiões nas quais não é viável estar no fórum e no Senado, como revertérios políticos e exílios. Não diferente é o caso do jovem ainda sem idade para eleições. Sob a orientação de um patrono, deve preparar-se para a arena política, instruir-se nas artes necessárias para ser o melhor cidadão. O processo de formação é contínuo. Em todas as idades, o homem romano tem o dever de aprimorar-se, seja na prática política e jurídica, seja na teoria, conforme as circunstâncias permitirem ou exigirem. A equação dignidade e ócio não é simples, sua composição não é estanque, há muitas variáveis, e seu resultado não é preciso. Aparece muito mais como esforço incessante de formação que, ao refinar, contribui para a *res publica* na

1484 CÍCERO. *Acad. post.* I, 11. Cf. *Textos filosóficos, op. cit.*, p. 217.

1485 MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron, op. cit.*, p. 38.

1486 CÍCERO. *Off.* III, 1. (no ócio pensava-se nos negócios); *De or.* I, 2.

1487 BARAZ, Yelena. *A written republic*: Cicero's philosophical politics. Princeton: Princeton University Press, 2012, p. 78 *et seq*. Cf. CÍCERO. *Att.* II, 6, 1; *Fam.* IX, 2, 5.

medida em que caminha para ser o melhor homem político possível. É nessa perspectiva que a empreitada ciceroniana para repensar a tradição com a filosofia deve ser interpretada: a vida ativa é unida à vida contemplativa[1488]. Somente nesses termos a filosofia pode ter lugar em Roma.

7.2. *Philosophia togata*

Cícero foi o primeiro a definir e sistematizar a *philosophia togata* – filosofia grega sob forma romana[1489].

Para Roma, a filosofia era helênica, inexistindo especulação teórica substancial no seu horizonte histórico. E era tanto prestigiosa, porque intelectualmente sofisticada e exigente, quanto suspeita, porque os seus argumentos podiam ser subversivos[1490]. A presença assumida e bem aceita de elementos gregos se dava no *otium*, no momento não dedicado aos assuntos públicos. Filósofos não discursavam em locais públicos, Roma não era a Atenas em cuja ágora Sócrates cercava-se de interlocutores. Por isso os diálogos filosóficos de Cícero se passam no ócio, como Cipião, no *De re publica*, a debater sobre a constituição em sua casa[1491].

Postular uma nova posição para a filosofia significava reconhecer uma dependência dos romanos em face dos gregos quando sempre se consideraram superiores: *Graecia capta ferum victorem cepit*[1492]. De algum modo, Roma já se inserira em um processo de helenização e se incorporara àquela concepção cultural estrangeira[1493]. Ainda assim, afetava a percepção

1488 Sobre a vida contemplativa em Cícero, ver GRILLI, Alberto. *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*. Milano; Roma: Fratelli Bocca Editori, 1953, p. 192 *et seq*.

1489 MORFORD. *The Roman philosophers, op. cit.*, p. 5.

1490 STRIKER, Gisela. Cicero and Greek philosophy. *Harvard Studies in Classical Philology*, v. 97, p. 53-61, 1995, p. 53.

1491 GARCÍA FERNANDEZ. Doctrina transmarina, *op. cit.*, p. 312.

1492 HORÁCIO. *Epistulae* II, 1, 156-157: "A Grécia conquistada capturou seu selvagem conquistador e trouxe suas artes para o rústico Lácio."

1493 YARROW, Liv Mariah. *Historiography at the end of the Republic*: provincial perspectives on Roman rule. Oxford: Oxford University Press, 2006, p. 15-16. A influência grega, de um modo geral, remonta às próprias origens de Roma, fundada próxima a colônias helênicas. O intercâmbio pode ter ocorrido já na Realeza, através da Etrúria. Um passo importante foi a conquista da Campânia e do sul da Itália. Nos séculos V e IV a.C., contatos mais diretos serão difundidos em meio à plebe, na chamada primeira helenização. A etapa seguinte será a conquista da Magna Grécia

do romano de si mesmo e seu orgulho cultural, atrelado ao passado e que agora deveria incluir um olhar para o futuro, nos termos de um projeto cultural que, como tal, busca algo que está para além daquilo disponível no presente, tem em vista um aprimoramento da *res publica*[1494].

Cícero entende que o grande projeto político, para garantir a estabilidade da constituição e o triunfo de Roma é de formação do homem. E, para conhecer o homem, deve-se conhecer o mundo: da natureza descobrem-se princípios universais que levam ao conhecimento de si e, por fim, ao conhecimento da cidade, tendo em vista a inscrição da ordem política na ordem natural[1495]. Nesse proceder, a filosofia grega aparece não como um conjunto de ideias prontas e valores estabelecidos, mas instrumento que permite compreender melhor o que se pensa[1496], ou ainda, saber o que é o melhor e o caminho para alcançá-lo.

À diferença de outros intelectuais de seu tempo, Cícero adota uma abordagem programática, condizente com a declaração de que, para reconstruir a república, se não é possível fazê-lo no Senado ou no fórum, que se faça pelo estudo, investigando os costumes e as leis[1497] e facilitando "a mis conciudadanos el acceso a la más nobles artes, cosa que considero haber conseguido ya a través de mis muchos libros"[1498]. Ciente das críticas

e da Sicília no século III a.C., até o domínio da Macedônia e da Grécia no século II a.C. Para assegurar o controle militar e administrativo, são enviados governadores, intensificando o influxo. A formação helênica passa a ser indispensável para a elite. Por um lado, Atenas e outras cidades tornam-se centros de estudos, atraindo jovens. Por outro, intelectuais gregos são acolhidos sob a proteção de nobres em Roma, desejosos de suas lições. Contudo, como todo choque cultural, existiram resistências, a exemplo da expulsão da embaixada de filósofos atenienses em 155 a.C., anteriormente mencionada. Cf. MELLOR. *The Roman historians, op. cit.*, p. 18-19; DUFF. *A literary history of Rome, op. cit.*, p. 99; MARROU. *História da educação na antiguidade, op. cit.*, p. 376-377; MORFORD. *The Roman philosophers, op. cit.*, p. 17; GARCÍA FERNANDEZ, p. 302-303; MOATTI. *La raison de Rome, op. cit.*, p. 62; RAWSON. *Intellectual life in the late Roman Republic, op. cit.*, p. 38-39.

1494 BARAZ. *A written republic, op. cit.*, p. 103-104. Cf. CÍCERO. *Tusc.* I, 1-3. Cf. *Disputaciones tusculanas, op. cit.*, p. 103-107; GARCÍA FERNANDEZ. Doctrina transmarina, *op. cit.*, p. 304-308: "La gran paradoja que esconde entonces la helenización de Roma es precisamente ésta: que sin el catalizador griego no existiría la tradición romana".

1495 MOATTI. Tradition et raison chez Cicéron, *op. cit.*, p. 397. Cf. CÍCERO. *Leg.* I, 23.

1496 MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron, op. cit.*, p. 450.

1497 SCHMIDT, Peter L. Cicero's place in Roman philosophy: a study of his prefaces. *The Classical Journal*, v. 74, n. 2, p. 115-127, dec. 1978/jan. 1979, p. 119-120; CÍCERO. *Fam*. IX, 2, 5.

1498 CÍCERO. *Div.* II, 1 *et seq*. Cf. *Sobre la adivinación, op. cit*., p. 157 *et seq*.

que poderia sofrer por tentar introduzir – a uma até então inferioridade romana – matérias às quais os gregos tão bem e profundamente já haviam se dedicado[1499], Cícero utiliza os proêmios das obras filosóficas para apresentar seus objetivos e para essas oposições[1500]. No início do *De finibus bonorum et malorum*, expõe as diferentes opiniões sobre a filosofia grega entre os romanos:

> Eu não ignorava, Bruto, que, ao introduzir na literatura latina os temas que o enorme engenho e o profundo saber dos filósofos desenvolveram na língua grega, este meu trabalho iria ficar sujeito a variadíssimas críticas.
> Há, de facto, pessoas, e não forçosamente de pouca cultura, que detestam por completo a prática filosófica. Alguns, sem dúvida, não a condenam de todo se for praticada com moderação, mas já não aceitam que se lhes dedique tamanho empenho e tão grande esforço. Outros haverá também que, bons conhecedores das letras gregas, desprezam as latinas, e dizem preferir gastar as suas energias lendo os textos gregos no original.[1501]

Apesar dessas visões negativas, Cícero está convicto de que a filosofia pode ser uma alternativa, por exemplo, quando o quadro político impede o cidadão de realizar as suas funções típicas. Alguns reprovam o excesso de empenho[1502], ainda mais quando existem outros gêneros mais respeitáveis, como a historiografia[1503]. Mas à filosofia, para Cícero, não se pode dedicar com moderação, ela é uma necessidade[1504]: para tentar superar a dor pela morte da filha Túlia[1505]; para aliviar as preocupações políticas sob o jugo de César;

1499 BARAZ. *A written republic, op. cit.*, p. 106; DUFF. *A literary history of Rome, op. cit.*, p. 112.
1500 SCHMIDT. Cicero's place in Roman philosophy: a study of his prefaces, *op. cit.*, p. 121-122.
1501 CÍCERO. *Fin.* I, 1. Cf. *Textos filosóficos, op. cit.*, p. 247.
1502 CÍCERO. *Fin.* I, 2.
1503 CÍCERO. *Fin.* I, 11.
1504 CÍCERO. *Tusc.* II, 1.
1505 CÍCERO. *Acad. post.* I, 11; *Nat. D.* I, 9; *consolatio* em *Tusc.* V, 5; *Div.* II, 3.

para substituir o cuidado direto do cidadão com a república (*philosophiam nobis pro rei publicae procuratione substitutam putabamus*)[1506]:

> Por lo demás, si alguien se pregunta qué motivo nos impulsó a poner por escrito estas cosas tan tardíamente, no hay nada que podamos revelar con tanta facilidad. Resulta que, como languidecíamos a consecuencia de la ociosidad y era tal la situación del Estado que su gobierno había de estar, necesariamente, bajo el designio y cuidado de una sola persona, di en pensar, por primera vez, que a nuestros hombres se les había de explicar filosofía, en beneficio del propio Estado, estimando que era de gran interés para la honra y alabanza de nuestra ciudad que unos asuntos tan serios e ilustres tuvieran su lugar también en la literatura latina.[1507]

Em resumo, vige a crença de que a filosofia deve ser deixada na periferia da vida[1508], pois se buscada com ardor, pode levar ao abandonar dos deveres de cidadão, gerar preguiça e ociosidade (*socordiam atque desidiam*)[1509]. Todavia, Cícero, e mesmo Salústio com a historiografia[1510], ao apontarem a ausência de engajamento em *negotia* para o desenvolvimento de suas atividades intelectuais, estão em *otium* justificado, ou seja, querem transformar essa ocupação em um novo tipo de *negotium*, tão valoroso quanto os *negotia* ordinários. Com efeito, Cícero deixa entrever a filosofia como ferramenta para tomada de decisões políticas importantes e como força capaz de mudar o caráter para melhor[1511]. Na condição de remédio, é mais do que consolação, algo que ameniza dores, embora também desempenhe essa função[1512]: seu teor medicinal surge como objeto de restauração da república,

1506 CÍCERO. *Div.* II, 6-7.

1507 CÍCERO. *Nat. D.* I, 7. Cf. *Sobre la naturaleza de los dioses*. Trad. Ángel Escobar. Madrid: Gredos, 1999, p. 76.

1508 CÍCERO. *De or.* III, 88.

1509 BARAZ. *A written republic*, *op. cit.*, p. 15-16. Cf. *Rhetorica ad Herennium* II, 35.

1510 CÍCERO. *Fam.* XV, 4, 16. Também SALÚSTIO. *Bellum Catilinae* 3-4; *Bellum Iugurthinum* 4.

1511 BARAZ. *A written republic*, *op. cit.*, p. 14; 47 *et seq*.

1512 CÍCERO. *Fam.* V, 15, 1-4.

um remédio político[1513]. Em vez de mera consolação ou mundo paralelo, a filosofia é instrumento a ser usado na esfera pública, ainda que a partir da esfera privada, enfim, um substituto para a política corrompida[1514].

Uma vez justificado o papel da filosofia, quais os meios empregados por Cícero para levar a efeito essa pretensão? E quais os impactos desejados?

7.2.1. Tradução: o nascimento da filosofia romana

O procedimento basilar adotado por Cícero, ao reconhecer a dimensão monumental da filosofia e das artes gregas, foi a *tradução*[1515].

Há muito os romanos, cientes do valor e da sofisticação das letras helênicas, traziam obras de destaque para Roma. Os fragmentos mais antigos de poesia e do teatro latinos são traduções de textos gregos[1516]. Partindo dessa tradição, Cícero dedicou-se a verter livros de literatura, retórica e filosofia para o latim. Algumas versões gozaram de significativa reputação, entre elas, *Timeu* e *Protágoras*, de Platão; o *Econômico* de Xenofonte; o poema *Fenômenos* de Arato; os discursos *Oração da Coroa* de Demóstenes, e *Contra Ctesifonte* de Ésquines[1517]. Esse esforço assume também outra forma, mais sutil, contudo, mais efetivo: a escrita de obras filosóficas inéditas que apresentam ao público romano teorias gregas, utilizando linguagem e estruturação argumentativa condizentes com o ambiente cultural do leitor.

As obras filosóficas de Cícero não são traduções em sentido estrito, mas resultado de sua capacidade de síntese, adaptação e reescrita de múltiplas ideias e reflexões. Seu propósito, segundo Baraz, é "domesticar", isto é, apropriar-se do material grego e moldá-lo, ilustrando-o com os exemplos romanos e práticas vigentes. Assim seria possível incorporar a filosofia

1513 BARAZ. *A written republic*, *op. cit.*, p. 86-87. Cf. CÍCERO. *Fam.* IX, 3.

1514 Ibid., p. 67 *et seq*. Cf. CÍCERO. *Att.* I, 16, 13-15; I, 20; II, 5, 2; II, 13, 2; II, 16, 3; IV, 10, 1.

1515 CÍCERO. *De or.* III, 157. Partindo dessa passagem sobre a metáfora, podemos considerar a tradução como o colocar de uma palavra da língua local "em um lugar estrangeiro" (*in alieno loco*).

1516 MELLOR. *The Roman historians, op. cit.*, p. 6.

1517 MORÁN, David. Marco Tulio Cicerón, el conservador revolucionario. In: CÍCERO. *Del supremo bien y del supremo mal. Disputaciones Tusculanas*. Trad. Victor-José Herrero Llorente e Alberto Medina González. Madrid: Gredos, 2015, p. XXIV-XXV.

grega no arsenal cultural romano, na edificação da *humanitas*, como logo veremos[1518]. Cícero, porém, tem sérios desafios a enfrentar.

Primeiro, o uso do grego tornara-se predicado da elite cultivada[1519], elevado a língua da cultura, embora permanecesse de escravos, libertos e *peregrini*. A helenização, a partir de Cipião, passara a representar a conquista de novos instrumentos de poder[1520], o que gerou rejeições ao emprego do idioma por aqueles que se opunham a essas forças tradicionais, depois sucedida na forma do embate entre *optimates* e *populares*[1521]. A difusão, todavia, foi intensa e, por isso, muitos recusavam a tradução, aceita para o público que não falava grego ou como exercício linguístico e estilístico[1522]. O próprio Cícero faz Varrão argumentar que os textos de filosofia "não podem ser compreendidos por quem não conheça bem a cultura grega" e, quem conhece, é versado também no idioma[1523]. Mesmo escolas filosóficas desprezavam a tradução: epicuristas, como Ático, diziam ser desnecessário uma linguagem própria à filosofia, que deveria partir da linguagem ordinária, bastando o grego suprir as lacunas do latim[1524]; Platão rejeitava a criação de termos novos, incapazes de aportar saber autêntico[1525]; a Nova Academia acusava a ética estoica de ser diferente do Liceu apenas por seu vocabulário[1526]. Não obstante, as correntes

1518 BARAZ. *A written republic*, *op. cit.*, p. 97-98.

1519 MOMIGLIANO. *Alien wisdom*, *op. cit.*, p. 7. Tornou-se a língua da diplomacia. Cf. MARROU. *História da educação na antiguidade*, *op. cit.*, p. 378.

1520 A resistência a diversos elementos gregos por figuras como Catão, o Velho, contrasta com o conhecimento que nutriam da cultura helênica. Talvez por isso mesmo identificaram conteúdos que poderiam desestabilizar a constituição. Quando a helenização sai do âmbito privado e afeta valores coletivos, o Senado é instado a agir para evitar que o *ethos* grego rompa ou modifique substancialmente o *ethos* romano. Cf. RAWSON. *Intellectual life in the late Roman Republic*, *op. cit.*, p. 4; MOATTI. *La raison de Rome*, *op. cit.*, p. 82; RODRÍGUEZ MAYORGAS. El descubrimiento de la teoría en Roma, *op. cit.*, p. 508-509.

1521 DUBUISSON, Michel. Le grec à Rome à l'époque de Cicéron, extension et qualité du bilinguisme. *Annales.* Économies, Sociétés, Civilisations, a. 47, n. 1, p. 187-206, 1992, p. 189-191. Exemplos de conhecimento do grego por pessoas e personagens em *Brut.* 104; 169; 175; 205; *De or.* II, 153; *Att.* I, 19, 10; *Verr.* II, 5, 148; *Flac.* 10.

1522 RAWSON. *Intellectual life in the late Roman Republic*, *op. cit.*, p. 50.

1523 CÍCERO. *Acad. post.* I, 4. Cf. *Textos filosóficos, op. cit.*, p. 212-213.

1524 CÍCERO. *Acad. post.* I, 14; *Fin.* V, 96; DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* X, 72.

1525 PLATÃO. *Crátilo* 439b; *Leis* 715c; *Teeteto* 182a.

1526 LÉVY, Carlos. Cicéron créateur du vocabulaire latin de la connaissance: essai de synthèse. In: *La langue latine, langue de la philosophie*. Actes du colloque de Roma (17-19 mai 1990). Rome: École Française de Rome, 1992, p. 91-106, p. 94-95.

helenísticas tendiam à especialização terminológica, inclusive para se diferenciarem, culminando em incompreensibilidade recíproca[1527]. Por fim, o maior empecilho era a opinião corrente de ser o grego a única e verdadeira língua da filosofia. O latim, por sua vez, visto como um idioma pobre, refletia o modo de ser romano, pouco propenso a expressar abstrações. Diante disso, "muchos entendidos en las disciplinas griegas no podían comunicar a sus conciudadanos lo que habían aprendido, por desconfiar de que pudiera decirse en latín aquello que habían tomado de los griegos"[1528].

Cícero encara essas adversidades com firmeza, começando por recusar essa noção de inferioridade. Para ele, o latim e a natureza romana permitem a aplicação da prudência grega às práticas e costumes de Roma, podendo homens instruídos serem superiores aos helenos[1529]. Inclusive, muitas são as vantagens do latim sobre o grego em diversas situações[1530]: "¡Oh Grecia, a veces tan pobre de palabras, de las que piensas siempre que tienes abudancia!"[1531]. Ainda mais, a adaptação da filosofia grega podia ser considerada questão de orgulho, sendo via para mostrar como a superioridade dos romanos em matéria política também significaria superioridade em poesia, eloquência e filosofia[1532]. Contra os opositores da ideia da tradução, Cícero afirma a tradução como ato patriótico, que valoriza a importância da comunicação e reduz a estranheza exógena através do latim. É um benefício para a própria *res publica*[1533].

Como observa Venuti[1534], as traduções são essenciais na formação das culturas. Os textos estrangeiros selecionados, extraídos de suas tradições originárias, são inseridos em uma nova e podem conformar-se aos valores domésticos. A tradução constrói representações domésticas que colaboram

1527 MICHEL, Alain. Cicéron et la langue philosophique: problèmes d'ethique et d'esthétique. In: *La langue latine, langue de la philosophie, op. cit.*, p. 83.

1528 CÍCERO. *Nat. D.* I, 8. Cf. *Sobre la naturaleza de los dioses, op. cit.*, p. 76.

1529 CÍCERO. *De or.* III, 95.

1530 CÍCERO. *Fin.* I, 10; III, 5; *Tusc.* II, 35; III, 10; IV, 10; *Leg.* I, 27.

1531 CÍCERO. *Tusc.* II, 35. Cf. *Disputaciones tusculanas, op. cit.*, p. 233-234.

1532 SCHMIDT. Cicero's place in Roman philosophy: a study of his prefaces, *op. cit.*, p. 124; CÍCERO. *Tusc.* I, 5.

1533 BARAZ. *A written republic*, *op. cit.*, p. 127.

1534 VENUTI, Lawrence. *The scandals of translation*: towards an ethics of difference. London, New York: Routledge, 1998, p. 67-68.

para a formação da própria identidade cultural, aproxima as línguas e as culturas. Sem eliminar as diferenças, abre novas possibilidades de conhecimentos do outro, impactando o eu de múltiplas formas. Com isso, fomenta o processo que faz de uma cultura algo vivo e em constante mutação[1535].

Partindo disso, podemos ver que, em Cícero, a tradução é um serviço aos concidadãos ao fazer conhecer noções e autores estrangeiros. Isso exige, simultaneamente, *interpretatio* e adaptação, pois há uma maneira latina de ler as obras gregas. Em vez de transcrição palavra por palavra, a tradução torna-se aculturação. Tomar emprestado "um uso, um deus ou uma palavra significa primeiro revesti-lo de uma *forma* romana", o que até então pouco fora feito, pois, nas origens da literatura latina, a tradução buscava principalmente ter as coisas romanas em grego, a língua da cultura[1536]. Os romanos serão então os primeiros a mostrar a possibilidade de filosofar em um idioma diverso do grego. E, dentre todos os que contribuíram para essa empreitada milenar, Cícero foi o pioneiro, iniciando pela retórica, desde o *De inventione*. Ele viu que só faltava a filosofia falar latim[1537]: "la filosofía en lengua latina está viendo la luz en estos tempos y yo estoy dispuesto a contribuir a ella y a soportar que me refute y contradiga"[1538].

Cícero não pretendia propriamente criar toda uma nova língua filosófica em latim, mas mostrar que o latim, com adições e adaptações, podia sim funcionar plenamente como língua filosófica[1539]. Em adição, queria tornar palatável as ideias para os romanos que, em geral, desconheciam a maior parte do conteúdo dessas reflexões e, podemos dizer, o próprio modo de se fazer essas reflexões:

> [...] he vuelto a reemprender ahora, después de haberlos interrumpido durante un largo periodo de tiempo, y, puesto que el sistema y la enseñanza

1535 Id. *The translator's invisibility*: a history of translation. 2. ed. London, New York: Routledge, 2008, p. 15.

1536 MOATTI. *La raison de Rome, op. cit.*, p. 84-85 (tradução nossa).

1537 LÉVY. *Histoire de la philosophie, op. cit.*, p. 3-4.

1538 CÍCERO. *Tusc.* II, 5. Cf. *Disputaciones tusculanas, op. cit.*, p. 209.

1539 POWELL, J. G. F. Cicero's translations from Greek. In: POWELL, J. G. F. (ed.). *Cicero the philosopher*: twelve papers. Oxford: Oxford University Press, 1995, p. 297.

> de todas las disciplinas que atañen al camino recto del vivir forman parte del estudio de la sabiduría que se denomina filosofía, he pensado que yo debía arrojar luz sobre esta cuestión en lengua latina, no porque piense que la filosofía no pueda aprenderse en lengua griega y con maestros griegos, sino porque yo siempre he tenido la convicción de que nuestros conciudadanos, o se han mostrado en sus creaciones originales más sabios que los griegos, o han mejorado cuanto han recibido de ellos, me refiero naturalmente a aquellos campos que han considerado dignos de dedicarles sus esfuerzos.[1540]

O Arpinata usa *interpretari, interpretes* e derivados para indicar uma tradução fiel ou literal[1541]. Ele deixa claro que não é isso o que está fazendo em suas obras filosóficas[1542]. O que intenta é pura e plena filosofia, em um projeto de formação do homem romano, que exige compatibilização e inteligibilidade cultural. Propor um discurso filosófico em latim é pleitear uma posição para a filosofia no contexto cultural romano[1543]. Isso seria impossível sem criação.

Um novo termo deve corresponder a uma nova realidade, mas, antes, o tradutor-filósofo deve esgotar os recursos da língua, aquilo que ela já expressa, inclusive explorando a história literária das palavras[1544]. A criação de vocábulos novos ajuda a evitar transliterações excessivas e a atrair o público não iniciado, sendo útil adicionar a explicação do significado[1545]. Ademais,

1540 CÍCERO. *Tusc.* I, 1-3. Cf. *Disputaciones tusculanas, op. cit.*, p. 103-107.

1541 CÍCERO. *Fin.* III, 15; *Leg.* II, 45.

1542 POWELL. Cicero's translations from Greek, *op. cit.*, p. 278. Cf. CÍCERO. *Off.* I, 6; *Fin.* I, 6. Cf. *Textos filosóficos, op. cit.*, p. 250-251: "Sobretudo se eu me não limitar ao trabalho de tradutor, mas expuser o pensamento daqueles autores cujas doutrinas merecem a minha aprovação acrescentando-lhes as minhas próprias ideias e o meu estilo literário pessoal, que motivo terão eles para preferir os textos gregos aos meus, caso estes estejam bem escritos e não sejam simples versões do grego?". Considerando essas passagens, não podemos ser levados pela declaração de *Att.* XII, 52, 3. Cf. *Cartas II, op. cit.*, p. 239: "Respecto a la lengua latina, no te preocupes. Dirás '¿cómo, otras cosas que las que escribes?'. Son 'transcripciones', se realizan con menor esfuerzo; sólo aporto las palabras, que tengo en abundancia."

1543 FOX. *Cicero's philosophy of history*, *op. cit.*, p. 49.

1544 LÉVY. Cicéron créateur du vocabulaire latin de la connaissance: essai de synthèse, *op. cit.*, p. 96-97, para todo o parágrafo. Cf. CÍCERO. *Fin.* III, 4; 15. Sobre a história literária das palavras, exemplo em *Att.* XIII, 21.

1545 POWELL. Cicero's translations from Greek, *op. cit.*, p. 290. O autor lista exemplos

os sentidos, sendo múltiplos, às vezes só podem ser atendidos por metáfora poética[1546]: cumpre compensar a limitação vocabular com estilo, que se torna parte integral da linguagem[1547]. Enfim, Cícero é "um criador, que conhece a vida e a fecundidade do bom uso"[1548].

Schleiermacher enuncia duas únicas opções para um tradutor em relação ao leitor e ao autor da obra traduzida: manter-se fiel ao original e sacrificar a inteligibilidade ou renunciar à fidelidade em prol da compreensão do novo público[1549]. A nosso ver, Cícero consegue subverter tais preceitos com um esforço de tradução na forma de interpretação cultural. Tentando ao máximo observar o espírito grego, mira o leitor, levando a ele uma obra não apenas aceitável à sua mundivisão, mas também aprazível, por força da eloquência e filiação linguística. Cícero naturaliza a cultura helênica, agora helenística, na língua latina[1550].

Os aportes ciceronianos afetaram o discurso em todos os níveis, operando uma renovação de tal monta que entendemos hoje por latim clássico, por antonomásia, o latim de Cícero, que ele tornava um novo veículo linguístico para que os romanos pudessem plasmar os seus pensamentos abstratos e realidades[1551]. Mais, "ao criar o vocabulário filosófico que é aquele do Ocidente [...] ele entendeu e expressão que toda tradução é uma criação", além de que, "ao nunca perder de vista a história e o poder, deu à filosofia romana as características que ela legou ao pensamento ocidental"[1552].

Críticos modernos acusaram Cícero de não ser original: suas orações serviriam-se de modelos helênicos; suas obras filosóficas nada mais seriam do que "imitações e, não raramente, disfarces e plágios de tratados gregos

em CÍCERO. *Acad. post.* I, 24 (*qualitas*); I, 31 (*opinabilis*); I, 41 (*comprehendibilis*); *Acad. pr.* 17 (*evidentia*); *Fin.* III, 53 (*indifferens*); *Nat. D.* II, 94 (*qualitas*); *Fat.* I (*moralis*). Outros exemplos são mencionados em PLUTARCO. *Cícero* 40, 2.

1546 MICHEL. Cicéron et la langue philosophique, *op. cit.*, p. 80. Cf. CÍCERO. *Top.* 32.

1547 ALBRECHT. *Cicero's style, op. cit.*, p. 129.

1548 MICHEL. Cicéron et la langue philosophique, *op. cit.*, p. 79.

1549 SCHLEIERMACHER, Friedrich. Sobre los diferentes métodos de traducir. In: LÓPEZ GARCÍA, Dámaso (ed.). *Teorías de la traducción*: antología de textos. Cuenca: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Castilla-La Macha, 1996, p. 137.

1550 MEILLET. *Esquisse d'une histoire de la langue latine, op. cit.*, p. 206; 217.

1551 MORÁN. Marco Tulio Cicerón, el conservador revolucionario, *op. cit.*, p. XII-XIII e XXXVIII; SCRIBNER, Henry S. Cicero as a Hellenist. *The Classical Journal*, v. 16, n. 2, p. 81-92, nov. 1920, p. 89.

1552 LÉVY. *Histoire de la philosophie, op. cit.*, p. 108

ou de doutrinas gregas"[1553]. Denunciaram-no ainda de adotar linguagem pouco rigorosa, repleta de equívocos e imperfeições, usos imprecisos e má compreensão de certos conceitos[1554]. Lisi acerta ao ponderar que taxar Cícero de mero tradutor ou parafraseador é contrário até mesmo às suas declarações expressas, além de que a situação precária das fontes não permite negar-lhe todo e qualquer traço de originalidade[1555]. A reinterpretação que aqui propomos acerca da tradução comprova isso.

A edificação da *philosophia togata*, com apoio na tradução, é processo delicado e repleto de nuances, que precisa lidar com desafios práticos numerosos, desde a interferência entre os sentidos originários e agregados[1556] até os equívocos de tradução, cujas causas possíveis são variadas[1557]. Esses obstáculos são compreensíveis e não autorizam certas objeções que esperam um Cícero que escrevesse como Platão, pois, assim, são incapazes de reconhecer originalidade criadora[1558]. Escrever filosofia em latim não era uma imposição absoluta, considerando as habilidades e interesses da elite culta[1559], e talvez existissem mais obras filosófica em latim antes de Cícero do que geralmente se supõe[1560]. Contudo, é com nosso autor que ocorre a descoberta da consciência da autonomia da língua latina, a permitir o desenvolvimento da identidade intelectual e idiomática romana. Afirmar essa autonomia era reconhecer que o latim floresceu em contato com o grego e, como palavras são criadas para coisas novas[1561], era assumir que Roma cresceu com a Grécia. Cícero contribui, assim, para a construção da identidade romana, no plano da intelectualidade, sobre os ombros dos gigantes gregos, jungindo teoria e experiência:

1553 MASE-DARI, E. *Cicerone e le sue idee social ed economiche*. Torino: Fratelli Bocca, 1901, p. 18-19 (tradução nossa)

1554 MICHEL. Cicéron et la langue philosophique, *op. cit.*, p. 77.

1555 LISI. La noción de ley natural en Cicerón, *op. cit.*, p. 218, nota 3.

1556 MEILLET. *Esquisse d'une histoire de la langue latine, op. cit.*, p. 214.

1557 POWELL. Cicero's translations from Greek, *op. cit.*, p. 274.

1558 MICHEL. Cicéron et la langue philosophique, *op. cit.*, p. 80. Referência a PONCELET, Roland. *Cicéron traducteur de Platon*. L'expression de la pensée complexe en latin classique. Paris: E. de Boccard, 1957.

1559 MOATTI. *La raison de Rome, op. cit.*, p. 87. Cf. CÍCERO. *Fin.* I, 6.

1560 RAWSON. *Intellectual life in the late Roman Republic*, *op. cit.*, p. 282-285.

1561 MOATTI. *La raison de Rome, op. cit.*, p. 88. Cf. CÍCERO. *De or.* I, 155; *Acad. post.* I, 25.

> Roma, aos olhos de Cícero, não condena a filosofia; ela a chama, ao contrário. Não pode ali haver conflito entre a perfeição dos costumes atestada pelo sucesso histórico da cidade, por toda a felicidade que ela deu aos homens, por suas leis, por seu direito, e a perfeição do pensamento, cujo modelo Platão traçou.
> O orador ideal, que é, simultaneamente, homem de ação e homem de pensamento, realiza em si o encontro das duas formas de perfeição. Mais uma vez, no trabalho de Cícero se manifesta essa união do realismo romano e do idealismo grego.[1562]

7.2.2. Cícero acadêmico: o diálogo e as autoridades filosóficas

O esforço de adaptação cultural, no campo filosófico, não poderia ser melhor realizado do que por um filiado à Nova Academia[1563], em sua versão cético-probabilística, uma vez que, não tomando um axioma em absoluto, está sempre disposto a confrontar os argumentos favoráveis e contrários para encontrar não uma resposta verdadeira, mas sim o provável[1564]. Partindo desse pressuposto, Cícero permitia-se conhecer as principais escolas e apresentá-las em seus textos ao público latino, estimulando-o a procurar por si próprio

1562 MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, *op. cit.*, p. 451 (tradução nossa).

1563 Cícero tomou lições com lideranças da Academia, Filo e Antíoco. Cf. LONG, A. A. *From Epicurus to Epictetus*: studies in Hellenistic and Roman philosophy. Oxford: Oxford University Press, 2006, p. 287. Sobre a história da Nova Academia, ver o detalhado estudo de LÉVY. *Cicero Academicus, op. cit.*, primeira parte. A mesma obra serve de indicação complementar para todos os pontos trabalhados nessa seção.

1564 CÍCERO. *Acad. post.* I, 45-46. Cf. *Textos filosóficos, op. cit.*, p. 237-238: "Arcesilau negava, portanto, que houvesse algo suscetível de ser conhecido, nem sequer aquele único conhecimento que Sócrates reivindicava para si mesmo: o saber que nada sabia. Assim, ele pensava que tudo está escondido e oculto, que nada existe suscetível de ser observado e conhecido. Por estas razões seria preferível para todos nós nada admitir, nada afirmar, a nada dar o nosso assentimento, mas sim precavermo-nos do erro evitando decisões apressadas, erro tanto mais evidente quando damos aceitação a ideias falsas ou de resultados imprevisíveis: nada há de mais estulto do que dar pressurosamente assentimento e aprovação ao que não conhecemos nem compreendemos. [...] A esta forma de pensar dão alguns o nome de 'Nova Academia', que a mim me parece mais a Antiga, desde que nela incluamos Platão, já que nos seus livros também nada se afirma, também se argumenta a favor de uma tese e do seu contrário, numa palavra, tudo se investiga e nada de certo se conclui."

a melhor resposta, ou mesmo, ensinando-lhe a filosofar, a pensar com autonomia[1565]. Essa constatação ainda hoje gera estranheza, pois foi somente no último século que se começou a adotar um "Cícero acadêmico" como chave de leitura de sua obra. Até então, era comum defini-lo como estoico, platônico ou *sui generis*, eclético[1566]. Todas estão corretas, porém incompletas, pois tomam a parte pelo todo, percebendo a peculiaridade do pensamento ciceroniano sem lhe reconhecer rigor filosófico. O probabilismo acadêmico é declarado pelo próprio Cícero em diversas passagens, por meio das quais cremos ser possível compreender a sua filosofia.

Nosso autor afirma não pretender "mais do que procurar a verdade com todo o interesse e esforço, mas sem facciosismo"[1567]. Quer dizer, é próprio da natureza da filosofia os debates, as comparações, as divergências, práticas nas quais reside o seu vigor[1568], de modo que, "si resulta grandioso poder comprender cada escuela por separado, ¡cuanto mayor resulta comprenderlas todas! Necesariamente han de hacerlo hablar unas veces en contra, y otras a favor, de todos y cada uno de los filósofos"[1569]. Esse modo de proceder decorre dos limites e das possibilidades do seu objeto: a verdade. Na esteira dos pensadores helenísticos, Cícero assume a busca pela verdade, porém, considerando o caráter limitado do homem e das coisas como elas se mostram a ele, entende não ser possível conhecê-la com certeza:

> [...] no es que nos parezca que nada es verdadero; lo que decimos es que, junto a todo lo verdadero, se halla algo falso, y de tan gran semejanza que no existe ninguna señal segura que permita emitir un juicio y asentir. De lo que se desprende también aquello de que hay muchas cosas probables, por las que, aunque no lleguen a comprenderse, puede re-

1565 SCHMIDT. Cicero's place in Roman philosophy, *op. cit.*, p. 117.

1566 REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994, v. 3, p. 455, o que o leva a chamar Cícero de "o mais belo paradigma da mais pobre das filosofias e, de algum modo, a mais antiespeculativa das especulações". Recusamos essa posição, mas concordamos com o ecletismo do período de Cícero, à p. 439, cujo termo é "derivado do grego *ek-leghein* que significa *selecionar* e *reunir* de várias partes."

1567 CÍCERO. *Acad. pr.* 7. Cf. *Textos filosóficos, op. cit.*, p. 99.

1568 CÍCERO. *Tusc.* II, 4. Cf. *Disputaciones tusculanas, op. cit*., p. 209.

1569 CÍCERO. *Nat. D.* I, 11. *Sobre la naturaleza de los dioses, op. cit*., p. 80.

> girse, sin embargo, la vida del sabio, ya que ofrecen una apariencia nítida y clara.[1570]

O ceticismo gera um dilema. Como consequência extrema da negação da verdade, o homem estaria imerso no falso e no incerto, de tal modo que paralisaria: incapaz de se decidir, por não conhecer o que é verdadeiro, abandonaria a comunidade, a política e a vida, definhando-se. A saída é convir que, apesar da incerteza, por meio da razão é viável conhecer aquilo que é provável de ser verdadeiro. De acordo com Lévy, o provável é a impressão da verdade com a qual o sábio deve se contentar para guiar a sua ação, no sentido de Carnéades. Por consequência, no âmbito moral, o provável aparece como racionalidade média, na linha de Arcesilau, como sinalizamos por ocasião do exame dos deveres e do abrandamento do rigor estoico[1571]:

> Existe ainda outra divisão do dever – diz-se que certo dever é, com efeito, ora "médio", ora "absoluto". Dever absoluto, segundo penso, poderemos chamar à acção correcta, já que os Gregos denominaram-na *katorthoma*, enquanto *kathekon*, ao dever comum. Assim, aquilo que é recto definem-no como sendo o dever absoluto; dizem, porém, constituir um dever médio aquele em relação ao qual possa a razão provável (porque assim acontece) vir a ser atribuída.[1572]

Para Lévy, o probabilismo ciceroniano é um esforço original de compatibilização da filosofia grega com a cultura romana, resultando em proposição teórica que enxerga o mundo sem se aferrar a dogmatismos, abrindo-se para múltiplas correntes e para a livre formação de posição sobre qualquer tema[1573]. Esse é justamente o método que Cícero sorve da Academia, "tras ser emprendido por Sócrates, retomado por Arcesilao y consolidado por Carnéades, ha tenido vigencia hasta nuestra época"[1574]. Vale ressaltar que,

1570 CÍCERO. *Nat. D.* I, 12. *Sobre la naturaleza de los dioses, op. cit.*, p. 80-81.
1571 LÉVY. *Cicero Academicus, op. cit.*, p. 288.
1572 CÍCERO. *Off.* I, 8. Cf. *Dos deveres, op. cit.*, p. 18.
1573 LÉVY. *Cicero Academicus, op. cit.*, p. 290 (tradução nossa).
1574 CÍCERO. *Nat. D.* I, 11. *Sobre la naturaleza de los dioses, op. cit.*, p. 79.

segundo uma leitura antiquária, as divisões em correntes seriam efeito da corrupção do tempo, por todas decorreriam do academismo, fundado por Platão e que remonta ao método socrático[1575]. Porquanto presente desde as primeiras grandes mentes gregas, Cícero acreditava adotar o autêntico filosofar. E, sendo a filosofia, para os antigos, modo de viver, recorre à sua expressão mais genuína em diferentes momentos da vida, realizando discussões racionais para determinar o caminho preferível, por exemplo, para a ação política, acalmando o espírito[1576]. Muitos são os argumentos falsos, mas a verdade pode residir entre eles. Somente o contato com muitas opiniões deixa entrever o que é mais provável ser a verdade:

> Além disso nas minhas discussões apenas pretendo exprimir e escutar as razões de ambas as partes, de modo a chegar-se a uma conclusão que seja verdade, ou que desta se aproxime; entre mim e os que julgam saber alguma coisa a única diferença é que estes não hesitam em declarar verdadeira a tese que defendem, enquanto para mim muitas ideias são meras probabilidades, que podemos aceitar com facilidade, mas não podemos garantir serem verdade. Esta circunstância faz com que eu me sinta mais livre e desenvolto, porque preservo inteira a minha capacidade de julgar, e não me vejo obrigado a defender teorias que me sejam prescritas, e como que impostas à força.[1577]

Na maior liberdade pela via acadêmica pulsa a rejeição das autoridades prontas. Com o aumento da confiança na razão, marca da natureza humana, um outro olhar é destinado à tradição e, com ela, à política e ao direito. A *auctoritas*, que pressupõe obediência, pode obstaculizar o conhecimento e, assim, a natureza do homem, ao não estimular o uso da razão:

1575 MOATTI. *La raison de Rome, op. cit.*, p. 144.

1576 CÍCERO. *Att.* II, 3, 3-4; IX, 4; HADOT, Pierre. *A filosofia como maneira de viver*: entrevistas de Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson. Trad. Lara Christina de Malimpensa. São Paulo: É Realizações, 2016.

1577 CÍCERO. *Acad. pr.* 7-8. Cf. *Textos filosóficos, op. cit.*, p. 100.

> [...] no ha de buscarse tanto el peso da la autoridad como el de la razón. Es más, la autoridad e los que profesan la enseñanza incluso constituye un obstáculo, la mayoría de las veces, para quienes quieren aprender, porque éstos dejan de aplicar su propio juicio y dan por válido, lo que ven que ha dictaminado aquel al que aprueban. Y por cierto que no suelo probar lo que tenemos entendido acerca de los pitagóricos, de quienes cuentan que, si afirmaban algo durante el desarrollo de una discusión y entonces se les preguntaba por qué era así, solían responder que "él en persona lo dijo" [*ipse dixit*] ("él en persona", por lo demás, era Pitágoras): una creencia preestablecida tenía tanto poder que incluso sin razonamiento alguno prevalecía su autoridad.[1578]

A *auctoritas*, outrora positiva e dinâmica, ganha, gradativamente, um tom negativo, mas os seus próprios críticos lançam mão dela na vida política. O que no fundo se busca é uma nova base para a *auctoritas*, não mais como dito oracular, mas fundamentada racionalmente[1579]. É o caso do *De legibus*. Cícero poderia ter se lastreado no direito romano e na tradição, entretanto, recorre à lei natural, à reta razão. Logo, não basta endossar a autoridade e observar a história; é necessário justificar, extrair princípios de excelência que se confirmam na história[1580].

Esse novo papel da razão opera-se, por exemplo, via contraposição de prós e contras, como faziam os sofistas em debates orais. Transposto para a escrita filosófica, assume a forma de diálogo, unindo filosofia e eloquência. Em meio à profusão de escolas, o diálogo permite Cícero contrastar doutrinas, encontrar convergências, semelhanças[1581]. Deixando o leitor livre para fazer o seu próprio julgamento, distancia-se dos diálogos platônicos[1582]. Para nosso

1578 CÍCERO. *Nat. D.* I, 10. *Sobre la naturaleza de los dioses, op. cit.*, p. 78-79.

1579 MOATTI. Tradition et raison chez Cicéron, *op. cit.*, p. 403-405.

1580 Id. *La raison de Rome, op. cit.*, p. 161-162; FOX. *Cicero's philosophy of history, op. cit.*, p. 25-26.

1581 MICHEL. Cicéron et la langue philosophique, *op. cit.*, p. 82; 85.

1582 MOATTI. *La raison de Rome, op. cit.*, p. 196. A lógica e o método favorecem a aproximação da verdade, vide CÍCERO. *Brut.* 152; *Tusc.* V, 25-26.

autor, é mais importante o caminho do que a conclusão da discussão, que, quando existe, resume-se àquilo que é verossímil[1583]. Eis um dispositivo pedagógico eficaz[1584].

Frente a isso sairão frustrados os historiadores da filosofia que tentarem ver Cícero como fonte para conhecimento de outros pensadores helenísticos, ou mesmo para entender melhor o estoicismo ou o ceticismo acadêmico. Pode ser tentador querer identificar argumentos de Panécio por trás do *De officiis*, mas ele próprio dizia estar indo além, completando o que o seu predecessor não fez[1585]. Nosso autor insiste no quanto "a nossa Academia concede-nos uma grande liberdade a fim de podermos justificar-nos ao defender aquilo que nos parece mais convincente"[1586]. Segundo Moatti, a vontade de conservar a autonomia do pensamento está na raiz do ecletismo romano[1587]. Isso se reflete na constituição de novas *artes*, pautadas na liberdade intelectual, como revela Cícero ao tratar da eloquência, quando indica como ela possibilita "manter-se senhor de si no debate", pois "uma coisa é dar rédea solta às palavras, como fazem os poetas, outra saber escolher o que é adequado à argumentação e à oratória"[1588].

Outrossim, o estilo acadêmico condiz com o espírito jurídico romano. Como Mase-Dari compara, ressalvado o juízo moral que carrega sua opinião, Cícero ia "de uma a outra doutrina, assim como, enquanto advogado, passava, com muito poucos escrúpulos, a defender causas e representar judicialmente acusados, para sustentar opiniões"[1589]. Vê-se, então, que,

> se nenhuma restrição é feita ao pensamento acadêmico no que diz respeito à sua pertinência pedagógica, isso é um indício bastante razoável de que o autor considerasse esse gênero de filosofia como o mais adequado à formação do homem pú-

1583 CÍCERO. *Nat. D.* III, 95.
1584 STRIKER. Cicero and Greek philosophy, *op. cit.*, p. 53.
1585 CÍCERO. *Off.* III, 20.
1586 CÍCERO. *Off.* III, 20. Cf. *Dos deveres, op. cit.*, p. 121.
1587 MOATTI. *La raison de Rome, op. cit.*, p. 169-171.
1588 CÍCERO. *Fin.* IV, 10. Cf. *Textos filosóficos, op. cit.*, p. 419.
1589 MASE-DARI. *Cicerone e le sue idee social ed economiche, op. cit.*, p. 21 (tradução nossa).

> blico. E sua pertinência pedagógica talvez se deva justamente ao fato de que tal filosofia não propõe soluções definitivas para as questões, mas tão somente modos adequados de tratá-las, modos que consigam chegar às soluções mais prováveis, que possam ser expressas ao grande público (já que não estão em contradição com o senso comum) e que possam servir ao homem de estado romano.[1590]

A linguagem, situada no cerne ação do cidadão, é apenas aproximativa da verdade[1591]. Ao homem é possível discernir o provável, desde que através de um raciocínio coerente[1592]. Para tanto, a *eloquentia* pode abastecer a linguagem com a razão. O diálogo filosófico é um desses instrumentos. Pela palavra, ele coloca à disposição diferentes caminhos, incitando o leitor a procurar o provável por si próprio, ou seja, encoraja o cidadão a pensar por si mesmo, tomar as rédeas da sua cidade, assegurando que a *res publica* seja realmente coisa pública pela participação racional na formação do consenso que constitui a decisão política e a lei. A filosofia, uma vez mais com a eloquência, assume-se como filosofia política engajada com a formação cívica: "la forma más perfecta de filosofía es la que es capaz de tratar de los argumentos más importantes con un lenguaje copioso y elegante"[1593]. Além disso, assim como nos debates políticos, o diálogo filosófico ciceroniano, ao confrontar e comparar, viabiliza o alcance de uma resposta fortalecida frente às soluções particulares propostas por cada escola e teoria, que se apresenta como o provável. Por esse motivo, seguindo Striker, cremos não ser correto concluir, do ecletismo de Cícero, falta de rigor e coerência. Pelo contrário, esse ecletismo é ele próprio um aprimoramento das formas de investigação filosófica; talvez não uma inovação dele, mas melhor exemplificado por suas obras[1594]. O importante é pôr o conhecimento à disposição, independentemente de opiniões pessoais:

1590 LIMA, Sidney Calheiros de. Cícero e a obra filosófica em latim como *munus rei publicae*. *Nuntius antiquus*, Belo Horizonte, n. 5, p. 92-110, jul. 2010, p. 107.
1591 MICHEL. Cicéron et la langue philosophique, *op. cit.*, p. 81.
1592 MOATTI. *La raison de Rome, op. cit.*, p. 190.
1593 CÍCERO. *Tusc.* I, 7. Cf. *Disputaciones tusculanas, op. cit.*, p. 110.
1594 STRIKER. Cicero and Greek philosophy, *op. cit.*, p. 60.

> Yo, por el contrario, soy de la opinión de que todo lo que se pone por escrito debe someterse a la lectura de todas las personas instruidas y, si nosotros mismos no podemos lograrlo, no somos menos conscientes por ello de que hay que aspirar a conseguirlo. Por esa razón siempre ha sido de mi agrado la costumbre de los peripatéticos y de la Academia de someter a discusión en todas las cuestiones el pro y el contra, no sólo porque de otra manera no es posible hallar qué hay de verosímil en cualquier cuestión, sino también porque éste es el mejor método de ejercitar la retórica.[1595]

Fox acredita que Cícero busca imortalizar as suas opiniões pela via dos escritos filosóficos, o que seria contraditório com o método acadêmico não autoritário que diz adotar[1596]. Entretanto, não há conflito. Como bom romano, quer se tornar um *exemplum,* ser lembrado pelas futuras gerações. Parte desse esforço pode se dar com obras escritas, que se tornam *monumenta*. De fato, se o verossímil pode estar em diferentes lugares, quando alguém discerne o provável, deve anunciá-lo aos demais. Em Roma, uma forma é a tradução, uma *philosophia togata*, apresentando aos cidadãos conhecimentos sobre diferentes escolas e argumentos, munindo-os com embasamento racional, ensinando-os a pensar a realidade, enfim, incitando-os a desenvolverem sua natureza humana, a serem os melhores cidadãos. Pelo feito de disponibilizar ferramentas vitais para a perpetuação do sucesso da *civitas*, poderá ser lembrado.

Em suma, a postura cético-acadêmica dá suporte para Cícero em ao menos três aspectos: primeiro, permite articular diferentes faces da tradição política grega, conjugada com a história política romana, dando origem a uma formulação de constituição mista original em conteúdo; segundo, permite coordenar distintas posições filosóficas para conceber uma interpretação original da ideia platônica, harmônica com a dimensão prática

1595 CÍCERO. *Tusc.* II, 9. Cf. *Disputaciones tusculanas, op. cit.*, p. 211. Ver MORÁN. Marco Tulio Cicerón, el conservador revolucionario, *op. cit.*, p. XXV.
1596 FOX. *Cicero's philosophy of history*, *op. cit.*, p. 47.

que marca a cultura romana; terceiro, permite aproximar história e filosofia para fundamentar a sua ideia de *res publica*. Com efeito, a filosofia esteve presente em todas as nossas discussões. Cícero vale-se dela em diversas obras e discursos, nos quais, mais do que cogitações esparsas, encontramos uma concepção teórica articulada com o plano prático: uma *ideia de res publica*. Os contornos dessa ideia poderão ser encontrados pelo orador que, como Cícero, se faz filósofo. Eis outra razão para o homem aprimorar-se. Fazendo isso, origina um novo arcabouço cultural.

7.3 *Humanitas*[1597]

Em suas obras, Cícero apresenta como a melhor e verdadeira comunidade humana aquela fundada no consenso jurídico e na utilidade comum, diversa da decadente Roma de seu tempo, que corre o risco de voltar à selvageria. Como vimos, Cícero propõe instrumentos gregos como respostas para os desafios de seu tempo. A eloquência, a história e a filosofia são aplicadas na práxis política e na formação do cidadão romano. Uma das consequências desse movimento é a potencialização de um fundo cultural comum, lastreado no sentimento e na relação com o outro, por força de uma qualidade geral de ser homem, compartilhada por todos e evidente no fato de ser natural viver em sociedade. É a *humanitas*. Essa noção não designa o conjunto dos seres humanos, como sob o Cristianismo, mas uma disposição, pensável abstratamente, manifestante das características do humano. Segundo François Prost, ela aparece, em Cícero, na forma de facilidade de relações interpessoais; de ideia de homem como gênero de seres naturais; de sentimento de ligação e de dever de solidariedade em relação a outros membros da espécie; de definição do humano que, por sua obra, forma uma cultura[1598].

1597 Uma versão modificada desta seção foi publicada como SANTOS, Igor Moraes. A *humanitas* de Cícero: ensaio sobre cultura, formação humana e tolerância na República romana. In: SALGADO, Karine et al (orgs.). *Dignidade e tolerância*. Belo Horizonte: Initia Via, 2019.

1598 PROST, François. *Humanitas*: originalité d'un concept cicéronien. *L'art du comprendre*, n. 15, p. 31-46, jul. 2006, p. 32-33.

A *humanitas* tem dois antecedentes da cultura grega: filantropia e o universalismo estoico[1599]. *Philanthropia* comporta múltiplos sentidos, ordinariamente traduzido como "amor aos homens" em sentido amplo, que nasce da consolidação de regras de amizade, hospitalidade e cortesia, também indo em direção a benevolência, sentimento de civilidade, obrigações morais e sociais em relação ao outro. Esse modo de agir não é necessariamente natural ao homem que, embora tenda à vida social, depende do cultivo do trato com outros nas relações comunitárias. Aqui aparece a *paideia*, no sentido de formação, que comporta não apenas introdução às letras, mas introjecção no universo cultural, composto por ideários, práticas e valores sociais compartilhados[1600]. À medida em que contatam produtos culturais helênicos, os romanos reconhecem o refinamento das artes e da filosofia mesmo na declinante Atenas: "su prestigio es tan grande que el nombre de Grecia, a pesar de encontrarse hoy casi roto y decaído, aún se aguanta, gracias a la gloria de esta ciudad"[1601].

A *humanitas* abrange grande parte das acepções acima, entretanto, não se resume a nenhuma delas. Esse novo termo aparece na língua latina depois das Guerras Púnicas[1602] e da conquista da Macedônia, conquanto até o tempo de Aulo Gélio não haver consenso sobre o seu conteúdo[1603]. A palavra foi difundida apenas no último século antes da era cristã, mas o uso de *humanus* e derivados já era corrente no teatro, que, adaptado da cênica grega, captava aspectos basilares da condição humana. Nas tragédias e nas comédias notamos o reconhecimento de uma inédita pretensão de universalidade do homem e de tudo aquilo que lhe é relativo. É o caso de Plauto que, em *Asinaria*, declara que "um homem é um lobo em vez de um homem quando não sabe ainda o que ele é" (*lupus est homo homini, non homo, quom qualis sit non novit*)[1604]. O provérbio, que ganhará em outras versões até

1599 BOISSIER, Gaston. A propos d'un mot latin: comment les romains ont connu *l'humanité* I. *Revue des Deux Mondes*, 5o période, t. 36, p. 762-786, 1906, p. 766-767 ; PROST. *Humanitas*: originalité d'un concept cicéronien, *op. cit.*, p. 40.

1600 JAEGER. *Paideia*: a formação do homem grego, *op. cit.*, em especial, p. 3 *et seq*. Ver também MARROU. *História da educação na antiguidade, op. cit*.

1601 CÍCERO. *Pro Flac.* 62. Cf. *Discursos III, op. cit.*, p. 328.

1602 BOISSIER. A propos d'un mot latin: comment les romains ont connu *l'humanité* I, *op. cit.*, p. 763.

1603 AULO GELIO. *Noctes atticae* XIII, 17.

1604 PLAUTO. *Asinaria* 495.

Hobbes, quer indicar que o homem, quando se depara com o estranho, não o compreende e, assim, não o considera um homem, mas uma besta. De fato, distinguindo-se da animalidade bruta, o homem dá nova forma a si para além de sua composição natural, sendo isso a marca do humano. Terêncio faz uma das personagens de *Heautontimorumenos* enunciar uma das expressões mais célebres: "homem sou, nada do que é humano me é alheio" (*homo sum, humani nil a me alienum puto*)[1605]. Em sua simplicidade, essa declaração sinaliza que o homem e tudo o que ele é e faz é humano, tem sua marca, que ele compartilha com outros homens[1606].

Na busca por unir tradição e razão, Cícero toma esse *humanus* e acrescelhe a preocupação consigo e com o outro, isto é, uma dimensão moral e social mais abrangente. Como preleciona no *De officiis*, da *humanitas* decorrem deveres para o homem enquanto homem na sua relação consigo mesmo e com os seus semelhantes. É pelo exercício dos deveres de solidariedade, justiça, clemência, urbanidade, cortesia que será possível manter-se distante da animalidade, da selvageria, da barbárie, da monstruosidade. Através dos *exempla* históricos, o homem tem à disposição a ilustração desses deveres em movimento na vida prática e é lembrado de sua importância[1607]. É o caso do *De senectute* e do *De amicitia*, nos quais Cícero trata de aspectos íntimos da existência humana. No primeiro, a morte, como fim digno de uma vida valorosa, dedicada à *res publica*. No segundo, propõe uma "verdadeira legislação moral da amizade", indispensável à existência[1608].

Na carta I, 1 a Quinto, Cícero aconselha o irmão para que, na condução de um governo provincial, aja com humanidade frente aos governados. Em que isso consistiria? Primeiramente, comportar-se sem crueldade (*nihil crudele*) e, ademais, criar normas marcadas pela clemência, pela doçura, enfim, pela

1605 TERÊNCIO. *Heautontimorumenos* 77.

1606 A frase tem ainda mais força ao lembrarmos que seu autor era um estrangeiro em terras do conquistador. Também não tira o brilho apontar as ressalvas de pesquisadores que questionam a originalidade de Terêncio, alegando que a expressão foi empréstimo do grego Menandro, pois permanece a sua condição e formação, o público para quem dirige, e como resultado de tudo isso, um produto genuinamente romano.

1607 PROST, François. L'architecture complexe de l'"humanitas" dans l'humanisme latin. In: CASSIN (dir.). *Vocabulaire européen des philosophies, op. cit.,* p. 777.

1608 PROST. *Humanitas*: originalité d'un concept cicéronien, *op. cit*., p. 43.

humanidade (*omnia plena clementiae, mansuetudinis, humanitatis*)[1609]. É um dever proteger os povos sob guarda, não apenas porque assim determinou as leis de Roma e o Senado, mas também porque em relação a eles há um sentimento de fraternidade, de fazer o bem, porque integrantes de uma mesma espécie, ainda que diferentes e mais brutos[1610].

Um esboço de ideia de gênero humano encontra lugar em diversas partes do pensamento de Cícero. Para ele, é ter caracteres comuns, físicos e espirituais, decorrentes da própria natureza do homem e para os quais se busca a perfeição:

> Estou falando da espécie humana [*hominum genere*], ou, em geral, do reino animal; mas não será quase a mesma a natureza das árvores e das demais plantas? [...] podem entender também que quando eu digo "natureza humana" [*natura hominis*] quero apenas dizer "homem", pois não faz qualquer diferença. O certo é que mais depressa será possível a um homem abandonar o seu "eu" do que deixar de sentir vontade daquelas coisas que satisfazem o seu bem-estar. Com toda razão, portanto, os mais profundos filósofos buscaram na natureza a origem do supremo bem, e foram de parecer que o desejo pelas coisas adequadas à nossa natureza é inato em todos os homens, uma vez que está contido naquela simpatia mútua natural que faz também com que cada homem se ame a si mesmo. [1611]

A oposição da *humanitas* à barbárie advém do sentido de *inhumanus* como equivalente de *barbarus*[1612]. *Humanus* é o oposto de *immanis*, por sua vez, antônimo de *manis*, bom, empregado arcaicamente como *Manes*, os espíritos dos mortos. Assim, *inhumanus* é a negação de todos os valores

1609 CÍCERO. *Qfr.* I, 1, 25.
1610 CÍCERO. *Qfr.* I, 1, 27. Cf. *Epistole al fratello Quinto e altri epistolari minori, op. cit.*, p. 76-77.
1611 CÍCERO. *Fin.* V, 33. Cf. *Textos filosóficos, op. cit.*, p. 485-486.
1612 CÍCERO. *Sest.* 92; *Rep.* I, 58.

humanos, em contraste, *humanus* a presença deles[1613]. Os homens, quando cometem crimes, equivocam-se sobre qual conduta é honesta, qual o lugar da virtude. Nem os horrores da guerra abalaram a convicção de Cícero de que a lei moral tem uma origem natural, ao contrário, eles até contribuíram para afirmar com ainda mais força o primado da *humanitas* sobre todas as formas de egoísmo[1614]. Para César, a coragem exsurge quando ausente a *humanitas*, enquanto para Cícero, a coragem desacompanhada de *humanitas* é selvageria[1615].

O filósofo concebe uma perfeição a ser perseguida por todos que aspirem sabedoria e felicidade. Essas virtudes podem ser inacessíveis, mas os homens podem viver e mesmo encarnar os valores morais se respeitarem a *humanitas*, porque ela exprime a verdadeira natureza humana. Mais especificamente, a *humanitas* é aquilo que é possível ao homem enquanto incapaz de atingir plenamente as virtudes da rigorosa e inalcançável moral estoica, mas que devem ser buscadas continuamente[1616], como já vimos. Buscando realizar a si mesmo, o homem, tendo capacidade de ação, age de acordo com as virtudes possíveis, harmoniza-se com a natureza e, simultaneamente, constrói o seu mundo, a *humanitas*. Não há divórcio entre natureza e história[1617]. De outra perspectiva, essa harmonia com a ordem natural, significando edificação da *humanitas*, é também conformidade com a tradição, pois esta última é a manifestação histórica da natureza de um povo, daquilo que lhe é próprio e constitui a sua grandeza. Esse processo vem desde a tendência à socialização e ensejará o surgimento das comunidades, tendo como consequência mais ampla o relacionamento entre diferentes povos, por compartilharem essas características primárias do humano: "Consideram relacionada com estas matérias a compreensão do facto de ser uma coisa natural os filhos serem amados pelos pais; a esta circunstância remonta a origem das relações

1613 PROST. *Humanitas*: originalité d'un concept cicéronien, *op. cit.*, p. 32.

1614 LÉVY. *Cicero Academicus*, *op. cit.*, p. 533.

1615 Id. *Histoire de la philosophie*: Cicéron, *op. cit.*, p. 105-106; JÚLIO CÉSAR. *De bello gallico* I, 1; CÍCERO. *De Off.* I, 62.

1616 A partir de LÉVY. *Cicero Academicus*, *op. cit.*, p. 534-535.

1617 SILVA FILHO. A definição de *populus n'A cidade de Deus* de Santo Agostinho, *op. cit.*, p. 17; 38.

sociais que ligam entre si a espécie humana" (*communem humani generis societatem*)[1618].

Esse mesmo raciocínio repercute também na visão romana da escravidão. O *servus* provém de um povo conquistado, ou seja, a situação decorre de um fato político-militar, ao qual é atribuído efeito jurídico, tem causa humana, não natural. Por esse motivo, possui elementos físicos e mentais que o tornam passível de comparação e conexão com um romano. É possível até mesmo reconhecer conhecimentos e habilidades superiores, qualificando-os como preceptores, conselheiros e artistas. Logo, não devem ser submetidos a condições cruéis, ao contrário, demandam tratamento justo[1619]. Os romanos conquistam e a alternativa aos conquistados em face da escravidão e da morte é a cidadania[1620].

A noção de *humanitas* designa, então, a expressão das virtudes humanas, como a clemência, a doçura e a honestidade. Também é possível encontrá-la ao lado de *liberalitas, benignitas* e afins, com o sentido de beneficência e generosidade, como o patrono que ajuda seus clientes[1621]. Nessa esteira, a ética ciceroniana propõe-se como aplicável a todos, desde que pertencentes à condição humana[1622]. Trata-se de uma modificação substancial.

Destrinchando essa versatilidade semântica de *humanitas*, Hellegouarc'h[1623] destaca como o termo designava originalmente qualidades patrícias, como a benevolência do patrono, as amizades do magistrado para firmar acordos políticos e o prestígio do velho cidadão de vida pública honrada. Nesse contexto, é o sentimento que leva um cidadão a considerar semelhante outro e a unir-se em uma comunidade solidária. Com o tempo, ultrapassa as barreiras aristocráticas e faz florescer um sentimento de universalidade dos homens como integrantes de uma comunidade humana de base cultural comum, forjada ao aperfeiçoar-se, isto é, ao dedicar-se à razão,

1618 CÍCERO. *Fin.* III, 62. Cf. *Textos filosóficos, op. cit.*, p. 402.

1619 CÍCERO. *Off.* I, 41. Modificações no tratamento do escravo, decorrentes de influxos estoicos, serão ampliadas no período imperial, impactando diretamente o direito. Cf. MATOS. O Pórtico e o Fórum, *op. cit.*

1620 MOATTI. *La raison de Rome, op. cit.*, p. 280. Cf. CÍCERO. *Off.* I, 35; *Balb.* 13.

1621 BOISSIER. A propos d'un mot latin: comment les romains ont connu *l'humanité* I, *op. cit.*, p. 763-765.

1622 MOATTI. *La raison de Rome, op. cit.*, p. 92.

1623 HELLEGOUARC'H. *Le vocabulaire latin des relations et des partis politique sous la République, op. cit.*, p. 267-271, para todo o parágrafo.

ao estudo, à filosofia. Com ele vem o abrandamento dos costumes, inclusive em relação aos inimigos, internos ou externos, identificando-se, por vezes, com misericórdia, *mansuetudo* ou *clementia*[1624]; esquecimento das faltas do outro, sem cólera[1625]; indulgência[1626]; presente nas relações entre amigos[1627], no cumprimento dos deveres em relação à *res publica*[1628] e contribuindo para a concórdia social[1629]. Cícero, então, vai utilizar *humanitas*, por vezes, para substituir *nobilitas*, evidenciando que os homens superiores se impõem não (exclusivamente) por sua riqueza ou ancestrais, mas pela qualidade de caráter e o refinamento de cultura[1630].

Podemos notar, em conclusão, a abstração do conceito de *humanitas*, incomum na língua latina e sem correspondente em outro idioma do período. Isso revela uma preocupação própria da cultura romana[1631] e, ainda mais, uma inquietação de Cícero. Se há um laço entre todos os sentidos coligidos é o sentimento dirigido ao outro por uma qualidade de ser humano, comum a todos e unicamente porque se é homem[1632]. Partindo dessas considerações, qual é o impacto da *humanitas* para a ideia de *res publica* e sua relação com a história?

7.3.1. *Societas generis humanis*

Humanidade e sociabilidade ligam-se consubstancialmente em Cícero a partir do seu intento de apresentar ou restaurar os fundamentos de Roma como comunidade ordenada segundo a justiça e o direito, condições basilares da saída da animalidade. A *humanitas* aparece aí como um "santuário de valores morais", instituidores de uma sociedade jurídica e herdados do *mos*

1624 CÍCERO. *Off.* II, 26-27; *Leg. Man.* 36; *Mur.* 6; *Sull.* 92; *Cat.* IV, 11.
1625 CÍCERO. *Fam.* V, 2, 9.
1626 CÍCERO. *Cael.* 75.
1627 CÍCERO. *Att.* I, 7; 17, 4.
1628 CÍCERO. *Clu.* 57; *Flac.* 57; *Phil.* II, 9.
1629 CÍCERO. *Phil.* V, 40.
1630 CÍCERO. *Caec.* 104; *Rab. Perd.* 26; *Lig.* 12.
1631 PROST. *Humanitas*: originalité d'un concept cicéronien, *op. cit.*, p. 31.
1632 BOISSIER. A propos d'un mot latin: comment les romains ont connu *l'humanité* I, *op. cit.*, p. 765-766.

maiorum. A oposição à *humanitas* é o tirano, que, como vimos, põe em risco a comunidade pelo retorno à selvageria[1633].

O direito é um dos mecanismos de consolidação comunitária e proteção contra o regresso ao *inhumanus*. Cícero observa, no *De officiis*, o labor dos jurisconsultos ampliando tutelas originárias da Lei das XII Tábuas, a fim de vedar a dissimulação e a fraude[1634]. É legítimo interpretar essa e outras constatações como uma progressão da *humanitas* na forma de sua expressão privilegiada que é o direito. Para Lévy, isso denota ainda consciência de traduzir esse processo de moralização e de universalização do direito em linguagem filosófica[1635]. Essa passagem é, ademais, exemplo de como Cícero aplicava a filosofia grega ao mundo romano, no caso, para enxergar o movimento de aprimoramento de seu maior produto cultural, o direito. Sozinhas, a teoria e a prática eram insuficientes: a filosofia ao modo helênico era abstrata e afastada dos desafios imediatos da realidade; o *mos maiorum*, na magnitude conquistada pelos ancestrais, era cada vez mais esquecido pelos contemporâneos. O laço a reuni-los é a *humanitas*, em mais um alargamento de seu sentido, agora para englobar, no conceito do humano, o cultivo de faculdades intelectuais e da cultura.

Unida à *eruditio* e à *doctrina*, *humanitas* é saber e instrução, as letras que unem os homens (*humaniores litterae*). Humanidade expressa-se na forma de conversa espiritual, de maneiras, de saber viver como um homem elevado ou verdadeiramente humano[1636]. Disso parte a importância das artes e da filosofia para a realização da natureza racional do homem: *humanitas* é aquilo que o homem aprimorou por estudo, em diversos âmbitos e formas[1637]. No *Pro Archia*, Cícero afirma que todas as artes, isto é, todos os conhecimentos estão ligados entre si, pertencem à *humanitas*, todos os ramos da cultura estão conectados por uma espécie de parentesco (*etenim omnes artes quae ad humanitatem pertinent habent quoddam commune vinculum*

1633 PROST. *Humanitas*: originalité d'un concept cicéronien, *op. cit.*, p. 33-34.
1634 CÍCERO. *Off.* III, 65 e 68.
1635 LÉVY. *Cicero Academicus*, *op. cit.*, p. 532.
1636 BOISSIER. A propos d'un mot latin: comment les romains ont connu *l'humanité* I, *op. cit.*, p. 764.
1637 CÍCERO. *Cael.* 54; *Pis.* 68; *Verr.* II, 3, 8; 4, 98; *Rosc. Am.* 121; *Arch.* 3; *Rep.* II, 35; *Tusc.* V, 66.

et quasi cognatione quadam inter se continentur)[1638]. Assim, a formação de um homem requer agregar, à vida política e forense, estudos de textos literários e doutrinas filosóficas, devidas aos gregos, com quem, portanto, está-se ligado espiritualmente[1639], como ***já*** vimos. O papel da filosofia para a crise da República é justamente fornecer bases espirituais sofisticadas ao cidadão. O melhor orador deve gozar de vasto conhecimento[1640]. Cícero, então, esforça-se para colocar à disposição dos romanos um gigantesco arcabouço filosófico e cultural, por um trabalho de tradução que, como examinamos, é adaptativo, criativo e original, a fim de torná-lo palatável ao romano avesso à especulação teórica. Nesse processo de elaboração da *philosophia togata*, ele cria a "língua filosófica latina", em verdadeiro "ato concreto de *humanitas*"[1641]. Desta feita, a filosofia em latim, confundindo-se com um projeto de formação humana, é um serviço público (*munus rei publicae*) valorado ao lado das funções políticas e militares[1642], pilar que faz da *humanitas* de Cícero uma cultura de língua latina[1643].

A concepção de unidade do gênero humano é fruto de longa construção, cujas origens remontam, ao menos, à clássica divisão entre gregos e bárbaros. Ali o helênico era o verdadeiro homem, enquanto o estrangeiro, incompreendido em idioma e cultura, sujeito a um senhor, sem autonomia política, era colocado em uma posição inferior, equiparado, em certa medida, à animalidade. Essa divisão será recusada por Alexandre, que assumirá a grecidade e, no embalo de suas conquistas militares, semeará uma cultura que se pretende comum a todos os povos próximos e assume o sentimento de superioridade. A barbaridade permanece, mas distante. Os romanos por muito tempo foram considerados bárbaros. Contudo, a partir do contato com o oriente grego, embeberam-se de helenismo e encamparam esse desígnio cultural. Políbio já reconhecera Roma como responsável pela unificação da

1638 BERRY. Literature and persuasion in Cicero's *Pro Archia*, *op. cit.*, p. 299. CÍCERO. *Arch.* 2.

1639 CÍCERO. *Qfr.* I, 1, 28.

1640 CÍCERO. *De or.* I, 17-18; 256.

1641 LÉVY. Cicéron créateur du vocabulaire latin de la connaissance, *op. cit.*, p. 106 (tradução nossa).

1642 LIMA. Cícero e a obra filosófica em latim como *munus rei publicae*, *op. cit.*, p. 93-94.

1643 PROST. *Humanitas*: originalité d'un concept cicéronien, *op. cit.*, p. 39.

história e do mundo habitado. Panécio falara em uma razão compartilhada por todos os homens. Herdeiro dessa tradição, Cícero dá um passo decisivo em direção à concepção de um *genus humanum*, fundamentado na *humanitas* e situado na *patria* ou *civitas communis*[1644].

Trata-se de universalismo político, diverso da cosmópolis estoica: para Cícero, Roma reúne todos os povos em um só corpo, assume as culturas e as vicissitudes históricas sob o laço do direito, mediante a cidadania[1645]. Del Re[1646] identifica esse ideário gestado nas conquistas militares: Roma tornar-se-á a senhora do mundo. Se reconhece aspectos positivos em outras culturas, notadamente a grega, permanece a proeminência do *populus Romanus*. Ao dominar e abraçar aquilo que de melhor encontra como resultado da razão humana, ele aprimora-o e, nesse ínterim, aprimora-se. Augusto assumirá essa bandeira, mas em Cícero já temos o seu prenúncio, sinalizado na resposta de Sócrates de ser cidadão de todo o mundo[1647]. Com efeito, uma *civitas omnium gentium* subentende a lei eterna, porquanto a universalidade da razão, como natureza humana, depende da vida em sociedade para desenvolver-se. Sendo universal a razão universal, e a *humanitas* produto do aperfeiçoamento da razão no convívio entre os homens, também esta tende à universalidade. Assim, *humanitas* e *societas generis humani* não são humanidade comum ou sentimento imanente de amor universal e bondade[1648], como no Cristianismo, mas comunidade de interesses e valores compartilhados originários da razão. A solidariedade aqui é menos compaixão do que inter-relações dos integrantes de uma cultura, com as suas diferenças e desigualdades de ordem social[1649]. Ao mesmo tempo, diante das conquistas sobre o *orbis terrarum*, o *populus Romanus* distingue-se por sua *auctoritas populi* e *maiestas*, fazendo-

1644 MOATTI. *La raison de Rome, op. cit.*, p. 293-295.

1645 Ibid., p. 296-298.

1646 DEL RE, Raffaello. La *civitas omnium gentium* nel pensiero etico e giuridico di Cicerone. *Ciceroniana*, v. 3 (Atti del III Coloquium Tullianum – Roma, 3-5 ottobre 1976), p. 157-159, 1976.

1647 CÍCERO. *Tusc.* V, 37, 108. Caem as fronteiras da cidade e o homem torna-se cidadão do mundo (*civem totius mundi*). Cf. *Leg.* I, 61; MOATTI. *La raison de Rome, op. cit.*, p. 90.

1648 Nesta segunda acepção, como em SNELL, Bruno. *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*. Trad. Vera Degli Alberti e Anna Solmi Marietti. Torino: Einaudi, 1963, p. 357 *et seq*.

1649 WOOD. *Cicero's social and political thought, op. cit.*, p. 79.

se tutor dos demais povos. Não se pode ignorar que a mesma cultura que gestou a *humanitas* foi a cultura do império e, com ele, da violência e das injustiças[1650], mas, em meio a tantos efeitos deletérios, foi a *humanitas* que assegurou a durabilidade de Roma[1651], porque, fundo cultural comum, foi administrada pelos romanos[1652].

Em resumo, o homem busca aprimoramento segundo o que lhe é possível[1653]. A ética é para seres concretos que tentam desenvolver-se. Esse é o princípio por trás do melhor orador de Cícero, que é o desenho do melhor homem, cidadão dedicado à vida pública, dotado de conhecimentos filosóficos e experiência política, como vimos. A sua perfeição mergulha no mundo humano, florescendo as suas potencialidades e, ao mesmo tempo, a comunidade. *O homem ciceroniano é o melhor homem possível*: não se satisfaz com a impraticabilidade da pura especulação, nem com as coisas como são. A *humanitas* é o fruto dessa dinâmica.

Nesses termos, a ideia de *res publica* realiza-se como *humanitas*: resultado sempre em andamento do empenho contínuo do homem em direção ao desenvolvimento de sua própria natureza racional, unindo eloquência, história e filosofia.

1650 A *humanitas* pressupõe certa dose de tolerância, enquanto indiferença às manifestações culturais diversas, desde que não entrassem em choque com os valores estruturantes dessa humanidade, o que inclui a preservação da comunidade política. Cf. STEEL. *Cicero, rhetoric, and empire*, *op. cit.*, p. 94-96.

1651 BOISSIER, Gaston. A propos d'un mot latin: comment les romains ont connu *l'humanité* II. *Revue des Deux Mondes*, 5o période, t. 37, p. 82-116, 1907, p. 106.

1652 DUFF. *A literary history of Rome*, *op. cit.*, p. 107.

1653 Nesse sentido, ver a crítica de Cícero à austeridade do estoicismo de Catão de Útica em *Mur.* 60-66.

CAPÍTULO 8

A FILOSOFIA E A HISTÓRIA NA IDEIA DE *RES PUBLICA*

dicit enim tamquam in Platonis politeia, non tamquam in Romuli faece sententiam[1654]

Nossa jornada chega agora à última parada. O homem ciceroniano, formado para ser o melhor cidadão, desenvolvendo a sua natureza racional e dedicado à cidade, é o futuro de Roma. Essa nova realidade cultural é constituída pelo encontro entre a tradição romana e a teoria grega, via eloquência e filosofia, como *humanitas*. Diante dessas conclusões, novas luzes podem ser lançadas sobre as nossas discussões acerca da constituição mista.

Como vimos, as formas de governo, em seus tipos puros da tradição teórica helênica, não são verificadas nas manifestações histórico-culturais dos povos. As experiências político-sociais exigem sempre a composição de novas configurações, cujo concerto final harmoniza diferentes elementos das formas clássicas. Diante disso, a reflexão filosófica grega conclui que a melhor constituição é mista. É o caso de Platão, de Aristóteles e de Políbio, embora estruturem a mistura de modos distintos.

No seio da cultura romana, Cícero aporta novos tons à teoria da constituição mista. Tomando a tipologia clássica, aporta variáveis político-jurídicas peculiares ao mundo latino e inauditas mesmo no desenho polibiano de Roma. Dentre eles, nosso autor acentua um aspecto apenas latente nos expoentes da forma mista, conferindo-lhe uma resposta a partir da união entre filosofia e prática político-jurídica: a tensão entre ideia e história.

Este foi, decerto, o nosso ponto de partida, quando, em um primeiro vislumbre, assinalamos que a concepção ciceroniana de *res publica* parecia estar situada em uma posição híbrida: por um lado, a Roma dos ancestrais é a expressão histórica da melhor forma de governo; por outro, o retrato de Cícero não é totalmente condizente com a antiga constituição romana. No

1654 CÍCERO. *Att.* II, 1, 8: "pois ele intervém como se estivesse na república de Platão e não em meio aos pântanos de Rômulo".

curso das investigações, confirmamos que ele modifica aspectos importantes, introduzindo inovações institucionais e redimensionando certos sentidos via retórica e pela reavaliação crítica do *mos maiorum*. Ademais, esclarecemos que a história ciceroniana de Roma deve ser compreendida a partir da eloquência, que exige do orador-historiador habilidades especificas, ao passo que lhe concede liberdades insólitas aos olhos modernos, especialmente ao deparar-nos com os limites à verdade reconhecidos pela filosofia, que admite apenas a verossimilhança. Considerando esses subsídios eloquentes, históricos e filosóficos reunidos e em vista daqueles disponíveis a Cícero, resta-nos verificar a natureza da constituição mista ciceroniana, em seu duplo caráter como manifestação histórica e como projeto teórico.

8.1. A constituição ancestral

A ideia de uma constituição ancestral, configuração institucional das gerações anteriores supostamente melhor do que o quadro presente, permeia o imaginário político desde os gregos.

No final do século V a.C., a crise da democracia ateniense proporciona abertura de pleitos pela modificação da forma de governo vigente[1655]. As críticas arrimam-se no resgate da constituição ancestral (*patrios politeia*) ou das leis ancestrais. Alegava-se ser possível recuar no passado e reaver as instituições e a forma original, dos momentos célebres da história grega, de antes das medidas demagógicas que levaram ao atual declínio de Atenas[1656]. Os grupos a favor da oligarquia não declaravam querer substituir a democracia por outra forma de governo, mas retornar à constituição dos ancestrais, baseada em Sólon e Drácon. Os democratas, em contrapartida, alegavam que a sua concepção era a da verdadeira *patrios politeia*[1657]. Em qualquer dos casos, certo é que *patrios*, como ancestral, significava "o modo

1655 TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso* VIII, 54-97.

1656 FINLEY, M. I. *Uso e abuso da história*. Trad. Marylene Pinto Michael. São Paulo: Martins Fontes, 1989, p. 30 *et seq*. Cf. ISÓCRATES. *Aeropagítico* 15-16.

1657 MOSSÉ, Claude. *Dictionnaire de la civilisation grecque*. 2. ed. Bruxelles: Complexe, 1998, p. 363; FUKS, Alexander. *The ancestral constitution*: four studies in Athenian party politics at the end of the fifth century B.C. 2. ed. Oxon, New York: Routledge, 2010, p. 108.

como Atenas era governada antes de os trinta tiranos tomarem posse"[1658]. Na obra de Isócrates, Sólon torna-se o pai de uma *patrios demokratia*[1659], conquanto nas mãos de outros pudesse indicar governo moderado. Com efeito, se na época de Péricles era Clístenes reconhecido como o fundador da democracia ateniense, a partir do século IV a.C. passa a ser Sólon, o que, para Fuks, comprova a tendência de recuo cada vez maior na reinterpretação do passado[1660].

Pode ser difícil determinar quão a sério a *patrios politeia* servia a esses grupos políticos[1661]. Fato é que ela marca presença como reservatório para o qual escoam angústias e desejos dos homens do presente. Aproveitando-se da mundivisão corrente e da segurança que o passado gera, recorrem à narrativa consolidada da história da cidade, embora de modo maleável, para exercer a sua criatividade na proposição de mudanças[1662]. Amparando-se nos referenciais históricos típicos, suas ideias ganham legitimidade política e, assim, ampliam as chances de sucesso. Esse mecanismo, portanto, como no caso ateniense, não visa à substituição do passado tradicional, de feição mítica, por um passado não-mítico, segundo uma investigação crítica, isto é, labor historiográfico, como inaugurado por Heródoto e Tucídides. Este último, de fato, informa que os atenienses não eram mais precisos do que outros acerca dos fatos de seu passado[1663]. Os oradores recorriam a alusões históricas "vagas, inexatas, fáceis e conhecidas", apelando à tradição, vazias do que hoje entendemos por historicidade. A historiografia, por outro lado, era perigosa, ameaçava apresentar fatos desagradáveis, explicações parciais e, assim, tornar inútil o passado, enfraquecendo a identificação comum do passado que era fundamental para a manutenção da unidade e do laço social[1664].

1658 FINLEY. *Uso e abuso da história, op. cit.*, p. 35-36.

1659 MOSSÉ. *Dictionnaire de la civilisation grecque, op. cit.*, p. 363.

1660 FUKS. *The ancestral constitution, op. cit.*, p. 112-113.

1661 Ibid., p. 108-109. Sobre a *patrios politeia*, ver PLUTARCO. *Péricles* 3, 2; *Cimone* 15, 1-3; ARISTÓTELES. *Política* 1273-4; *Constituição dos atenienses* XXVIII.

1662 CANFORA, Luciano. *O mundo de Atenas*. Trad. Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

1663 TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso* VI, 54-59.

1664 FINLEY. *Uso e abuso da história, op. cit.*, p. 54-55.

De acordo com Finley, para Platão, o debate sobre a constituição ancestral não faz sentido. Todas as constituições, mesmo as melhores, são apenas imitações da ideia de constituição. Julgar a *politeia* pelo critério de um herói ou do quadro político do passado não é adequado. Para Aristóteles, entretanto, a constituição ancestral de Atenas interessava porque estava em discussão em seu tempo, não por sua ancestralidade. Ademais, fazia parte de seu modo de investigação, que levava em conta o valor paradigmático da história, mesmo sem um trabalho historiográfico ou a defesa de argumento político baseado em certa representação do passado. Cícero, por sua vez, descobre a constituição ancestral romana como corporificação da razão natural[1665]. Em outras palavras, nosso autor insere-se em uma mesma tradição, assumindo-a e reelaborando-a a fim de fazê-la servir ao seu projeto político-filosófico. Como? Alimenta a noção de *pátria*.

Sentimento historicamente erigido no seio de um povo por si e por sua cultura, por tudo o que construiu e forma a sua própria identidade, a pátria une os homens do presente a partir do laço fundador dos *patres* do passado. Ela existe em razão tanto da natureza quanto do direito fundado naquela e dirige-se à comunidade histórica, na qualidade de resultado da ação do homem junto aos seus semelhantes[1666]:

> Com efeito, tomando como ponto de partida o nível mais amplo desta sociedade imensa, existe aquele outro género que nos é mais próximo, o qual é partilhado por todos aqueles que formam o mesmo povo, pertencem à mesma nação, falam a mesma língua, assim os homens mais se aproximando uns dos outros. O facto de se pertencer à mesma cidade constitui aquele estádio mais íntimo; muitas coisas tornam-se realmente comuns entre os cidadãos: o foro, o pórtico, as ruas, as leis, os tribunais, as votações, além disso os costumes, os laços de parentesco e os numerosos negócios entre tantos firmados. Uma união ainda estreita corresponde àquela comunidade formada por aqueles que nos

1665 Ibid., p. 48-49.
1666 MÁRQUEZ. Between *urbs* and *orbis*, *op. cit.*, p. 197-198.

> são mais próximos. [...] não existe elo social mais importante, nenhum mais querido que não seja aquele que nos une, cada um de nós, à *res publica*. Por nós queridos são os pais, caros, os filhos, os parentes, os amigos, mas só a pátria pode abarcar de todos a afeição; por ela que homem de bem poderá hesitar em enfrentar a morte, se tal se revelar para ela vantajoso? Por isso, é tanto mais vergonhosa a monstruosidade desses que dilaceram a pátria com toda a espécie de crimes e se empenham (como, aliás, sempre fizeram) na sua destruição total.[1667]

Em Cícero, a constituição ancestral se faz como pátria comum, como vínculo tecido no tempo, que cabe ao romano hodierno manter vivo. A formatação da identidade cultural depende, portanto, da tradição e, por isso, ela é um dos caminhos de Cícero para a legitimação de seu projeto de *res publica*. Porém, não é a única. A filosofia introduz outra dimensão, que permite compor um discurso não apenas alinhado ao arcabouço axiológico vigente, mas também criativo e propositivo, de perfil teórico-especulativo. Eis o passo ciceroniano original, destoante das tradições gregas da constituição mista e da constituição ancestral.

8.2. O ideal como utopia?

Uma possibilidade de leitura da constituição ciceroniana é vê-la como uma *utopia*.

Toda utopia tem um aspecto de fantasia, sonho, anseio de vida e de mundo melhor. Ao mesmo tempo, "utópico" tem conotação negativa, mesmo pejorativa, de "irrealizável", inútil e até "perigosa porque desvia a atenção e o esforço do realizável"[1668]. Embora o termo seja moderno e tenha ganhado

1667 CÍCERO. *Off.* I, 53; 57. Cf. *Dos deveres, op. cit.*, p. 34-36. Ver *Leg.* I, 5.

1668 FINLEY. *Uso e abuso da história, op. cit.*, p. 193-194. Também: "De início, o próprio termo oferece um significado ao qual via de regra não se dá a devida atenção. A letra "u" inicial corresponde à letra grega *ou* ("nenhum", "não"); portanto, utopia é "nenhum lugar". Mas, se usarmos um pouco de imaginação, o "u" também pode corresponder ao prefixo grego *eu* ("bom", "bem"), e então teremos "lugar bom", "lugar ideal"."

vida como gênero a partir de Morus[1669], é um equívoco reduzir a utopia ao fato literário. Para Quarta, essas produções, embora importantes, são apenas um reflexo da "utopia histórica", fenômeno mais robusto e complexo, que consiste no projeto da melhor sociedade. Enquanto projeto, a utopia pressupõe o ser que projeta, o homem, não apenas *sapiens*, mas também *utopicus*, que deseja, transforma o desejo em necessidade e busca satisfazê-lo, projetando e empenhando-se em realizá-lo. Como a existência humana é sempre coexistência, as formas constituídas para atender à socialidade são objeto de contínua transformação, reprojetadas e reconstruídas para satisfazer às novas necessidades[1670].

Entre os diferentes tipos de utopia, interessa-nos aquela pela qual o autor comunica aos seus leitores algo mais do que uma quimera fantástica, mas uma visão conectada com o contexto social, político e cultural em que vivem: as utopias "nascem de uma sociedade da qual elas são uma resposta". Por isso, são "escritores utópicos" inclusive aqueles que não construíram formal, intencional ou conscientemente utopias em sentido estrito, assim como não se confundem com movimentos milenaristas ou mitos[1671]. Assim, é possível entrever esboços utópicos na Antiguidade, ainda mais quando consideramos que a sociedade desejada é, essencialmente, a sociedade do próprio escritor, elevada ao status de comunidade política perfeita, com ou sem modificações, mas certamente agregada de mecanismos preventivos de mudanças estruturais radicais[1672]. O que é possível chamar de utopias antigas, destarte, permeia os campos que hoje tomamos por literatura e filosofia, assumindo características muito diversas, mas sempre mantendo a cidade como parâmetro de vida[1673]. É o caso do país dos Ciclopes na *Odisseia*[1674].

1669 Ver ALMEIDA, Philippe Oliveira de. *Crítica da razão antiutópica*: inovação institucional na aurora do Estado moderno. 329f. Tese (Doutorado em Filosofia do Direito) – Faculdade de Direito, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016, em especial, p. 149 *et seq*.

1670 QUARTA, Cosimo. *Homo utopicus*: la dimensione storico-antropologica dell'utopia. Bari: Dedalo, 2015, p. 19-21.

1671 FINLEY. *Uso e abuso da história, op. cit.*, p. 194-195; 200-201.

1672 FRYE, Northrop. Varieties of literary utopias. *Daedalus*, v. 94, n. 2, p. 323-347, prim. 1965, p. 325; 329.

1673 JOLY, Fábio Duarte. As utopias greco-romanas. In: LOPES, Marco Antonio; MOSCATELI, Renato (orgs.). *Histórias de países imaginários*: variedade dos lugares utópicos. Londrina: Eduel, 2011, p. 21-36.

1674 HOMERO. *Odisséia* IX, 106-115.

Ainda hoje a utopia continua a ser concebida em tom negativo, relegada ao "reino do imaginário", "bela, mas impossível", fora da história, caracterizada como força que alimenta a ilusão[1675]. No entanto, imaginário é algo hipotético, que não existe, mas que os utópicos gostariam que existisse, ao que se propõem a descrevê-lo[1676]. A utopia é "meta em direção à qual podemos avançar de modo legítimo e esperançoso, uma meta não num estado vago de perfeição, mas com críticas e propósitos institucionais específicos"[1677], ou, nas palavras de Quarta, "consciência crítico-projetual e tensão histórico-realizativa"[1678]. Logo, configura-se intimamente conectada com o seu tempo e engajada com a transformação do presente. É por essa razão que Frye afirma que a questão "Onde está a utopia?" tem como resposta "aqui"[1679]. Desse modo, não é correto acreditar que o utópico é um visionário desligado de toda a realidade e da história. Até mesmo Platão tentou colocar em prática o seu projeto político na Sicília[1680]. O autor utópico olha para a sociedade em que vive e tenta vislumbrar como seria uma sociedade na qual os hábitos, práticas, valores e outros aspectos culturais fossem mais consistentes. Parte desses elementos expressam as necessidades dessa sociedade, outros expressam os seus anseios[1681]. Enfim, a utopia é profundamente histórica:

> E isso ocorre porque a utopia, como uma atitude fundamental do espírito humano, e imersa na história desde o início, do momento que o homem, como um ser antecipador e planejador, se apresenta originalmente não somente como *sapiens*, mas também como *utopicus*. Nesse sentido, podemos dizer que a história nasce com a utopia ou mesmo que a utopia nasce com a história. É a utopia que anima a história de dentro, a faz viver e imprime esse dinamismo que sempre produz coisas novas. A utopia, portanto, longe de tender para a estase, isto

1675 QUARTA. *Homo utopicus*, *op. cit.*, 2015, p. 5.
1676 FRYE. Varieties of literary utopias, *op. cit.*, p. 330.
1677 FINLEY. *Uso e abuso da história*, *op. cit.*, p. 196.
1678 QUARTA. *Homo utopicus*, *op. cit.*, p. 122 *et seq* (tradução nossa).
1679 FRYE. Varieties of literary utopias, *op. cit.*, p. 347 (tradução nossa).
1680 QUARTA. *Homo utopicus*, *op. cit.*, p. 23.
1681 FRYE. Varieties of literary utopias, *op. cit.*, p. 337.

> é, longe de bloquear a história, constitui, ao invés, um dos motores mais poderosos.[1682]

Feita essa digressão, podemos entender a *res publica* de Cícero como uma utopia?

Atkins[1683] considera que o *De re publica* e o *De legibus* inclinam-se à defesa do utopismo como componente de filosofia política, ao passo que alerta sobre os limites de sua implementação. A utopia permite-nos ver mais claramente os homens como eles são ao vê-los como eles esperam ser. Este seria um modo fundamental de conhecer a natureza humana: na pretensão de compreender o homem, dever-se-ia considerar o impulso utópico manifestado no desejo pelo o sumo bem e pela sociedade justa. Quando projetado e examinado, poderia servir como espelho que amplia as dimensões não-utópicas ou não-racionais do humano. Por isso, ao contrário de outros que abandonam o ideal em prol da realização de objetivos menores e imediatos, Cícero faria concessões sem abrir mão da utopia. Pelo contrário, reforçá-la-ia, lembrando o estadista do seu ideal e das razões para seguir em direção a ele, embora ciente de que nunca o alcançará plenamente: a utopia ofereceria um modelo para uma ordem política.

Rizzo, por sua vez, considera dois planos de formação do pensamento ciceroniano: de um lado, um conjunto conceitual proveniente do grupo político a que se alinhava e da práxis tradicional, de outro, um conjunto conceitual forjado ulteriormente, de cunho crítico, aspirando fundar uma nova e mais harmoniosa ordem política. Com isso, em Cícero haveria uma utopia porque procura um fundamento ético e um critério lógico para a vida política, que será amadurecido no *De oratore* e no *De re publica,* mas desde cedo presente em suas reflexões[1684].

As leituras propostas por Atkins e Rizzo são interessantes. Contudo, cremos ser preciso agregar-lhes uma perspectiva filosófica que eles parecem ignorar, consubstanciada na *ideia*. Mais especificamente, é preciso distinguir a *ideia* e da *utopia*. Em Platão, as ideias são a realidade, enquanto o

1682 QUARTA. *Homo utopicus, op. cit.*, p. 32 (tradução nossa).

1683 ATKINS. *Cicero on politics and the limits of reason, op. cit.*, p. 230 e 235-236.

1684 RIZZO. "*Princeps civitatis*" nelle *Verrine, op. cit.*, p. 218-219 (tradução nossa). Vide CÍCERO. *Verr.* II, 4, 81.

apreendido por meio dos sentidos são meras aparências, cópias imperfeitas de ideias perfeitas cuja existência é efetiva. O homem deve, então, manter um constante esforço para atingir as ideias, por meio da razão, de modo a orientar-se por elas para a composição da melhor *politeia*. Em Platão, a constituição ideal é a ordem política em ideia. A utopia, por outro lado, é não-lugar, logo, é o que não existe. O homem concebe, por meio de sua razão – ou de outros fatores, mas sempre exercitando a sua criatividade na canalização de eventuais desejos, esperanças, necessidades, o que implica o uso da razão –, algo inexistente, o que, voltando-se para a política e para o direito, são as melhores instituições, as melhores leis, a melhor constituição. Diante dessa diferença, podemos identificar uma interseção entre os conceitos: o homem pode recorrer a ambos para orientar o seu agir, como um ponto de chegada para o qual, desde logo, devemos mover esforços para atingir. No entanto, há uma diferença ontológica que não pode ser reduzida. No caso de Cícero, o diálogo com Platão em seu pensamento torna essa discussão particularmente difícil. É o que devemos agora enfrentar.

8.3. A ideia em Platão e em Cícero

Regressando a Platão, atentemo-nos novamente para o fato de que *politeia* é realidade enquanto ideia, mas não necessariamente é realidade no mundo humano das aparências, permeado por meras cópias imperfeitas das verdadeiras ideias. Acessando a ideia, o filósofo consegue compor um paradigma teórico para orientar o agir no plano das aparências. Platão desenvolve uma ontologia e uma teoria do conhecimento nas quais a ideia é uma realidade superior à realidade sensível. As coisas constituem-se em seu ser específico porque participam de uma realidade ideal e universal. O pensamento humano é evocação das ideias já contempladas na vida anterior no hiperurânio, que se encontram guardadas na alma. Cabe então conhecer as ideias, o que somente é possível pela ciência, entendida ela própria como o conjunto de juízos e de raciocínios que conduzem à contemplação da ideia[1685].

1685 CAPPELLETTI, Ángel J. *Utopías antiguas y modernas*. *s.l.*: Omegalfa, *s.d.* (versão digital), p. 32-33. Cf. PLATÃO. *Banquete* 221b; *Fédon* 100a-d; *Sofista* 253d; *República* 476a-e; 509c-511e; 514a-518a; *Menon* 81 *et seq*; *Filebo* 34; 55; 59d; *Teeteto* 191a-e; *Fedro* 249b-c.

Na *República*, Sócrates afirma que a *polis* em questão estava fundada apenas na palavra/razão (*en logois*), não existindo em nenhum lugar do plano terreno (*ghes ghe oudamou*), apenas no céu (*en ourano*), como ideia, forma, modelo. A partir dessa passagem, disseminou-se a concepção de que a constituição delineada não pertencia à realidade terrena, somente ao mundo das ideias e, assim, seria irrealizável no plano histórico. Ela seria perfeita, sumamente racional, do que, para Aristóteles, decorreria a sua irrealizabilidade, pois apartada de uma origem segundo um povo. Mas outra via de interpretação seria no sentido de Kant, que tem na concepção de ideia, em si incognoscível, um objetivo para o qual se caminha continuamente[1686]. A *politeia* exsurge, então, transitando entre um plano intangível e o acesso a ele que o homem consegue por meio de sua razão, como paradigma.

O grego *paradeigma* significa aquilo que serve a mostrar, a indicar e, em sentido amplo, aquilo que se coloca ao lado de algo como termo de comparação. Outrossim, como revela Quarta, designa o argumento que se insere no discurso, para fazê-lo mais claro e compreensível, traduzido em latim como *exemplum*[1687], não à toa com feição típica do exemplo constituinte da história, como vimos anteriormente. Não cabe ao paradigma, como elaboração teórica, mostrar a sua validade mediante a realizabilidade, porque é a prática que deve se esforçar para se aproximar tanto quanto possível do modelo. Se esse esforço falha, o defeito não é da teoria, mas da prática, que é naturalmente mais débil:

> A elaboração de um paradigma, diz Platão, deve, por sua natureza, prescindir das condições de atualização. O momento teórico é a fase de pesquisa em que os princípios são postos segundo a razão. Um modelo teórico é, portanto, válido se possui sua própria *racionalidade intrínseca*, ou seja, se responde aos princípios universais da razão. Colocar *realizabilidade* como critério único e fundamental para julgar a validade de uma teoria significa confundir os planos, isto é, significa aplicar juízos práticos a

1686 QUARTA. *Homo utopicus*, *op. cit.*, p. 30. Sobre o aporte kantiano, ver p. 137-140 e SALGADO. *A ideia de justiça em Kant*, *op. cit.*

1687 Ibid., p. 127-128.

> valores ou categorias teóricas. Toda a pesquisa sobre o homem e o Estado justo realizada anteriormente na *República* tinha o objetivo de encontrar um paradigma que servisse de norma para o agir prático. E aqui Platão introduz o conceito de "semelhança" ou "assimilação", para explicar a relação correta que deve transcorrer entre teoria e prática ou, em outros termos, entre o modelo e a sua realização prática. Quanto mais o agir prático é "similar" (*omoiotatos*) ao modelo, tanto mais terá um "destino similar" (*moran omoiotaten*) a ele.[1688]

Assim, resta uma fratura insuperável entre teoria e prática, pois somente é possível aproximar-se do modelo. Platão preocupa-se sim com a credibilidade de sua concepção de *politeia* e, por isso, diversas vezes busca justificar a condição primeira para se tornar realidade também na prática: a política deve ser guiada pela filosofia, isto é, pela razão, pela verdade[1689]. Platão desafia qualquer um a demonstrar a irrealizabilidade de sua república e credita a hostilidade a ela ao desprezo das pessoas pela própria filosofia, à incapacidade de reflexão racional. Eis um aspecto importante: a constituição, acessada pelo filósofo, enquanto ideia, é a expressão do universal, que contrasta com as manifestações particulares do mundo visível. O vulgo que não consegue apartar-se dos sentidos e acessar o que somente se enxerga com os olhos da mente, ou seja, a filosofia é o caminho para o universal, para a ideia. Isso não implica ausência de conexão entre ambos. A ideia de república pode até ser "difícil de se executar; contudo, não é impossível"[1690]. Frente a isso, Platão recusa expressamente a rotulação da ideia de *politeia* como utopia: "Concordais que não são inteiramente utopias o que estivemos a dizer sobre a cidade e a constituição; que, embora difíceis, eram de algum

1688 Ibid., p. 129 (tradução nossa). Cf. PLATÃO. *República* 472c-e. Cf. *A República, op. cit.*, p. 249-250: " – E então? E nós também, não estivemos a fazer com as nossas palavras o modelo de uma cidade boa? – Absolutamente."

1689 PLATÃO. *República* 473c-e; 475d-e; 484d-485a; 487a.

1690 PLATÃO. *República* 499b-c; 500b-d; 502c; 499d. Cf. *A República, op. cit.*, p. 297; 292; QUARTA. *Homo utopicus*, *op. cit.*, p. 130-131.

modo possíveis, mas não de outra maneira que não seja a que dissemos [...]?"[1691].

Platão pretende concretizar na realidade contingente aquilo que a *polis* é, a sua verdade, a partir da ideia[1692]. A história é justamente "uma longa e indefinida marcha de aproximação aos seres eternos, à verdadeira realidade". Porém, se realizasse plenamente as ideias, eternizar-se-ia e, com isso, "autodestruir-se-ia como realidade temporal". Esse paradoxo resolve-se pela constatação de que as "ideias" constituem, para a história, um reservatório de projetos e energias quase inesgotáveis"[1693], ou seja, potencializam e vivificam a história, sustentando-a.

Nesse sentido, a *politeia* platônica *é* situada como elemento intermediário entre a verdade da ideia e a prática empírica: enquanto racional, o paradigma é real e possível, mas a tradução em termos práticos (*ergoi*) pode ocorrer apenas como aproximação ao modelo construído e manifestado discursivamente, considerando que a essência do modelo é a palavra[1694], porquanto em relação estreita com o plano da verdade. A *politeia en logois* é possível, não porque pode ou poderá realizar-se nos fatos contingentes por iniciativa de um rei-filósofo, mas porque é logicamente possível, racionalmente necessária[1695]. A meio caminho entre a verdade e a *práxis*, a *politeia* ideal torna-se a belíssima pintura na qual o filósofo-governante plasma o humano, como reflexo, imagem ou boa imitação do mundo das ideias a que deve adequar-se o homem para fundar em si a justiça e, ao governante, para fundar a cidade de justiça plena[1696]. Assim, temos uma escala com três dimensões: a ideia de república, a república platônica como elaboração racional pelo filósofo a partir da ideia acessada, e a manifestação empírica da república no mundo contingente do homem que busca realizar aquela. É nesses termos que a república é ideia e um ideal:

1691 PLATÃO. *República* 540d. Cf. *A República, op. cit.*, p. 358.

1692 QUARTA, Cosimo. *L'utopia platonica*: il progetto politico di un grande filosofo. 2. ed. Bari: Dedalo, 1993, p. 21.

1693 QUARTA. *Homo utopicus, op. cit.*, p. 133.

1694 PLATÃO. *República* 472d-473a.

1695 PLATÃO. *República* 473e; 592a-b.

1696 BERTELLI, Lucio. L'utopia greca. In: FIRPO (dir.). *Storia delle idee politiche, economiche e sociali, op. cit.*, p. 537-538. Cf. PLATÃO. *República* 500e-501b.

> — Compreendo. Referes-te à cidade que edificámos há pouco na nossa exposição, àquela que está fundada só em palavras, pois creio bem que não se encontra em parte alguma da terra.
> — Mas talvez haja um modelo no céu, para quem quiser contemplá-la e, contemplando-a, fundar uma para si mesmo. De resto, nada importa que a cidade exista em qualquer lugar, ou venha a existir, porquanto é pelas suas normas, e pelas de mais nenhuma outra, que ele pautará o seu comportamento.[1697]

Cícero, instruído nos debates teóricos de seu tempo, está ciente dessas acepções. Quando queria expressar o conceito de ideal em sentido platônico rigoroso, recorria aos termos adequados. É o caso da descrição do orador ideal no *Orator*[1698], logo no início da obra, onde Cícero revela o intuito de seguir os passos de Platão[1699]:

> Ademais, eu, no forjar o sumo orador, o enformarei tal qual talvez ninguém nunca tenha sido [*nemo fuit*]. Pois não inquiro quem foi, mas o que é aquilo que não pode ser ultrapassado por nada, que no contínuo do discursar – e talvez nunca – transluz, embora em algumas de suas partes às vezes; isso em alguns com maior frequência, em outros talvez mais mais rareza. Mas eu, de minha parte, assim estabeleço: não há em nenhum gênero nada tão belo, que não seja mais belo aquilo de onde, como de um rosto, ele, como uma imagem, é expresso; que nem pelos olhos, nem pelos ouvidos nem por nenhum sentido se pode perceber, que abarcamos tão só com a cogitação e a mente. E assim, embora nada vemos mais perfeito que eles em ***gênero, podemos não obstante pensar algo mais belo que***

1697 PLATÃO. *República* 592a-b. Cf. *A República, op. cit.*, p. 447.

1698 POWELL. Were Cicero's *Laws* the laws of Cicero's *Republic*?, *op. cit.*, p. 22-23.

1699 PIERINI, Rita. Cicerone "demiurgo" dell'oratore ideale. Riflessioni in margine a *Orator* 7-10. *Studi Italiani di Filolofia Classica*, Firenzi, v. LI, fasc. 1-2, p. 84-102, 1979, p. 85.

> ***os simulacros de Fídias, e também mais que as pinturas que cite***i; no entanto, célebre artífice, ao fazer a forma de Jove ou de Minerva, não contemplava alguém de quem tirava a semelhança, mas em sua própria mente estava assentada certa espécie exímia da beleza, que observava e na qual se fixava, dirigindo para a sua semelhança a arte e a mão.
> Assim, pois, tal como nas formas e figuras há algo perfeito e excelente [*perfectum et excellens*], a cuja cogitada espécie, no imitar, se reporta aquilo mesmo que não recai sob o olhar, assim também vemos com a alma a espécie de eloquência perfeita, com os ouvidos inquirimos sua efígie. Platão, aquele gravíssimo autor, e mestre não só do entender, senão também do discursar, a esses formas das coisas chama *idéas* [*has rerum formas appellat* ιδέας], e nega-lhes o gerar-se e diz que elas sempre são e apreendem-se pela razão e o entendimento [*ac ratione et intellegentia contineri*]; o resto, diz nascer, morrer, fluir, deslizar, nem demoradamente ser em um único e mesmo estado. Portanto, o que quer se discuta com razão e método deve ser reconduzido à forma ou espécie última do seu gênero [*ad ultimam sui generis formam speciemque redigendum*].[1700]

A partir dessa passagem e na tradução do *Timeu*, Pierini esclarece alguns aspectos da teoria das ideias de Platão segundo Cícero[1701]. Almejando sublinhar a afinidade entre o seu modo de proceder e o de Platão, ele traça uma analogia entre a sua descrição do orador ideal e a atividade criadora de um *artifex*. A ideia é interiorizada, uma *cogitata species*, cuja sede é a mente, de modo que não tem a pretensão de forjar (*fingere*) o orador ideal remetendo a um único modelo real, mas apenas delinear em palavras o caráter dele a partir de sua *species* ideal. A conclusão de Pierini é de que Cícero utiliza a

1700 CÍCERO. *Orat.* 7-10. Cf. VICCINI, André Novo. *Como fazer um orador*: tradução e estudo do *Orator* de Cícero. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas), 187f. Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo, 2018, p. 63-65.

1701 PIERINI. Cicerone "demiurgo" dell'oratore ideale, *op. cit.*, p. 84-102, 1979, p. 92; 96; 100-102 (tradução nossa).

teoria platônica das ideias e a alegoria do *artifex* para criar um modelo ideal, apresentando a si mesmo como um "demiurgo" do orador ideal:

> Com efeito, eu discuto o que desejo, não o que vi, e retorno àquela forma ou espécie da coisa de que falei, a de Platão, a qual, embora não possamos discernir, podemos deter com a alma [*tamen animo tenere possumus*]. Pois não inquiro um eloquente, nem algo mortal e caduco, mas aquilo mesmo que quem tiver em seu poder será eloquente, e que nada mais é senão a própria eloquência, a qual não podemos ver com os olhos, a não ser os da mente [*quam nullius nisi mentis oculis videre possumus*].[1702]

Assim, a ideia platônica, em vez de arquétipo ideal situado no hiperurânio, torna-se, em Cícero, entidade dependente da mente humana, imanente ao intelecto, cujas características são: eternidade, não suscetibilidade à mudança em contraste com as coisas perceptíveis, paradigmatismo e acessibilidade com a mente e não pelos sentidos. Long pondera que, talvez, Cícero esteja tentando tornar óbvio que a ideia platônica é acessível a qualquer mente, sem implicar que sua existência dependa de ser pensada[1703]. No entanto, é muito nítido o impacto da imanência da ideia. Na questão da eloquência, ela se traduz na constatação de que os oradores concretos, mesmo os mais destacados, oferecem apenas uma "cópia" pálida da perfeição[1704], e de que a ideia de eloquência provavelmente nunca foi ou será integralmente concretizada[1705].

Certo é que essa reinterpretação da ideia por Cícero se reflete na sua concepção do melhor orador e da melhor *res publica*. Primeiro porque

1702 CÍCERO. *Orat.* 101. Cf. VICCINI. *Como fazer um orador*: tradução e estudo do *Orator* de Cícero, *op. cit.*, p. 107-108.

1703 LONG. *From Epicurus to Epictetus*, *op. cit.*, p. 295-296.

1704 NARDUCCI. *Orator* and the definiton of the ideal orator, *op. cit.*, p. 430-431.

1705 MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, *op. cit.*, p. 142: " Il peut imaginer un orateur démiurgique, en qui tous ces dons seraient parfaitement accomplis. On ne sait pas exactement comment il plaiderait. Il faudrait être lui pour le savoir. Mais on sait qui'il plaiderait de manière sublime. Et l'on peut concevoir son éloquence à partir des exemples humains fournis par l'histoire." Cf. CÍCERO. *De or.* I, 16; 59; 71; III, 71 (*species oratoris perfecti*); 85 (*summo oratore*; *nisi perfecta ante oculos ponitur*).

nenhum outro filósofo é citado por ele de modo tão completo e frequente quanto Platão[1706]. Segundo, porque não há dúvidas de que Cícero conhecia a teoria das ideias[1707]. Terceiro, porque também estava ciente das críticas a essa teoria, iniciadas já com Aristóteles[1708]. Finalmente, porque compara, explicitamente, a *politeia* platônica com a *res publica* romana e faz uma avaliação daquela, atribuindo-lhe o caráter de algo novo, imaginário ou alheio àquilo que é próprio do homem[1709]. Portanto, equivocam-se aqueles que creem tais diferenças em relação a Platão serem provas da incompreensão de Cícero acerca desse aspecto nuclear do pensamento platônico ou, então, mero uso segundo os seus próprios fins[1710]. Cremos ser mais coerente reconhecer que, com o Arpinata, a ideia ganha acessibilidade, deixa de ser tão rigorosa quanto em Platão. Mas esse acesso não torna prescindíveis as imitações do mundo visível, e este último, portanto, vão: apesar de sombras e imagens, devemos segui-las (*umbra et imaginibus utimur. Eas ipsas utinam sequeremur!*)[1711]. A ideia é, em suma, uma referência do melhor, racionalmente concebível, que deve ser sempre buscada, ainda que nunca alcançada em plenitude.

8.4. A melhor *res publica* no passado, no presente ou no futuro?

Considerando essa nova perspectiva da ideia, precisamos averiguar qual a sua conexão com outras noções do pensamento ciceroniano identificadas em nosso trajeto.

Sobre o *exemplum*, tivemos a oportunidade de delinear o seu papel enquanto referencial ético para a ação no presente. Adicionemos, agora, que o termo latino comporta sentidos como "instância ilustrativa" e "padrão a

1706 LONG. *From Epicurus to Epictetus, op. cit.*, p. 292. Cf. CÍCERO. *Nat. D.* II, 32 (*Platonem quasi quendam deum philosophorum*); *Fin.* V, 7 (*principem philosophorum*); *Att.* IV, 16, 3 (*quod in politeiai deus ille noster Plato*); *Rep.* IV, 5; *Leg.* III, 5.

1707 Também há menções à teoria das ideias em *Off.* I, 15; *Tusc.* I, 57-58 (*idean appellat ille, nos speciem*).

1708 CÍCERO. *Acad. post.* I, 30-33.

1709 CÍCERO. *Rep.* II, 21-22; 52 (*non in umbra et image civitatis*); *De or.* I, 224 (*novam quandam finxit in libris civitatem*); 230 (*commenticia Platonis civitate*).

1710 DEGRAFF, Thelma B. Plato in Cicero. *Classical Philology*, v. 35, n. 2, p. 143-153, abr. 1940, p. 147-148.

1711 CÍCERO. *Off.* III, 69.

ser seguido", que se aproximam de "ideal". Essa associação pode ter levado muitos intérpretes a suporem, em Cícero, a República romana histórica como ideal. Porém, como vimos, a referência à história de Roma no Livro II do *De re publica* é exemplar enquanto fornecedora de instâncias práticas ao albergado pela teoria. As menções a reis e magistrados incitam ao agir mediante a exibição de como as ações dos homens podem ter efeitos decisivos na história. Se fosse apenas o acaso a levar à ascensão de Roma, não haveria defesa contra o declínio. Ao atribuir o sucesso à sabedoria, propõe-na para a restauração[1712].

O termo mais usado como tradução de ideal não é *exemplum*, mas *optimus*, melhor[1713]. Está presente na carta na qual Cícero fala de seu projeto sobre a melhor constituição e sobre o melhor cidadão (*de optimo statu civitatis et de optimo cive*)[1714], assim como no *De re publica* para indicar o objetivo de investigar a melhor constituição (*optimum statum civitatis*)[1715], o que inclui a discussão sobre as formas de governo, as preferências entre elas (a monarquia é a melhor entre as simples), a estabilidade com a constituição mista (é efetivamente a melhor) e a constituição romana é o melhor exemplo do melhor tipo[1716]. Assim, segundo Powell, todo o debate gira em torno daquilo que é o *melhor*, em meio à comparação com outros elementos, e não em torno do que é ideal, no sentido de um modelo a ser seguido. Por esse conceito, tal como no de *exemplum*, também recusa a leitura do projeto de Cícero como um retorno ao passado, como se na história da República romana encontrássemos a *res publica* ideal[1717].

Algumas clássicas interpretações seguem essa linha rejeitada. Por um lado, Emilio Costa acredita que o *De re publica* e o *De legibus* representam uma forma ideal de governo e um esquema ideal puro de legislação, mas adiciona que a recusa da constituição ótima como obra de um só ou de poucos homens excelentes confere aos textos um caráter nacional, materializado também na definição de *populus* e nas leis voltadas a necessidades peculiares à

1712 POWELL. Were Cicero's *Laws* the laws of Cicero's *Republic*?, *op. cit.*, p. 29-30.
1713 CÍCERO. *Rep.* I, 70; II, 33; 64.
1714 CÍCERO. *Qfr.* III, 5, 1.
1715 CÍCERO. *Rep.* I, 33.
1716 CÍCERO. *Rep.* I, 33-45.
1717 POWELL. Were Cicero's *Laws* the laws of Cicero's *Republic*?, *op. cit.*, p. 26; 23.

constituição de Roma[1718]. Por outro lado, Voegelin defende não haver em Cícero a propositura de uma constituição ideal porque o melhor já estava ao seu redor, "Roma é o ideal materializado [...]"[1719]. Costa e Voegelin aqui citados são apenas ilustrações de que mesmo leituras tradicionais não conseguem ignorar que a história exerce função importante na concepção de *res publica* de Cícero, a ponto de afirmá-la ora como ideal, ora como histórica, ou ambas.

Um aspecto que não pode nos escapar é que, além do passado, há o futuro, e pode ser também nele que o melhor se concretize. Com efeito, ainda que a constituição romana historicamente considerada seja a melhor, sempre há lugar para aprimoramento. A suposição de que a *res publica* ideal reside no passado torna-se implausível ao relembrarmos as inovações legislativas introduzidas por Cícero e que não fariam sentido se seu objetivo fosse apenas reconstituir as leis de um período histórico particular[1720]. Não adianta querer elidir isso considerando o *De legibus* de Cícero como um código de normas fundamentais de direito público[1721]. É certo que o tratado consolida em texto várias normas ainda apenas costumeiras. Todavia, há diversas inovações assumidas ou implícitas, algumas das quais vimos anteriormente e que são assim sintetizadas por Keyes: os questores submetidos aos comandos do Senado; o número de pretores fixado pelo Senado, de quem o ditador passaria a estar completamente dependente; o procedimento de votação combinando oralidade e uso de cédula secreta; responsabilização jurídica do magistrado que preside uma assembleia em virtude do uso da força ou de outros tipos de irregularidades; a fixação do *cursus honorum* consuetudinariamente conhecido, reconhecendo a edilidade como preparatória para as magistraturas superiores e excluindo desse quadro a questura, agora parte das magistraturas menores; a censura exercida pelo período fixo de cinco anos, deixando de ser intermitente para ser contínua, com a atribuição do dever de velar pela correção do texto das leis e lembrando os homens de sua existência. Ou seja, em parte, sem afetar a supremacia do povo, Cícero buscou prover uma

1718 COSTA. *Cicerone Giureconsulto*, v. I, *op. cit.*, p. 16.

1719 VOEGELIN, Eric. *História das ideias políticas*. Volume 1: Helenismo, Roma e Cristianismo primitivo. Trad. Mendo Castro Henriques. São Paulo: É Realizações, 2012, p. 182.

1720 POWELL. Were Cicero's *Laws* the laws of Cicero's *Republic*?, *op. cit.*, p. 25-26.

1721 KEYES. Original elements in Cicero's ideal constitution, *op. cit.*, p. 309.

base jurídica precisa para a atuação do Senado, já difundida em costume, mas retirando os riscos de torná-la objeto de controvérsias em meio ao jogo político. Ao mesmo tempo, elabora inovações, indicando a necessidade de aprimoramento da obra dos ancestrais, ainda mais porque os exemplos dos antepassados incitam os homens do presente a continuarem em atividade, esforçando-se pela glória e pelo melhor, que nunca é integralmente atingido[1722]. Assim, para Keyes, as leis do *De legibus*, em sentido imediato, não estão destinadas aos cidadãos degenerados coetâneos ao autor, e sim a futuros homens que retomem as virtudes dos antigos (*de hominibus qui nunc sunt, sed de futuris*)[1723], mas isso não significa que não sirvam aos *boni* de hoje como inspiração para começarem a forjar esse amanhã.

Annas, por sua vez, não enfoca o futuro, mas o passado. Para ela, Cícero considera o direito romano como expressão da lei natural, logo, dotado de dimensão universal. Isso significa dizer que ele seria constituído por regras historicamente reconhecidas pelos *maiores* que, prudentes, fizeram leis a partir dos preceitos da *recta ratio* inerentes à mente do homem. Assim, qualquer comunidade política e todo homem sábio, não apenas os romanos, seriam capazes de assentir que tais normativas são racionalmente as mais justas, ou a expressão da verdadeira justiça, e adotá-las para as suas próprias organizações sociais. E isso sem prejuízo de que as manifestações culturais de cada povo possam exigir adaptações[1724]. Embora seja temeroso fazer uma identificação necessária da lei natural com o direito romano positivo em si[1725], a interpretação de Annas abre novas possibilidades, principalmente ao corroborar a relação entre ambos. A conclusão da autora é de que as leis do *De legibus* são as melhores leis para a melhor constituição, traçada no *De re publica*, e que o rector tem por missão não propor novas leis, mas envidar esforços para assegurar a observância do direito vigente, porquanto concebido segundo a *recta ratio*. Powell também finca posição no presente, conquanto por outra via: apesar da possibilidade de elementos novos e da

1722 Ibid., *op. cit.*, p. 312-316. Cf. CÍCERO. *Leg.* III, 6; 8; 10; 11; 33-39; 42; 46-47

1723 CÍCERO. *Leg.* III, 29.

1724 ANNAS, Julia. Plato's *Laws* and Cicero's *De Legibus*. In: SCHOFIELD, Malcolm (ed.). *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the first century b.c.*: new directions for philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, p. 206-224 (tradução nossa).

1725 Assim também faz ROMANO. Senso del passato e paradima dell'antico, *op. cit.*, p. 14-15.

mira no futuro, Cícero, no início do *De legibus*, não quis dizer que estava estabelecendo as leis da *res publica* descrita por Cipião no *De re publica*, como cogitou Annas, mas sim que apresentaria as leis adequadas à constituição, e qualquer constituição, do tipo aprovada por Cipião, ou seja, a constituição mista[1726].

Em suma, podemos entrever em diferentes intérpretes três posições que se destacam sobre a concretização no plano humano da ideia de *res publica* ciceroniana: i) ela se realizou no *passado* de Roma; ii) ela se realizará no *futuro*; ou iii) ela se realiza no *presente*. Entendemos, por nossa vez, que, de certo modo, a resposta está em *todas as três perspectivas*, sendo nessa articulação dialética que reside a convergência entre projeto concebido especulativamente e experiência histórica, entre teoria e prática, no pensamento de Cícero.

8.5. A *res publica* entre ideia e história

A distinção de Antônio entre o orador real (*disertus*) e o orador perfeito (*eloquens*) revela que "toda cultura é tensão entre o real e o ideal", quer dizer, Cícero "coloca, na própria realidade em si, no ser, a perfeição como um fim, uma norma, uma nostalgia"[1727]. Logo, na *res publica* ciceroniana não há puro caráter projetual: o *optimus status civitatis* está também encarnado na Roma dos *maiores*[1728]. Porém, não é simplesmente a identificação da constituição histórica romana com a constituição ideal dos filósofos, como defendeu Mommsen, adjetivando o intento como a-histórico e a-filosófico[1729]. A conexão é mais complexa.

De certa forma, indicamos no início deste trabalho como nas teorias antigas da constituição mista ocorre um processo em direção à inclusão de ponderações sobre os contextos históricos das constituições. Já em Aristóteles há um esforço de compreensão das constituições tais como elas se

1726 POWELL. Were Cicero's *Laws* the laws of Cicero's *Republic*?, *op. cit.*, p. 32.

1727 MICHEL. L'originalité de l'idéal oratoire de Cicéron, *op. cit.*, p. 325 (tradução nossa). Cf. CÍCERO. *De or.* I, 92 *et seq*.

1728 LÉVY. *Cicero Academicus*, *op. cit.*, p. 504; FOX. *Cicero's philosophy of history*, *op. cit.*, p. 95.

1729 MOMMSEN, Theodor. *History of Rome*. New York: Scribner's, 1900, v. V, p. 508.

manifestavam no mundo grego, incluindo as etapas de desenvolvimento. Na *Política,* ele rejeita expressamente a *politeia* aos moldes de Platão, definida por ele como *adynatos* (impossível) e *atopos* (absurdo, não-lugar)[1730]. Para Quarta, essa crítica do Estagirita decorre de uma consciência histórica conservadora que, temendo o novo proposto, trata de desacreditá-lo[1731]. De todo modo, é o início tanto da tradição de desqualificação de reflexões utópicas como da separação entre ideia e realidade. O outro lado da crítica aristotélica reside na defesa da *polis* como lugar natural dos homens, que, diferenciando-se em povos, por seus contextos particulares, dão origem a constituições diversas, descerrando a mistura de formas políticas como o resultado da luta de todas as *poleis* para sobreviver. Já em Políbio, o atrelamento ao plano histórico é mais estrito. Para ele, a melhor constituição é a romana do seu tempo, que, cotejando diferentes tipos puros, criou um mecanismo de controle recíproco que permite o balanceamento das diferentes partes da cidade e, assim, o retardamento dos ciclos naturais que levam à degeneração e ao colapso. Roma é o grande modelo, mas não a perfeição, pois também sujeita à inexorabilidade da natureza. Tal como Aristóteles, Políbio empenha-se em afastar-se da concepção platônica em favor de manifestações constitucionais históricas[1732].

Considerando esse percurso e com a adição dos elementos da cultura romana que investigamos, é possível notar que a teoria ciceroniana não destoa das formulações da tradição política de seu tempo. Ocorre que, em geral, essa continuidade é caracterizada como um distanciamento em relação a Platão no mesmo estilo de Aristóteles e de Políbio. É como entende Macróbio, no *Commentarii in Somnium Scipionis*:

> Entre las obras de Platón y Cicerón, que uno y otro compusieron acerca de la República, he constatado, a primera vista, Eustacio, hijo mío, dulzura y orgullo de mi vida, que hay la siguiente diferencia: el primero reguló la organización de la República, el

1730 QUARTA. *Homo utopicus, op. cit.*, p. 28-29. Cf. ARISTÓTELES. *Política* II, 1261a, 14; 1262a; 1266a, 31-36. Ver também Isócrates, que, um ano após a morte de Platão, discursava acusando de inúteis escritos como os do filósofo. Cf. ISÓCRATES. *Filipo* 12.

1731 QUARTA. *Homo utopicus, op. cit.*, p. 29.

1732 POLÍBIO. *História* VI, 47.

> segundo la describió; Platón expuso cómo debería ser, Cicerón cómo la habían instituido sus antepasados.[1733]

Portanto, desde a Antiguidade persevera uma corrente interpretativa de contraposição de Cícero a Platão, crendo diferenciá-los pela postura da discussão constitucional proposta: este uma abstração teórica, segundo um "dever-ser", enquanto aquele uma descrição da constituição histórica romana, segundo as coisas como elas "são". É uma dicotomia simplista, incapaz de fazer jus à originalidade ciceroniana[1734]. Ela até possui um fundo de verdade, ao menos se compararmos a república de Cícero com a cidade do sábio de Zenão ou a cidade cósmica de Crisipo[1735], pois estas são modelos impossíveis ao homem, pela limitação natural intrínseca deste último. Porém, esse exemplo é insuficiente para justificar a manutenção do estereótipo.

Quem ousou discordar dessa leitura tradicional, optou, em geral, por ver a solução na conjugação de ambas as linhas. É o caso de Powell[1736], que nega haver uma *res publica* ideal, enquanto imaginária ou inventada, no *De re publica*, por diversas passagens apontarem tratar-se também da descrição de uma realidade histórica[1737]. Por exemplo, quando Cipião afirma que abordará ambas as perspectivas (*tu mihi videris utrumque facturus*), isso indicaria que, partindo da discussão de princípios gerais, produzirá um exemplo definitivo de *res publica* para mostrar como a teoria funciona na prática, quer dizer, como uma *res publica* real[1738]. Com efeito, esses princípios políticos parecem ser extraídos da própria história de Roma, mas um olhar atento percebe uma compreensão livre ou pouco fiel desse passado:

1733 MACRÓBIO. *Commentarii in Somnium Scipionis* I, 1. Cf. *Comentario al "Sueño de Escipión" de Cicerón*. Trad. Fernando Navarro Antolín. Madrid: Gredos, 2006, p. 125.

1734 Ou o reducionismo inaceitável de VOEGELIN. *História das ideias políticas*. Volume 1, *op. cit.*, p. 178.

1735 FERRARY, Jean-Louis. The statesman and the law in the political philosophy of Cicero. In: LAKS, André; SCHOLFIED, Malcolm (eds.). *Justice and genererosity*: studies in Hellenistic social and political philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 68.

1736 POWELL. Were Cicero's *Laws* the laws of Cicero's *Republic*?, *op. cit.*, p. 20-21.

1737 Vide CÍCERO. *Rep.* II, 3; 21; 51-52.

1738 CÍCERO. *Rep.* II, 21-22.

> Mais uma vez, uma comparação com *De re publica* é útil: ali a agenda essencialmente reformadora de Cícero é expressa como um princípio abstrato de liderança aparentemente derivado do próprio desenvolvimento histórico de Roma; no entanto, o funcionamento do diálogo revela a dimensão idealizadora do relato histórico e, logo, a qualidade otimista e essencialmente irreal da agenda reformadora de Cícero. Apesar da ênfase no diálogo sobre o predomínio da prática sobre o teórico, a contribuição de Cícero será sempre teórica: se ele for afortunado, haverá consequências práticas.[1739]

Dito de outro modo, ecoa parcialmente em Cícero aquele discurso da constituição ancestral, com sua maleabilidade hermenêutica e seu pulso retórico. Em uma cultura que sempre prezou por seus antepassados e costumes, parece quase inevitável. A incerteza persiste acerca da natureza assumida por essa evocação regressiva. Asmis assim entende:

> A história desse progresso é deliberadamente marcada por Cícero como uma idealização. Através de Lélio, Cícero prudentemente lança dúvidas sobre a historicidade do relato de Cipião. Ele reconhece que está construindo um mito, que presumivelmente tem alguns fundamentos históricos, mas que não pode reivindicar precisão histórica. O que impede o mito de ser mero pensamento positivo (como o estado de Platão) é que ele tem uma realidade: a sabedoria consagrada na constituição que finalmente surge. Por mais que Cipião imponha suas próprias ideias sobre seus predecessores, sua sabedoria é o resultado cumulativo de uma longa tradição de sabedoria política. O resultado final foi uma realidade, e continua a ser uma possibilidade; pode-se perceber agora, na crise que se seguiu ao

1739 FOX. *Cicero's philosophy of history*, *op. cit.*, p. 145 (tradução nossa). Smethurst é ainda mais extremo, caracterizando Cícero como um romântico que deixou a imaginação brincar com os eventos do passado. Cf. SMETHURST. Cicero and the Senate, *op. cit.*, p. 75-76.

> tribunato de Tibério Graco em 133 ou no final dos anos 50, quando Cícero escreveu *De republica*.[1740]

Como se vê, Asmis acredita que a história da constituição romana por Cícero é uma idealização no sentido de um mito, embora dotado de realidade, aspecto que o diferencia da mera utopia, identificada em Platão. Essa é uma visão de começo razoável, mas de conclusões equivocadas. Primeiro porque a república de Platão não é apenas "*wishful thinking*", existe em sua perfeição no mundo das Formas. Segundo porque a constituição ciceroniana é sim uma idealização, mas no sentido de uma *ideia*, de natureza platônica com retoques do Arpinata. Diversamente do filósofo grego, *Cícero municia a ideia de história*. Nele pode até existir uma dose de utopia, mas na acepção fincada no real, como discutimos, jamais sendo sua *res publica* um mito e nem tentando sê-lo. A dificuldade, uma vez mais, é entender qual o limiar entre história, retórica e criação, entrelaçadas na fundamentação da concepção da melhor *res publica*.

Michel dá-nos um indício disso, ao observar como Cícero, desde cedo, vai substituindo a simples inventividade pela história:

> Se listarmos os *exempla* propostos no *De inventione*, constatamos que a maioria deles é histórico. Alguns são emprestados da história grega, a maior parte da história romana. O autor, sem o dizer, evoca alegremente causas reais, como a amada *causa Curiana*. Uma vez, Cícero parece apelar à sua imaginação. Mas ainda é a propósito de acontecimentos que, se são lendários, ainda assim estão relacionados à tradição romana: é a história de Horácio e sua irmã. O autor apresenta sucessivamente argumentos favoráveis a ambos os personagens. E o leitor tem a impressão de que esse tema foi escolhido menos por seu interesse dramático do que por sua relação com a história romana contemporânea. [...]
> Assim, observa-se através da obra de Cícero uma tendência muito clara a substituir o imaginário pela história. Isso torna ainda mais significativo o mé-

1740 ASMIS. A new kind of model, *op. cit.*, p. 398 (tradução nossa).

> todo adotado nos grandes diálogos oratórios. Desta vez, Cicero renuncia completamente às causas fictícias. Pelo contrário, ele desenha todas as justificativas para o seu ensino na tradição romana. Ele dá a palavra aos maiores oradores que o precederam.[1741]

Cícero não se apoia totalmente no artifício retórico da constituição ancestral[1742] nem na história como acervo de verdade. Para Pittia, ele sabe não existir passado perfeito ou período histórico que encarne uma perfeição, pois constrói uma imagem da história não exatamente coerente, que não remete a uma idade do ouro precisa ou a uma época específica. Os episódios recolhidos são empregados como contraponto ao tempo presente, polo inconteste. O passado de Cícero é "uma reconstrução política quase perfeita, mas completamente artificial, com 'peças reais da história', mas peças heterogêneas". Isso quer dizer que ele procura na história os seus modelos, um passado, portanto, que lhe serve para se aproximar do ideal:

> A história serve para construir um passado fundamentalmente recomposto e compósito, onde a primazia vai para a dimensão paradigmática dos personagens e episódios. Usos e abusos da história andam de mãos dadas nesta restauração de um passado que na realidade não era, mas que Cicero gostaria de ver substituir o que é.[1743]

Os interlocutores dos diálogos são eles próprios a expressão da união entre história e filosofia política, entre o passado e problemas contemporâneos da cidade[1744]. A escolha dessas figuras célebres como personagens condiz

1741 MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron, op. cit.*, p. 423-424. O exemplo da *causa Curiana* ocorre em *De inv.* II, 122 *et seq*.

1742 Como quer ver How, ao afirmar que o ideal de Cícero não é ignóbil, mas "um retorno a uma Roma melhor". Cf. HOW, W. W. Cicero's ideal in his *de Republica*. *The Journal of Roman Studies*, v. 20, p. 24-42, 1930, p. 33.

1743 PITTIA. Usages et mésusages de l'histoire dans les *Verrines* de Cicéron, *op. cit*. (tradução nossa)

1744 FOX. *Cicero's philosophy of history*, *op. cit.*, p. 109. Em CÍCERO. *Qfr.* III, 5, 2, a justificativa da rejeição à sugestão de Salústio de usar a si mesmo para apresentar as ideias do *De re publica*.

com o "senso de continuidade histórica" do pensamento ciceroniano[1745]. Como consequência, o melhor homem político de Cícero não é o *politikos* de Platão[1746]. Ele é composto a partir de exemplos históricos e contemporâneos, o que até deixa a impressão de inspirar-se em um personagem histórico específico[1747]. Mesmo uma tal vinculação não existindo, podemos perceber a identificação e reunião dos atributos desse melhor homem político a partir da história de Roma: alguns grandes homens, vide Cipião, foram *princeps* em seu tempo, lideraram os romanos com sua sabedoria e foram reconhecidos em sua *auctoritas* e prestígio. Aliás, segundo Ferrary[1748], a adoção de termos como *rector*, *gubernator*, *moderator* e *conservator*, incomuns na vida política até então, pretende evitar a identificação da figura delineada com personagens particulares da vida pública. Nessa esteira, resta subjacente a intenção consciente de afastar possíveis confusões entre o ideal traçado e a realidade política prática de Roma, ressaltando a originalidade de sua elaboração teórica, inobstante assentada em substratos históricos e no *mos maiorum*. De fato, Cícero assume, explicitamente, adotar dois métodos distintos para delinear a melhor *res publica*:

> Lo vemos, en efecto, y también que has empezado, Escipión, tu disertación de una nueva manera, que nunca se ha visto en lugar alguno de las obras de los autores griegos, pues el más eximio de ellos, a quien nadie superó como escritor, tomó un terreno en donde construir una ciudad a su arbitrio, una ciudad, quizá admirable, es verdad, pero extraña a la vida y costumbres de los hombres; los otros autores disertaron sobre las distintas clases de ciudades sin establecer un modelo fijo ni tipo alguno de gobierno [*sine ullo certo exemplari formaque rei publicae de generibus et de rationibus civitatum*]; tú, en cambio, me parece que vas hacer dos cosas: empezaste

1745 SMETHURST. Cicero and the Senate, *op. cit.*, p. 75 (tradução nossa).

1746 Apesar do registro de *princeps* como tradução do grego *politikos* em CÍCERO. *Fin.* V, 11.

1747 HOW. Cicero's ideal in his *de Republica*, *op. cit.*, p. 41.

1748 FERRAR. The statesman and the law in the political philosophy of Cicero, *op. cit.*, p. 52-53.

> por atribuir a otros lo que tú has pensado, en vez, de hablar por ti mismo, como hace Sócrates en la obra de Platón, y razonas lo que Rómulo hizo por acaso o fuerza, pero, por otro lado, discurres no de una manera vaga, sino en referencia a la república concreta [*sed defixa in una re publica*].[1749]

Lélio identifica dois tipos de tratamentos das constituições pelos gregos: de um lado, Platão, que usa um modelo definido e não examina as práticas e costumes existentes; de outro, todas as demais, que não usam modelos particulares e se voltam a análises empíricas das quais extraem princípios políticos. Lélio então conclui que o método adotado por Cipião combina Platão, empregando um modelo fixo, com os outros, por incorporar princípios derivados de estudos empíricos. Eis a inadmissibilidade daquelas interpretações tradicionais dicotômicas a que aludimos. Os interlocutores do *De re publica* alegam não ser passível de implementação a constituição platônica, nos termos da *utilitas*. A Roma de Cipião, por tratar-se de modelo historicamente fundamentado ou comprovado, seria mais "realizável" no plano empírico. Isso não representa um desvalor à *politeia* de Platão. Ela permanece como a melhor constituição concebível, mas, por não ser concretizável, é Roma a melhor constituição praticável[1750]:

> [Platón] indagó las causas, y configuró una ciudad más deseable que posible, más reducida que pudo, y no la que podía existir, pero en la que pudiera comprenderse la razón de la política. Yo, en cambio, intentaré, si es que lo consigo, con las explicaciones que él vio, pero no en una sombra de ciudad imaginaria [*non in umbra et imagine civitatis*], sino en nuestra grande república [*sed in amplissima re publica enitar*], tocar como con una varita las causas tanto del bien como del mal público.[1751]

1749 CÍCERO. *Rep.* II, 21-22. Cf. *Sobre la república, op. cit.*, p. 96-97.
1750 ATKINS. *Cicero on politics and the limits of reason, op. cit.*, p. 56-60.
1751 CÍCERO. *Rep.* II, 52. Cf. *Sobre la república, op. cit.*, p. 112.

Em vista disso, Lévy situa o método de Cícero entre Platão e Aristóteles. Como descreve, Cipião não é estranho à cultura grega, nem disposto a abandonar a tradição dos ancestrais. Por essa razão, propõe-se a mostrar que a constituição romana, pacientemente elaborada pelos *maiores*, é a melhor e que deve, então, servir de exemplo para a descrição do *optimus status rei publicae*. Esse é um método original, sem precedentes na doutrina grega (*nos uero uidemus et te quidem ingressum ratione ad disputandum noua, quae nusquam est in Graecis libris*), ao combinar teoria e história. Segundo Lévy, isso quer dizer que:

> Em Platão há dissociação da realidade terrestre e da perfeição, em Aristóteles, ignorância da segunda a favor da primeira. Cicero é, ao mesmo tempo, mais idealista do que Platão, uma vez que quer que o optimus status ciuitatis seja eterno, enquanto que na República o objetivo é conferir à cidade uma duração muito grande, mas não infinita, e pelo menos tão realista quanto Aristóteles, pois, em vez de se interessar por constituições diferentes, estudará uma sob todos os aspectos.[1752]

Para Nicgorski, no *De re publica*, Cícero substitui a descrição "fictícia e irreal" da melhor forma de governo por um exemplo histórico específico da melhor forma praticável. Mais do que apenas tornar palatável ao gosto romano pelo tangível e concreto, ele realça a constituição e o espectro de tradições nos quais ele próprio, os personagens do diálogo e os leitores da obra estão inseridos e são incitados a proteger[1753]. Para isso, a experiência, como história, por ser valor cultivado pelos romanos, tem um peso central, pelo que é chamada para sustentar a sua fundamentação teórica. Nesse sentido, Paulson assinala uma significativa mudança de perspectiva em relação a Platão: a melhor constituição não é observada do ponto de vista de seu criador, mas da geração atual que a recebe das anteriores. Assim, se teria

1752 LÉVY. *Cicero Academicus*, *op. cit.*, p. 504-505 (tradução nossa).

1753 NICGORSKI. Cicero's focus: from the best regime to the model statesman, *op. cit.*, p. 241 (tradução nossa).

"não uma 'Roma ideal' criada para fins teóricos ou literários", mas uma Roma praticável[1754].

Também na ótica de Atkins[1755], a concepção ciceroniana de constituição mista é aquela possível, concretizável. Prova disso é a presença do elemento democrático, pois um certo grau de liberdade é necessário como concessão à vontade dos muitos (*voluntatique multitudinis*) para possibilitar estabilidade[1756]. Esse recurso probatório encontra-se em sintonia com a tese de Atkins segundo a qual Cipião aplicaria o quadro comparativo de Sócrates entre o justo individual e a organização da cidade, na *República*, a Roma, concluindo, tal como Platão em *As Leis*, que a constituição mista obtém equilíbrio não por meio da completa subordinação à razão, mas porque o estadista reconhece a necessidade de concessões aos desejos humanos. É este o caso da liberdade democrática que, apesar dos seus defeitos, supre certos apetites, no que se conforma à natureza do homem[1757]. Assim, a constituição mista é o melhor regime praticável porque possível à natureza humana, resultando de transigências aos limites do homem.

O olhar carregado de empirismo e pragmatismo de vários autores de origem anglo-saxônica por vezes exagera na reprovação da *politeia* platônica e na ênfase ao caráter prático da *res publica* ciceroniana. A razão disso pode ser bem explicada por Dewey, citado por Nicgorski justamente no contexto da discussão sobre a realizabilidade na constituição de Cícero, em sua crítica a esboços de sociedades ideais:

> [...] não podemos estabelecer, fora de nossas cabeças, algo que consideramos uma sociedade ideal. Devemos basear nossa concepção em sociedades que realmente existem, a fim de ter qualquer garantia de que nosso ideal seja praticável. Mas, como acabamos de ver, o ideal não pode simplesmente repetir os traços que são efetivamente encontrados.[1758]

1754 PAULSON. A Painted Republic, *op. cit.*, p. 317 (tradução nossa).

1755 ATKINS. *Cicero on politics and the limits of reason*, *op. cit.*, p. 108-109 e 112.

1756 CÍCERO. *Rep.* I, 55; 69.

1757 ATKINS. *Cicero on politics and the limits of reason*, *op. cit.*, p. 114. Cf. CÍCERO. *Leg.* II, 23; III, 9; 33; *Rep.* II, 52. Comparar com PLATÃO. *As leis* 742e.

1758 DEWEY, John. *Democracy and Education*. New York: Macmillan, 1916, p. 96

No fundo, essa questão da concretização pode não ser tão central, principalmente se recordarmos não serem estranhas para os romanos as legislações de Licurgo e de Sólon, que partem da mente do sábio para serem aplicadas. Sobressai, talvez, o peso do *consensus*, na forma de normas e práticas estabelecidas ao longo das gerações e legitimadas pelo sucesso de Roma. Quando são propagadas as disputas em torno do conteúdo do *mos maiorum*, predominantemente oral e consuetudinário, nos últimos séculos da República, em particular, entre *optimates* e *populares*, colocando em risco a sua força vinculativa e persuasiva, Cícero intenta uma nova abordagem: um conjunto de leis escritas, inspirado tanto no pensamento político grego quanto na tradição romana, podendo, com isso, filtrar e reparar o *mos maiorum* e o *ius civile* romano[1759]. Para combater a degenerescência, não basta restabelecer ritos e leis do passado. É preciso aportar à tradição declinante a força da racionalidade filosófica. Em diversos momentos, ao opor o influxo dos *maiores* às estéreis minúcias dos jurisconsultos[1760], causa e sintoma da degenerescência do *mos*, propôs substituí-las pela interpretação filosófica, por considerá-la apta a revelar o sentido verdadeiro da tradição[1761]. Com efeito, graças à mediação da filosofia, pode-se perceber o *mos maiorum* e as leis nas quais ele se manifesta como o resultado tanto de lenta elaboração humana quanto da racionalidade da natureza, quer dizer, como transitando entre particularidade e universalidade. Para Cícero, destarte, não há contradição entre o ponto de partida, a percepção intuitiva da tradição, do particular, e o ponto de chegada, a racionalização filosófica dessa mesma tradição, o universal. Ele principia com o *mos maiorum* e a história, submetendo-o ao labor reflexivo. Constatando o *optimus status* como decorrente não de um processo sobrenatural ou criação teórica, mas da ação humana segundo a natureza, forja-o como ideia[1762]. Em outras palavras, em vez de possibilidade de concretização, como querem ver alguns, o foco é o fato de o próprio surgimento do *optimum statum civitatis* dar-se no plano prático, para então ser objeto de uma ordenação teórica.

(tradução nossa).

1759 PAULSON. A Painted Republic, *op. cit.*, p. 311-314. Cf. CÍCERO. *Leg.* II, 23.

1760 CÍCERO. *De inv.* I, 68; *Leg.* I, 14; *Mur.* 25 *et seq*.

1761 LÉVY. *Cicero Academicus*, *op. cit.*, p. 516, para todo o parágrafo.

1762 Ibid., p. 519; 534.

How tenta aderir a essa perspectiva sustentando Políbio como a principal influência de Cícero, pois, como historiador, recusara o plano ideal ao estilo platônico e reconhecera na constituição romana o melhor[1763]. Com as devidas ressalvas, é possível admitir que, tal como naquele, a origem de uma teoria não pode dar-se *a priori* ou alijada da realização na história. É dela que são extraídos os princípios políticos, em sua conexão com a natureza: são esses princípios que regem o movimento das constituições, o caminho para o melhor e para o declínio.

No Livro I do *De re publica*, Cícero usa, no processo de transformação das formas de governo, junto a *orbes* e *itinera*, também *quasi circuitus* e *convertere*, terminologia análoga aos dos movimentos dos astros no Sonho de Cipião e também empregada na história de Roma do Livro II. Ela aponta para a recusa de um círculo fechado natural, com retorno automático ao ponto inicial[1764]. O movimento natural (*naturalis motus*) da constituição, não é um círculo regular, mas um movimento circular, no qual é possível a reversão da direção do curso, como nos planetas[1765]. Porém, diferentemente dos objetos celestes, as coisas humanas dependem de intervenção *para se manterem nos trilhos*. As constituições estão sujeitas a modificações pela *ação do homem*: há degenerações e restaurações, estas últimas que não são necessariamente a retomada da mesma forma original, mas outras formas boas (como da Realeza *à* tirania e sua substituição pela República)[1766]. Eis que surge o papel do governante sábio capaz de reconhecer, prever e evitar (*ante ocurrere*) tais mudanças[1767]. Como vimos no primeiro capítulo, em Cícero não há rigidez quanto às sucessões constitucionais, que podem assumir formas variadas. O bom homem político está ciente disso e, tal como o sol rege a orquestra cósmica, e a alma o corpo, garantindo a harmonia, o *rector* lidera a cidade e os seus rumos[1768].

1763 HOW. Cicero's ideal in his *de Republica*, *op. cit.*, p. 28.
1764 CÍCERO. *Rep.* I, 45; 69; II, 45.
1765 CÍCERO. *Tusc.* I, 62; *Nat. D.* II, 48 *et seq*.
1766 CÍCERO. *Rep.* II, 46.
1767 GALLAGHER, Robert L. Metaphor in Cicero's *De re publica*. *Classical Quarterly*, v. 51, n. 2, p. 509-519, 2001, p. 511-513, para todo o parágrafo. Cf. CÍCERO. *Rep.* II, 45.
1768 CÍCERO. *Rep.* I, 45; V, 8; VI, 17-18; 26.

Desse modo, é possível entrever que a teoria ciceroniana comporta traços de circularidade e de ciclicidade, ecoando o ritmo da natureza, mas não se estrutura integralmente ou se determina por esses critérios. Resta claro que o percurso não resulta de sorte ou intervenção externa, sendo resultado da prudência e da disciplina. Se deixada à mercê do acaso, a constituição cairia não em ciclo imutável, mas em um processo no qual todas as formas são degeneradas, nenhuma seria verdadeira república. É a *civilis prudentia*, particularmente do *rector*, homem político destacado e sábio, que será capaz de antever *orbes*, *motus* e *conversiones* desestabilizantes, de algum modo prevenir ou controlá-los, a fim de permitir o melhor, uma constituição equilibrada que garanta a estabilidade[1769].

Enfim, qual o papel de Roma na teoria constitucional de Cícero? Ela é um *exemplum* de *optimus status civitatis*, e também a atualização, em dado lugar e momento, do trajeto em direção à perfeição característico da natureza[1770]. Roma, como *exemplari formaque rei publicae*, proporciona i) substrato histórico para identificar os princípios políticos; ii) uma imagem para ilustrá-los, amenizando a abstração deles; e ii) um ideal, no sentido de objetivo a ser buscado ou padrão a ser seguido[1771]. Esses princípios, uma vez conhecidos, a partir do labor filosófico sobre a história, ficam à disposição do homem político para recolocar a constituição historicamente manifesta nos trilhos do ideal, o que é muito diverso de subsumir Roma e sua trajetória passada a eles[1772]. Em suma, inexiste contradição entre natureza, história e filosofia.

8.6. A história como fundamento e a legitimação da configuração político-jurídica

A história tem um propósito no interior de uma obra de filosofia política como o *De re publica*: ela *legitima a ideia de constituição mista*, indicando não apenas que a teoria política é concretizável no plano humano, apesar

1769 FERRARY. The statesman and the law in the political philosophy of Cicero, *op. cit.*, p. 56-57.

1770 LÉVY. *Cicero Academicus*, *op. cit.*, p. 506, com interpretação nossa.

1771 ATKINS. Cicero on politics and the limits of reason, *op. cit.*, p. 57-58.

1772 Como Moatti vê no *De re publica*. Cf. MOATTI. *La raison de Rome*, *op. cit.*, p. 251.

das imperfeições e inconstâncias deste, como também que ela nasce das manifestações concretas.

Fox consegue entrever que, em Cícero, Roma não é só mera comprovação histórica das elaborações teóricas dos gregos em matéria política, que expressa a realização da excelência da constituição mista atestada por uma longa tradição de pensadores. O cônsul constrói uma narrativa que, valendo-se da retórica, portanto verossímil, desvela, na história romana, a trajetória de edificação por gerações de homens:

> Para resumir, Roma torna-se a prova histórica da correção da teoria política grega, demonstrando a excelência da constituição mista, e embora os interlocutores do diálogo reconheçam o acidente feliz, resta claro, a partir de sua discussão, que a excelência constitucional de Roma não é devido à teoria, mas à história; mas, ao mesmo tempo, essa história não é realmente uma história, mas uma narrativa forçada sobre a estória tradicional para fazê-la funcionar como uma verificação para a teoria. O relato histórico de Cícero é uma história construída em torno de uma *idée fixe*, com Roma sendo mostrada manifestando, por meio de acidente histórico, os insights da teoria política grega. O propósito desta história romana, portanto, não pode ser persuadir os leitores de Cícero de que ela é literalmente verdade. Em vez disso, Cícero explora o cenário histórico dos oradores para qualificar seus argumentos, e o trabalho como um todo apresenta uma versão idealizada da história romana, que é claramente reconhecível como tal. Ao mesmo tempo, os próprios oradores estão sujeitos a uma idealização paralela: sua fé um tanto ingênua no desenvolvimento racional de Roma é temperada por seu próprio reconhecimento de que talvez a teoria e a prática nem sempre se encaixam tão bem juntos. No entanto, o trabalho como um todo expressa admiração por uma visão tão enobrecida da história de Roma. Não há sentido no qual possamos identificar a narrativa

> histórica da história arcaica de Roma como sendo a própria história de Roma de Cícero, mas seu propósito é claro: representar uma maneira possível de ver Roma, uma maneira que pode ter sido possível em 129 a.C. antes da vida política romana descer inexoravelmente em uma série de conflitos entre generais incapazes de manter sua megalomania sob controle.[1773]

Como acentua Fox, a história é versátil no pensamento ciceroniano. Mesmo em tempos de crise da tradição, no seio da cultura romana não é possível falar ou escrever sem o respaldo do *mos maiorum*. Dificilmente ações ou concepções surgem imersas nessa mundivisão sem estarem ligadas de algum modo com as lições dos antepassados. A história como legitimação da constituição mista não é simples ardil de orador. Ela está entre os pilares estruturantes das possibilidades epistemológicas do homem romano. A originalidade de Cícero nesse quesito está em lançar os princípios do uso da história, assumidamente alinhada com a eloquência, e colocá-los ao menos parcialmente em prática na construção de seu pensamento político.

A *res publica* de Cícero é uma construção retórica. Não apenas no desenho quase sistemático apresentado no *De re publica* ou no *De legibus*, mas também na Roma mencionada, exaltada, criticada, descrita e imaginada em todos os seus tratados e orações. Tivemos a oportunidade de traçar a visão geral do cônsul sobre a *res publica*, desvelando os contornos das suas instituições, leis, valores, costumes, cidadãos etc., enfim, enquanto cultura ativa, rica e em transformação. Parte disso depende do reconhecimento de que, na mente do orador, também ele historiador e filósofo, a *res publica* é ideia. Ela não é mais uma pura realidade histórica, passada, presente ou futura, constatável pelos métodos e olhos atentos de um especialista. Ali a história é *logos*, palavra, razão, fundamento, e a república, um modelo pensado[1774].

A *res publica*, como ideia, é acessível pelo homem, ser racional, mas que depende justamente do desenvolvimento da razão, de amplo conhecimento, inclusive da história: a ideia da melhor constituição só é concebível a partir

1773 FOX. *Cicero's philosophy of history*, *op. cit.*, p. 100-101 (tradução nossa).
1774 BARAZ. *A written republic*, *op. cit.*, p. 86.

da união entre teoria e experiência em um homem que recebeu formação completa, que apurou as habilidades humanas e, assim, tornou-se capaz de dar sentido ao material desconexo da realidade. É por meio da história que alguém pode entender os princípios das formas políticas e, por meio deles, o melhor modelo.

Isso implica reconhecer a história unida à natureza: o homem aprimora a sua natureza racional em um processo formativo pessoal e geracional, durante o qual são acumuladas conquistas que servem de referência para novos esforços. Com efeito, como a constituição romana, na experiência, pôde adquirir a sua perfeição se ela resulta da ação de homens sem dúvida admiráveis, mas que não gozam da perfeição do sábio? A resposta foi dada por Catão:

> El solía decir que la ventaja de nuestra república sobre las otras estaba en que en éstas habían sido casi siempre personas singulares las que las habían constituido por la educación de sus leyes, [...]; en cambio, que nuestra república no se debe al ingenio de uno solo hombre, sino de muchos, y no se formó en una generación, sino en varios siglos de continuidad [*non unius esset ingenio sed multorum, nec una hominis vita sed aliquot constituta saeculis et aetatibus*]. Y decía que jamás había existido un tan gran ingenio, si es que en algún momento pudo haberlo, a quien no escapara nada, ni pudieron todos los ingenios juntos proveer tanto en un solo momento, que pudieran abarcar todo sin la experiencia de la realidad por mucho tiempo.[1775]

Catão opõe, aos legisladores gregos, essa ação de longa duração, que obteve a excelência do *status civitatis Romae*. O próprio censor, encarnação do *mos maiorum*, nota que a natureza e a história não poderiam revelar o seu caminho se os homens não tendessem a apressar o curso das coisas, ou seja, é por conhecerem o movimento natural da política, do qual não são senhores,

1775 CÍCERO. *Rep.* II, 2. Cf. *Sobre la república, op. cit.*, p. 86-87.

que a história se constrói. E, sozinho, não pode o homem particular obter a perfeição[1776]. Foi a *sapientia maiorum*, assentada no transcurso das gerações, a responsável pela realização do equilíbrio institucional que se tornou um modelo[1777]. Esse caminho da natureza humana, que se faz na história, não é automático como a natureza em geral. Depende de iniciativa e empenho. Como o homem é sociável, o aprimoramento moral se faz também como aprimoramento da constituição, do horizonte cultural que constrói. O conhecimento e as obras são provas de que se saiu de algum lugar, que não se vive mais na animalidade bruta. Os costumes estão mais refinados, os saberes são mais amplos e profundos, os impulsos e paixões mais refreados. A *humanitas* tem esse nome precisamente porque é a realização contínua do desenvolvimento intelectual e social do homem, de sua verdadeira natureza, do fazer-se humano.

Também disso podemos inferir a possibilidade de as leis assumirem formas diferentes segundo os povos e os tempos. O *De legibus* coloca-se em uma posição entre a especificidade cultural e a universalidade pela fundamentação na natureza[1778]. Apesar de suas disparidades formais e materiais, as distintas leis são verdadeiras se geradas pela *recta ratio*, estão unidas pelo laço comum da razão. Assim também as inovações. As leis que não compunham o direito e a tradição de Roma são, aos olhos de Cícero, *ius naturae* também, enquanto expressão da *ratio prudentis*. O novo alia-se à tradição, somente é validado se integrar o crivo legitimador do *mos maiorum*. Por isso não se espera do *optimus civis* ampla atuação legiferante, mas garantia do respeito às leis e aos costumes preexistentes[1779].

Ao que hoje damos o nome específico de história, os romanos amalgamam passado, tradição, memória. Todos esses elementos estão presentes no processo de construção da república como ideia e da concretização dessa ideia no plano humano-temporal. A ideia é concebida no interior da tradição, a partir dela, e se destina a se fazer também tradição.

1776 LÉVY. *Cicero Academicus*, *op. cit.*, p. 507-508.

1777 IACOBONI. Le sens de la *libertas* au sein du *mos maiorum* chez Cicéron, *op. cit.*, p. 14.

1778 FOX. *Cicero's philosophy of history*, *op. cit.*, p. 95.

1779 FERRARY. The statesman and the law in the political philosophy of Cicero, *op. cit.*, p. 69-70.

Não importa questionar se a ideia tem existência própria apartada do mundo limitado do humano. Ela só interessa na medida em que possível ao homem, em suas condições finitas, possível em acesso e em realizabilidade nos termos da prática humana. E tornar-se concreta é fazer-se tradição, inserir-se no universo cultural romano, longamente alicerçado desde o ato fundante de Rômulo, integrar-se ao passado, que é presença pulsante entre os vivos.

Em outras palavras, a *res publica* ciceroniana, como ideia, compõe a rede axiológica da história romana, ao mesmo tempo em que a República romana, na sua manifestação histórica, mune a ideia de condição de possibilidade de ser concebida e, concomitantemente, de ser concretizada. A história vivifica o frio pensamento tornado teoria pela filosofia, como fonte de seu material axiológico e como via de sua consubstancialização no mundo humano.

Por não se incorporar a esse arranjo entre experiência-teoria-experiência, aos olhos romanos, a república platônica é abstração inofensiva, bela, mas inanimada, enquanto Cícero, ao considerar a história de Roma, forja uma constituição singular[1780]. Nela, o elemento vital é a *concordia*[1781], concerto harmônico só possível de ser concebido e tornar-se referencial para a ação, pela história. O grande fator que faz da constituição romana a melhor é a presença na história do *optimus status civitatis*. Em outras palavras, não é porque Roma existe que a constituição mista é a melhor entre todas as formas de governo, mas, inversamente, a constituição romana é a melhor constituição porque não é mera imagem, ser degradado, é presença na história[1782]. Quer dizer, Roma é ideia e história, é realidade palpável e projeto sob guarda do homem político. Cícero tem na ideia da melhor *res publica* a consagração do intento de união da teoria grega com a prática político-jurídica romana, a filosofia com a história:

> A filosofia, particularmente em uma tradição que atribui suas origens a Sócrates, visa às verdades que estão além do tempo e que, portanto, são deslocadas da passagem do tempo. A história, por outro lado, trata de traçar a relação entre um senso de

1780 FOX. *Cicero's philosophy of history, op. cit.*, p. 83-84.
1781 MOATTI. *La raison de Rome, op. cit.*, p. 27.
1782 LÉVY. *Cicero Academicus, op. cit.*, p. 505.

> identidade no presente e a base dessa identidade no passado, e observando o padrão que liga as experiências do presente às experiências do passado representado no registro histórico. A distinção corresponde facilmente ao que já observamos sobre a prática de Cícero: a tensão entre uma forma de discussão que tem em vista uma espécie de verdade absoluta (mesmo que, de uma forma acadêmica, essa verdade não possa ser alcançada) e uma que está enraizada em uma caracterização histórica de Roma. Isso é às vezes entendido como um contraste entre real e ideal. Talvez seja mais acurado examiná-lo como um problema que surge especificamente com o contraste entre Grécia e Roma, e, ao abordar a questão da tradução, é aqui que o próprio Cícero nos convida a localizá-lo. Ao pensar, no entanto, sobre a transferência da filosofia grega para Roma, a questão da história de Roma inevitavelmente surge, e é por isso que, em muitos dos seus prefácios, Cícero faz referência às suas intenções de adaptar o material grego aos seus leitores latinos. Não é tanto que a história da Grécia tem uma textura diferente daquela de Roma, mas que, devido à ausência virtual de filosofia até esse ponto, a história de Roma se torna significativa como parte do processo de adoção desse discurso da Grécia e, como resultado, a história desempenha um papel mais proeminente nas relações de Cícero com a filosofia [...].[1783]

Qual a função da historiografia? Ela constrói esse discurso, permite a união da filosofia com a eloquência e, por fim, constitui a própria obra de Cícero. A história fornece o sustentáculo axiológico que legitima, mas Cícero não fica no passado. Recorre à razão: formula uma teoria que só faz sentido se tem finalidade prática. A própria teoria é forjada com os olhos na história, da qual extrai princípios políticos, e, por fim, a redireciona para servir às gerações futuras, um processo que começa no presente, pois os

1783 FOX. *Cicero's philosophy of history*, *op. cit.*, p. 252-253 (tradução nossa).

melhores homens não são formados da noite para o dia[1784]. A historiografia realizada pelo orador cumpre a missão da *historia magistra vitae,* ensina, fornece o exemplo e consolida os valores mais caros para a comunidade. Entre esses ditames está o aprendizado incessante com os antepassados, dando continuidade ao esforço de fundação e construção da melhor forma de governo, que se harmonize com a ordem do mundo à medida que permita o aperfeiçoamento da natureza humana.

A história abastece o presente de exemplos do melhor, assim fundamentando e provando o ideal. Para tanto, depende de uma narração, que pode tomar formas pelas quais não podemos ter certeza se as coisas foram tais como contadas. Mas isso não é relevante para o romano. Basta a verossimilhança. Cícero subordina a história à eloquência, adequando-a conforme o público. Não é deturpação, mas valer-se do material histórico segundo as circunstâncias para tornar o discurso eficaz. Portanto, a história, longe de ser desinteressada, concede, ao orador, liberdade para desempenhar o dever moral e político de *rector*. Assim, a história, como elemento de legitimação da configuração político-jurídica, sob a tutela da eloquência, pode assumir formas surpreendentes e reprováveis aos olhos modernos[1785], mas não por isso menos admiráveis.

A história de Roma no *De re publica* não é simples narração cronológica, pois não se trata de um *exemplum* qualquer, mas o *exemplo por excelência*. Como ressalta Rambaud, na referida obra a história romana é unida à filosofia para servir de matéria para a identificação dos princípios da política, pois "a explicação dos fatos exige sempre uma doutrina", ao passo que a adesão da retórica vem proporcionar os instrumentos de pesquisa de exemplos e, assim, a observação dos fatos antes da elaboração teórica[1786]. Com isso, os exemplos deixam de ser meros fatos, perdem a empiricidade originária para tornarem-se tipos universais. É o caso da *res publica* ciceroniana. Partindo da Roma histórica, Cícero a eleva ao plano da ideia, para posteriormente reorientá-la à aplicação prática, na transformação da Roma vigente. A história romana

1784 CÍCERO. *Div.* II, 4.

1785 LEVI, Giovanni. Le passé lontain. Sur l'usage politique de l'histoire. In: HARTOG, François; REVEL, Jacques (dir.). *Les usages politiques du passé*. Paris: Éditions de l'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 2001, p. 26.

1786 RAMBAUD. *Cicéron et l'histoire romaine, op. cit.*, p. 52 (tradução nossa); 54.

é ponto de partida para a especulação, aporta a autoridade legitimadora ao argumento, que tem em vista restaurar a saúde da constituição, restauração que não é simples retorno a um passado romantizado, mas *engajamento do presente em relação ao futuro esteado no passado*.

A república de Cícero é *ideia* como também é *história*. A ideia não apenas se realiza na história, mas se origina dela. Para o romano a teoria só pode nascer da prática e se voltar para a prática. Isso não significa reduzir o papel da teoria. O que Cícero faz é justamente provar para a mentalidade latina que ela tem um papel a exercer. Ela é justamente o vértice que possibilita tudo, pois a pura empiria é aleatória e incompreensível e a simples especulação é inócua. Ao explorar a história e as instituições políticas romanas, para nelas revelar a potencialidade das reflexões filosóficas gregas, Cícero faz uma leitura filosófica de Roma e, nesse ínterim, reescreve-a filosoficamente, como uma comunidade coerente que, mais do que importar a filosofia helênica, é capaz de filosofar[1787]. Por um lado, a história não fornece apenas uma coleção de exemplos, mas também a demonstração da ordem das coisas. Por isso, não faz sentido tentar desenvolver uma forma de conhecimento que seja independente da história. Por outro, a filosofia deve ter como tarefa acentuar as lições da história, apresentar explicações para elas, de modo a possibilitar a percepção daquilo que vale buscar a concretização na ação política[1788]. Pensamento que parte e termina na vida em movimento, origem e destino da ideia:

> Existem duas concepções do saber. Na sociedade tradicional, o conhecimento é um conjunto de experiências (*usus*), indissociáveis da história da cidade. A essa "expertise", à qual se ligam os *exempla*, opõe-se uma verdadeira epistemologia, para a qual a ciência se constrói ao redor de toda sucessão temporal, em uma ordem lógica (*ratio*) e, logo, objetiva, segundo um método definido previamente. Ela cria

1787 FOX. *Cicero's philosophy of history*, *op. cit.*, p. 49. E assim Cícero conseguiu despertar em muitos o gosto pela filosofia, apesar da permanência de certa visão hostil, vide *Off.* II, 2.

1788 FOX. *Cicero's philosophy of history*, *op. cit.*, p. 107.

> também um modelo e o abstrai: a *forma*. Essa concepção triunfa em Cícero.[1789]

A história aparece então, em Cícero, como *fundamento*: tem uma atribuição crucial no processo de adaptação da filosofia grega à mentalidade romana ao combinar teoria com a prática político-jurídica, articulação pela qual a ideia é historicizada. A história, como experiência e tradição, origina e alicerça a teoria, que assume a postura de reflexão sobre a vida, como manifestada nos exemplos históricos[1790].

O orador, como historiador, é cônscio das lições da história; como filósofo, dá-lhes sentido a partir da ideia; como homem político, coloca-as em prática.

Cícero duvida das ideias segundo a índole platônica, mas acredita em Platão e em sua busca pela verdade. A solução é dotar a ideia de eloquência e elevar essa eloquência tão alto quanto a filosofia: "a eloquência é a língua dos sábios em um mundo que duvida da sabedoria"[1791]. Não sendo possível saber infalivelmente as ideias, a eloquência vem ser o mecanismo de viabilização do conhecimento possível em um mundo de incertezas. O conhecimento possível é apenas aquilo que é provável. O provável não é ruim simplesmente por não ser a verdade. Ao contrário, exerce um papel útil por propiciar a ação e, assim, a própria vida humana. A eloquência é, dessa forma, o recurso que tem o homem à disposição para traçar o seu caminho, na forma de comunidade político-jurídica, por conseguinte, para realizar-se na vida coletiva, a única via no horizonte da Antiguidade. No entanto, é o sábio aquele capaz de dela se valer por ser inserido nas diversas artes, construções do homem para atender às suas necessidades, desenvolver os seus talentos, erguer o seu mundo em meio ao provável que o circunda.

O homem antigo, quando pensava sobre as origens das comunidades políticas, não se preocupava em reconstituir os seus efetivos passos históricos, além de não ser algo para o qual possuía instrumentos adequados. Quando Platão, Aristóteles e Cícero se colocam essa questão, não fazem investigação

1789 MOATTI. Tradition et raison chez Cicéron, *op. cit.*, p. 416 (tradução nossa).
1790 FOX. *Cicero's philosophy of history*, *op. cit.*, p. 61; 66; 308; 310.
1791 MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, *op. cit.*, p. 99 (tradução nossa).

de cunho histórico ou mesmo antropológico. O artifício empregado é a especulação filosófica, que parte de pressupostos do sistema de pensamento dos próprios autores. É o caso das reflexões do início do *De officiis*, onde Cícero argumenta que, considerando a natureza racional do homem, a qual deve continuamente desenvolver, a associação com outros homens é alternativa lógica e natural para criar as condições propícias a esse aprimoramento, pois sozinho o homem não é capaz de atender a todas as suas necessidades. A comunidade política surge, então, como o lugar naturalmente adequado para que o homem desenvolva a sua razão e, assim, conforme-se à natureza.

De toda forma, o homem, tomado em sua situação hodierna, está inserido em um contexto no qual existe passado e, se ele chegou até aqui, isso se deve aos ancestrais. Não adianta querer imaginar um homem sem passado. É necessário aceitar esse condicionamento, como integrante de uma cadeia histórica. Por isso, se a república é hoje a melhor constituição, é em virtude do legado recebido dos *patres*. A partir da constituição que eles forjaram, é possível ao homem do presente conceber a melhor forma de governo. O membro daquela comunidade primeva não tinha qualquer referência anterior para dizer o que é o melhor, se o passado (que ele não possui), se o presente (em que ele está) ou o futuro (que ainda não chegou). Somente para um homem histórico faz sentido o questionamento sobre o que é o ótimo. O melhor é a conclusão de uma comparação, que, como tal, depende de dois termos. Destarte, para Cícero, o romano hoje pode pensar o que é a melhor constituição porque possui pais que, em seu próprio tempo, engajaram-se na vida política, buscando construir uma forma de governo apta a permitir o desenvolvimento da natureza racional humana. Em determinado momento, após erros e acertos, os *maiores* conseguiram atingir um estado ótimo, a perfeição para aquele contexto. Trata-se especialmente da República romana logo após a conquista de Cartago, quando foi estruturada segundo um concerto harmônico entre *populus*, Senado e magistrado. O homem do século I a.C. herdou essa constituição, mas, agora, por seu contexto ser outro e novas necessidades terem surgido, é necessário remodelar a herança recebida para continuar a ter as condições excelentes para o contínuo aperfeiçoamento moral.

Roma é a melhor constituição que o homem já produziu. Ela se fez não pela mente sábia de um único legislador, mas pela ação de muitas gerações de romanos. Entretanto, o esforço pelo melhor deve ser contínuo. O melhor varia de acordo com cada época, mas em todas as coisas há um grau de perfeição, uma forma de excelência, de ser *optimum*[1792]. O melhor dos antepassados é referência para os cidadãos do presente, mas que não podem segui-lo cegamente. O prudente de cada época deve identificar as novas circunstâncias, as necessidades que o seu povo precisa suprir para continuar a ter a melhor constituição. Quer dizer, a estrutura política não é estática. Ela muda, não por revoluções, mas segundo as demandas da vida, preservando as boas conquistas e agregando novidades, pois o homem, racional, aprimora-se e, na medida em que se desenvolve, abre novas possibilidades e rumos para o melhor.

1792 CÍCERO. *Orat.* 36-38. Cf. *Opere retoriche, op. cit.,* p. 814-817.

CONCLUSÃO

Cassius: But what of Cicero? Shall we sound him?/ I think he will stand very strong with us.
Casca: Let us not leave him out.
Cinna: No, by no means.
Metellus Cimber: O! let us have him; for his silver hairs/ Will purchase us a good opinion/ And buy men's voices to commend our deeds:/ It shall be said his judgment rul'd our hands;/ Our youths and wildness shall no whit appear,/ But all be buried in his gravity.
Brutus: O, name him not: let us not break with him;/ For he will never follow any thing/ That other men begin.
Cassius: Then leave him out.[1793]

Nosso itinerário chega ao fim revelando Marco Túlio Cícero como um pensador muito mais vívido do que parte da História da Filosofia do Direito e do Estado quis admitir até agora. A sua principal marca foi reconhecer a distância que separava a filosofia e a prática político-jurídica. Nesta sobressaíam os *mores*, que faziam muitas categorias daquela incompatíveis com o mundo latino, pois a experiência e a virtude, acreditavam os romanos, não era adquiridas nos livros, mas na viva voz e na observação[1794]. Esse modo de abordagem da realidade e de formação do conhecimento não podia gerar nem o abandono da cultura pátria em face do encantamento pelas ricas artes gregas nem a rejeição total dos elementos estrangeiros. Mais do que qualquer outro romano do seu tempo, Cícero identificou a necessidade de tecer um laço firme entre Grécia e Roma como meio de sobrevivência, enfrentando os problemas mais graves de um período conturbado com garantias da estabilidade da constituição, e de florescimento, promovendo o aperfeiçoamento da natureza do homem na forma da *humanitas*.

Para compreender Cícero, temos de considerar a tradição. Primeiramente, a tradição filosófica: em nosso autor culminam alguns dos principais debates teóricos da Antiguidade Clássica, em especial, as formas

1793 SHAKESPEARE, William. *Julius Caesar*, ato II, cena I, 141-152. Cf. *Shakespeare*: complete works. Ed. J. Craig. 2. ed. London: Oxford University Press, 1966, p. 827.

1794 MOATTI. *La raison de Rome, op. cit.,* p. 26; Id. Experts, mémoire et pouvoir à Rome, à la fin de la République, *op. cit.,* p. 311.

de governo e a constituição mista. Em diálogo com Platão, Aristóteles e Políbio, sedimenta o deslocamento das reflexões sobre a política para as ações dos homens e suas obras no tempo, que puderam oportunamente prosperar nos ares abrasadores da Roma veneradora dos ancestrais e do passado. Se Sócrates fez descer a filosofia do céu para a terra[1795], em sua face ética, Cícero fez o mesmo com a filosofia helênica em geral: "incorporar na efetividade da vida real, o mundo humano, precisamente a sociedade romana"[1796]. Isso significa trazer a filosofia para a história, seu lugar por excelência, da qual toma consciência e assume como fundamento do pensar. A teoria das formas de governo, que já se justificativa no zelo com o homem, agora ganha corpo ao valer-se da história como origem e comprovação da constituição mista como tipo ótimo. Com isso, o cônsul reformula os instrumentos da meditação política para tornar inteligível ao romano a grandeza de suas instituições, resultante do trabalho esmerado das gerações, que lutaram tenazmente para permitir o desabrochar da excelência humana. As categorias e, mais importante, a lapidação do raciocínio viabilizados pela filosofia, faz dela aliada nas batalhas para decidir os rumos de uma república que se torna império. Isso porque está em jogo mais do que a luta pelo poder por homens sôfregos e desviados do interesse coletivo: está em andamento um processo de redimensionamento das estruturas culturais.

A *res publica* não é somente a agregação de homens, mas a união sob o laço do consenso de direito e da utilidade comum. São esses os termos que fazem da república a melhor constituição ou, ainda, sinônimo de constituição, portanto, uma unidade cultural intrincada que, viva, transforma-se. Ela é o mais inequívoco exemplo da mutabilidade das coisas humanas, apesar do desejo de eternidade. No entanto, os horizontes portentosos do novo império chocam-se com muitos dos marcos morais e mentais vigentes, zelosos de costumes cujo conteúdo é cada vez mais abstruso. Roma não cabe mais na *urbs*, ela é *orbis*. Aquela cultura primigênia também não se encaixa nos novos parâmetros, que clamam um fundo cultural comum. Enganava-se quem pressupunha ser solução apenas o helenismo. Cícero traça os limites da cultura grega. Ela é a mãe da arquitetura elegante, das estátuas formosas e

1795 CÍCERO. *Tusc.* V, 10.
1796 SALGADO. O humanismo de Cícero, *op. cit.,* p. 158.

das letras envolventes. Porém, de nada vale a mais esplêndida especulação sem estar engajada com os negócios políticos, com as exigências do fórum, com as carestias da comunidade. Aquilo que é aplaudido e abraçado da Grécia é apenas parte de uma equação complexa, que não pode ignorar o *mos maiorum*.

Repudiar a tradição é sinal de desleixo e de ignorância, males da pior espécie, não sintoma de prosperidade. O que virou costume decorre da consolidação de práticas e sabedorias que a experiência mostrou serem úteis para a vida. Preservá-las é estar mais preparado para o futuro. Não é necessário nem desejável repetir os erros, com suas catastróficas consequências, se podemos deles extrair lições e passá-las adiante. O *exemplum* é uma ferramenta conveniente para cimentar os conhecimentos adquiridos, reservando-os para a ocasião certa. Se o teor do *mos* é duvidoso, restando reminiscências axiológicas remotas, um povo adornado com as glórias da guerra não pode se acovardar optando pelo desprezo, é sua obrigação assumir as suas próprias falhas que levaram ao olvido dos exemplos ancestrais e empreender um labor de resgate, que além de relembrar, consiste igualmente em selecionar e criar.

Assim nos deparamos com a escrita da história. É por ela que essa tarefa é levada a cabo. Mas o mundo antigo não é o mundo do agora, do instante como hoje, que ambiciona rebobinar o filme da história para recuperar quadro a quadro os eventos do passado. Bastava fiar-se à verdade, evitando o falso e as predisposições. Porém, como a verdade em si é humanamente inacessível, satisfaz-se com o que parece sê-la, o mais provável, o verossímil. Quando a transmissão de conhecimento é materialmente precária, a única saída é confiar naquele que lhe passa a informação. Essa credibilidade nasce da experiência pessoal e da vasta instrução, somadas a habilidades naturais e polidas, o que lhe confere *auctoritas* e *prudentia*. Portanto, a história está no alcance do melhor homem político. Ele é o sábio, segundo a sapiência possível ao homem, no empenho pelo desenvolvimento de suas capacidades racionais. Ou seja, está ciente da importância do *logos*, como razão e linguagem, que se realizam na eloquência.

Todo pensamento precisa de um instrumento para ser externalizado, comunicado aos outros. Nesse processo, a forma concedida une-se ao conteúdo, gerando um resultado singular. A reflexão demanda a eloquência e,

esta, é engajamento na interlocução com os iguais, a partir do que faz possível a vida em comunidade. Como oratória e retórica, ela permite o consenso, ao abrir as mentes em direção à verdade, mesmo que encontre apenas a verossimilhança, e ao propiciar a consciência da ausência de discrepância entre o útil e o honesto. Em vista disso, é o aparato mais adequado para discernir o bem moral em meio ao provável, portanto, para fazer direito e política, para *iuris consensu et utilitatis communione*, enfim, para a *res publica*.

Por ter atributos tão importantes, o melhor orador é o melhor homem político, o que o leva a ser reconhecido como o primeiro entre os seus concidadãos, como *rector*, guiando a *res publica* com o seu *consilium*, inspirando o povo com sua conduta. A história está repleta de exemplos de grandes varões que, em sua época, exerceram liderança política e moral. Ainda que careçam de modelos no presente, não faltam no passado. É o caso de Cipião, Lélio e Catão. São antepassados de todos os romanos, *monumenta* coletivos. Cada cidadão deve esforçar-se para ser melhor, espelhando-se nesses *exempla*, para ser o homem político ótimo possível.

Esse empenho do cidadão reflete o posto que a natureza estabeleceu para o homem. O universo é uma ordem onde tudo aquilo que existe tem um papel, segundo um preceito de harmonia. É próprio do homem conformar-se à ordem universal, o que se dá pela realização de sua natureza. O elemento distintivo da natureza humana é a razão, pelo que cumpre o seu desenvolvimento contínuo. Para tanto, Cícero defende que a ética trabalhe com referenciais axiológicos que considerem as limitações naturais do homem, pois existem inúmeros obstáculos que, vez ou outra, entrarão no caminho mesmo do ser mais ilibado. A razão implica escolha e, por conseguinte, a possibilidade de tomar decisões moralmente reprováveis. É por esse proceder, entre erros e acertos, que o homem aprimora-se. A perfeição, enquanto perfeição possível, não é tanto um ponto de chegada quanto um esforço permanente em direção ao melhor de si e da comunidade: *animi cultus quasi quidam humanitatis cibus*[1797].

Com efeito, o homem não vive sozinho e o aperfeiçoamento se faz na vida coletiva, no intercâmbio de aprendizados, conselhos, exemplos, pela

1797 CÍCERO. *Fin.* V, 54. Cf. *Textos filosóficos, op. cit.*, p. 500: "como forma de cultivar a alma e de, por assim dizer, servir de alimento à sua condição humana".

via do diálogo. A lei humana é fruto do consenso. Ela pode conformar-se à razão natural quando busca garantir as condições necessárias para o homem desenvolver o seu melhor. Isso exige ponderar os traços gerais da natureza humana, bem como as peculiaridades concretas de um povo. Embora seja possível conjecturar as origens das comunidades e um homem disperso, sem leis e costumes, no presente, não há ser humano que não integre algum tipo de agregação social ou tenha um passado. Não há quem apareça pronto no mundo e constitua um espécime completo, encarnação genuína e pura dos caracteres humanos. Está-se inserido em um contexto histórico-cultural, isto é, compartilha com semelhantes normas jurídicas, hábitos, valores, bens etc. Uma lei que se pretenda racional, que promova a racionalidade humana, não pode desconsiderar tais fatores. Ela será universal enquanto expressão da razão, comprometida com a natureza do homem, e, sem sacrificar esse caráter, poderá muito bem assumir conformações específicas de acordo com as propriedades idiossincráticas de cada povo. É nesse sentido que Cícero afirma que um costume antigo obtém força da natureza (*quae praesertim iam naturae vim optineret propter vetustatem*)[1798], pois expressão da razão, segundo a história do povo, confirmada no tempo.

Outrossim, como tudo o que é humano, a cultura está em constante modificação. O melhor em uma época não é necessariamente o mesmo em outra. A história romana mostra como Rômulo estabeleceu uma boa constituição, posteriormente aprimorada por Numa Pompílio e Sérvio Túlio. Com Tarquínio, o povo romano deixou de desfrutar de condições favoráveis, que voltaram com a instauração da República. Alguns séculos depois, a constituição republicana originária já não era mais adequada. Políbio reconhecera a configuração de meados do século II a.C. como um estágio ótimo, com funcionamento mais dinâmico dos mecanismos de distribuição e controle das atribuições. Transcorridas várias décadas, a constituição não mais correspondia às condições para o desenvolvimento do homem. Ela ainda era a melhor, ao se olhar o passado e qualquer outra forma de governo coetânea; possui instituições sofisticadas, as restrições recíprocas é um engenho ímpar. Porém, os homens estão diferentes. A ganância, a cupidez, a licenciosidade, o luxo e muitos outros vícios avançam com velocidade. Não é culpa da

1798 CÍCERO. *De inv.* I, 3.

constituição, mas dos homens que cedem à corrupção moral, desfigurando a *res publica* com ditaduras infames, favores ocasionais ao povo e abandono dos deveres cívicos mais caros[1799]. A constituição é sim promotora da formação do homem, retroalimenta a *paideia* coletiva. Contudo, esse mesmo homem pode se esquecer tanto dos deveres impostos por sua *natura* quanto dos limites da *ratio*. Seja dominado pela instintividade animal, seja superconfiante na razão, o desvio da lei natural sela o mesmo destino: *a derrocada de um povo*.

Portanto, o remédio não está diretamente na constituição, mas nos homens que vivem sob ela e a constroem. A quem tenha lucidez para se lançar em um projeto de enfrentamento dos problemas da atualidade, políticos, jurídicos e morais, a rota é se dedicar à formação do homem, naquilo que é possível: na virtude, no conhecimento, na eloquência. Aqui a filosofia tem uma função eminente, pois contribui para a apuração das habilidades intelectuais e do raciocínio, fornece substrato para o procedimento decisório, de escolha e formação do consenso, amplia a margem de compreensão das mais diversas facetas da vida social. Ela engendrou as cidades, uniu os homens dispersos em uma sociedade de vida (*tu urbis peperisti, tu dissipatos homines in societatem vitae convocasti*)[1800]. Não à toa é o maior dos presentes para a humanidade pelos deuses[1801].

Entre as respostas de Cícero figurou a escrita de obras filosóficas. Um ofício delicado e desafiador para o qual não bastava simplesmente verter para o latim o que de mais fascinante os helenos fizeram. O maior objetivo era colocar a teoria em termos e cenários compreensíveis e deleitáveis pelos romanos: uma *philosophia togata*. Cícero sabe do potencial educacional e do impacto de suas obras[1802]. O *De oratore*, o *De re publica* e o *De legibus*, por exemplo, atendem à preocupação de ofertar a Roma um quadro teórico a permitir aos cidadãos articularem suas ideias sobre a *res publica*, ou seja, algo mais do que simplesmente rediscutir a teoria das formas de governo e prover acesso a essa tradição grega[1803]. A filosofia é um recurso por meio do

1799 Sobre esse quadro, ver MARTINO. *Storia della costituzione romana*, v. II, *op. cit.,* p. 455-456.
1800 CÍCERO. *Tusc.* V, 5.
1801 CÍCERO. *Fam.* XV, 4, 16.
1802 Vide CÍCERO. *Fam.* VI, 18, 4.
1803 FOX. *Cicero's philosophy of history*, *op. cit.,* p. 80-82.

qual acredita dar estabilidade e durabilidade aos próprios valores e ideias romanas, que tendem a fenecer pela força do tempo e pela displicência dos homens[1804]: *a filosofia revivifica a tradição*. Ela deve ser uma aliada para deslindar as questões mais prementes da vida, especialmente a política e o direito. Considerando a importância que o conhecimento tem para um bom cidadão, no desempenho de suas atividades, fazer filosofia é tarefa equiparável ao exercício de uma magistratura, tem repercussão pública, é digna, não mais desqualificada socialmente, relegada aos momentos de retirada dos negócios da república[1805]. A vida ativa ata-se à vida contemplativa, sem contradições[1806]: a ação fornece o material da reflexão e a ação aplica o resultado da reflexão. Assim, a filosofia deixa de ser o gozo de um ócio envergonhado para tornar-se *munus rei publicae*, dever de cidadão.

Cícero almeja homens excepcionais para as magistraturas, como descreve Michel, quer formar *viri*[1807], mas também se preocupa com a juventude. Os seus discursos, uma vez publicados, eram destinados aos jovens em seu aprendizado de oratória e de retórica, além de influírem na opinião[1808]. A educação, mesmo daqueles que ainda engatinham na vida pública, *é uma* forma de engajamento político, um tipo de *munus rei publicae* porque visa à conservação constitucional[1809]. Para os melhores homens, por sua vez, urge uma arte que combine filosofia, oratória e retórica. Cícero, no *De oratore*, comprova a possibilidade de colocar a educação grega a serviço *do mos maiorum* ou, por outra interpretação, realiza uma síntese original entre filosofia e eloquência ao estilo romano, comprometida com a *utilitas*[1810]. Ao mesmo tempo, como toda *ars* tem uma *ratio*, quer dizer, um sistema de preceitos, ele propõe uma *ars dicendi* dotada de uma *ratio dicendi*, edificando-a

1804 BARAZ. *A written republic*, *op. cit.,* p. 107-108.

1805 LIMA. Cícero e a obra filosófica em latim como *munus rei publicae*, *op. cit.,* p. 99-100.

1806 CÍCERO. *Att.* II, 16, 3.

1807 MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, *op. cit.,* p. 22-23.

1808 LAURAND, L. *Études sur le style des discours de Cicéron*. Paris: Hachette, 1907, p. 1-17. Nesse estudo clássico, Laurand questiona se existem diferenças entre os discursos pronunciados e os discursos publicados.

1809 LEDENTU, Marie. Remarques sur les intentions de Cicéron, orateur et consulaire, dans le *Pro Caelio*. *Vita Latina*, n. 177, p. 77-86, 2007, p. 5. Cf. CÍCERO. *Div.* II, 4.

1810 FANTHAM. *The Roman world of Cicero's* De oratore, *op. cit.,* p. 53-54.

em diversos tratado de retórica[1811]. Fazendo da *eloquentia* uma arte, Cícero torna disponível um opulento arcabouço intelectual munido de fundamentos consistentes e ferramentas adequadas para aplicação prática.

Poder agir e pensar dessa forma é sinal da mudança dos tempos. Similarmente aos atenienses, com quem a formação tradicional, a *kalokagathia*, entrara em declínio com a ascensão da democracia e de um domínio imperial, esfacelando-se com a sofística, o modelo de formação patrício também começou a ruir com as conquistas político-jurídicas da plebe, que ensejaram, ademais, o surgimento da *nobilitas*, e com a difusão do helenismo com a expansão territorial após as Guerras Púnicas, dentre diversos outros motivos. Um novo momento cultural demanda novos princípios formativos. Contudo, em ações, discursos e ideias, Cícero insiste na importância da tradição no modelo aventado.

O aperfeiçoamento moral e intelectual ocorre no particular e na espécie. Quanto ao primeiro, é o empenho pessoal, no estudo da *doctrina*, na polidez dos modos, no aguçamento da capacidade decisória, no controle das volições e instintos, aspectos atingíveis pela formação viril como orador, filósofo e cidadão. Quanto ao segundo, o aprimoramento significa o avanço pelo gênero humano, na acumulação gradual de conquistas como novos costumes, instituições, valores sociais etc. Em parte, a reiteração pelo particular, quando difundido na comunidade, enseja o enraizamento que, quanto mais profundo, pode chegar a todos. Lembremos que, para Aristóteles, é através da espécie que o homem tem a forma primária de sua eternização. Mesmo sem essa presunção mandatória, entre os romanos, as grandes obras realizadas pelo labor coletivo são preservadas e transmitidas pelo *mos maiorum*. Um dos principais exemplos é o direito romano, erigido lentamente por gerações e séculos, em meio ao costume e à intervenção criteriosa do legislador, do pretor e do jurisconsulto. Em muitas matérias uma só prova é suficiente, "la de que así nos transmitieron nuestros mayores"[1812]. No entanto, em muitas outras, a razão é chamada para discernir o verossímil do falso e, então, escolher. É o caso dos *exempla*. São muitos os modelos em

1811 RODRÍGUEZ MAYORGAS. El descubrimiento de la teoría en Roma, *op. cit.,* p. 516.
1812 CÍCERO. *Nat. D.* III, 9. Cf. *Sobre la naturaleza de los dioses, op. cit.,* p. 296.

fácil acesso, pelo que cabe selecionar com prudência, para evitar os erros e repetir os sucessos[1813].

Nessa linha, em Cícero não encontramos nem uma constituição ancestral, enquanto absoluto passado e conservação, nem uma utopia, enquanto não-lugar e novidade radical. Elas se fazem presentes apenas de modo mitigado. O Arpinata, ciente dos desafios hodiernos, percebe que os homens políticos contemporâneos se esquecem da tradição, mas que esta é importante para orientar a ação atual, considerando os obstáculos já ultrapassados pelos *maiores*. Não há motivo para cometer os mesmos erros do passado se podemos seguir os passos dos antigos para repetir os êxitos. Porém, Cícero também sabe que o mundo de hoje não é o mesmo dos *patres*. O homem aprimorou-se mais, Roma cresceu e novos desafios estão à espreita. É preciso igualmente o novo. Ocorre que muitos que se abriam para o helenismo e se enveredavam pela filosofia e pelas letras, arrebatados pela razão, tendiam a acreditar demasiadamente no poder desta e queriam inovar a todo custo. Cícero não pretende agir nem como Sula e César, na tentativa de constituir a cidade sob novas bases (*constitutere*), nem como fará Augusto, clamando a restauração da tradição (*restitutio*) em seu *Res gestae*[1814]. Sem eleger um dos extremos, deseja conciliar ambos. O melhor pode ser constatado a partir dos costumes e da razão, não conflitantes, isto é, *inovação na tradição e tradição na inovação.*

Seria contraditório se Cícero não notasse essa perspectiva considerando o contato amplo com a filosofia, o teor de suas obras e a postura crítica que manteve durante toda a vida. Por isso, não faz sentido as interpretações que o

1813 CÍCERO. *Off.* I, 115-121.

1814 MOATTI. *La raison de Rome*, *op. cit.,* p. 150 *et seq.* Para Morley, ainda que a *restitutio* possa ser interpretada como uma tentativa de estabelecer legitimidade política por meio da manipulação do passado, seu sucesso somente foi possível pela crença geral na contínua relevância do passado para o presente e para o futuro. Cf. MORLEY, Neville. Monumentality and the meaning of the past in ancient and modern historiography. In: LIANERI (ed.). *The Western time of ancient history*, *op. cit.*, p. 219. Com a ressalva de que "reconstruções" e "restabelecimentos" são, no mais das vezes, inovações, que recorrem a elementos de um passado histórico, seja este real ou imaginário. Cf. HOBSBAWN, Eric. *Sobre la historia*. Trad. Jordi Beltran e Josefina Ruiz. Barcelona: Crítica, 1998, p. 30. Ver uma interpretação crítica sobre o período augustano em TÁCITO. *Annales* I, 3-4.

definem como *optimate* conservador, defensor cego da constituição ancestral dos romanos. Teria sido Cícero um "conservador revolucionário"?[1815]

Brunt[1816] afirma que Cícero entendia que a configuração da liberdade na constituição romana fez a massa pensar que era igual aos aristocratas. Isso não nos parece correto. A *dignitas* nutrida pelos *nobiles* não permitiria sequer esboçar esse tipo de ilusão na multidão, ainda mais com o temor de o povo, assim crente, elevar em arrogância e pleitear a concretização da ideia passada pelo engodo. O povo deveria sim ter liberdade, que implica certo grau de igualdade, mas proporcional ao status social. A mensagem de Cícero é que cada um deve saber o lugar que lhe cabe na *res publica*. A do povo é a participação por meio dos comícios, conforme as regras de direito, que limitam segundo a capacidade moral, que se expressa, entre outros fatores, pela riqueza. Esse *populus* não é a simples multidão, mas todo o corpo de cidadãos. A massa não pode ser considerada à parte, não tem papel próprio, apenas integrada à comunidade cívica definida juridicamente. É este o seu papel e, apesar de eventuais artifícios retóricos, deve-se deixá-lo claro, o que é ainda mais evidenciado pelo reforço da atuação das lideranças políticas, dos *optimates* em sentido estrito, como os principais atores da vida pública que, por suas qualidades, devem servir de exemplo para todos. Identificar um grupo de homens como *rectores* da *res publica* é diferenciá-los em relação aos demais, que não estão dotados das mesmas características. Assim, o próprio cidadão, ao reconhecer a *auctoritas* do *gubernator*, aceita que ele lhe é superior e, por saber mais e melhor, que deve ser por ele orientado. Todavia, ao mesmo tempo, Cícero não quer resignação: firmando os principais como modelos, impele os cidadãos a se moverem em prol da realização de sua natureza racional.

Independentemente da conclusão pela qual optemos, devemos admitir que nosso autor não se encaixa em classificações prontas ou maniqueísmos artificiais. Se há algo que perpassa todo o seu pensamento é a recusa a filiações, a teorias intransigentes, preferindo o levantamento do melhor e a conciliação. Embora essa postura pareça indicar um feitio de insegurança, inabilidade política, excessiva credulidade, após a nossa pesquisa

1815 MORÁN. Marco Tulio Cicerón, el conservador revolucionario, *op. cit.*
1816 BRUNT. *The fall of the Roman Republic and related essays*, *op. cit.*, p. 324-325.

entendemos ser a marca de uma mente criativa, inquieta e crítica, como revela a sua atitude cético-acadêmica. É um homem empenhado no mister de aprimoramento pessoal e da comunidade, o que fez dele "uma figura das mais notáveis de sua conturbada época, como também das mais admiráveis da história humana"[1817]. E, para isso, atento ao passado, à tradição, à história.

O passado tem sempre lições a ensinar, expressão de que o homem pode se aprimorar, geração após geração, como atesta a história de Roma. Por ela verificamos um povo que, mais do que qualquer outro, deixou a animalidade bruta e rumou para a civilização. Aos olhos de Cícero, a *humanitas* é o produto mais acabado do que hoje chamaríamos de processo de formação cultural. Pouco a pouco, os homens do Lácio foram refinando as práticas sociais, gestando um sentimento de benevolência e cordialidade em relação a outros povos, com quem conseguem se comunicar e admirar as suas artes. A conquista da Grécia fomentou um impulso de helenização que, entre resistências e recepções, deu origem a um fundo cultural comum.

Começou a surgir a consciência de uma Itália, porta para o *orbis terrarum*, refletida na concepção ciceroniana de *concordia*, que das ordens sociais passou a ser de todos os homens bons, um *consensus populi Romani* que se transformou em *consensus universorum*. Nesse novo prisma, mediador entre os grupos políticos discordantes, Cícero acredita na subsistência da ordem tradicional através de uma ordem comunitária além *pomerium*, que preserva as hierarquias preexistentes, mas amplia a visão do mundo político romano para as novas fronteiras imperiais[1818]. Os diferentes povos estão ligados pelo laço da razão e qualquer um que compartilhe desse fundo cultural pode ser reconhecido como cidadão, sob a chancela do direito. Mais do que uma experiência de aculturação, é o ponto alto do processo de formação de uma nova identidade cultural. Sem renunciar aos costumes dos *maiores*, os romanos filiam seus ancestrais às figuras de proeminência da história grega, faz de Enéias um herói tão digno quanto Ulisses. Incorporam os deuses helênicos, enriquecem o vocabulário latino, intercambiam homens, projetam um mundo de Roma, mas que integra os povos segundo a própria

1817 RIBEIRO, Daniel Valle. *Cícero e a solução política da guerra civil*. Tese (Livre docência da Cadeira de História da Antiguidade e da Idade Média) – Faculdade de Filosofia, Universidade de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1962, p. 161.

1818 MOATTI. *La raison de Rome, op. cit.,* p. 251-253.

natureza humana que tem a racionalidade por traço distintivo: "os romanos não impuseram sua civilização ao mundo; o mundo foi ao encontro dela"[1819].

Ponderemos que não se trata de progresso em sentido moderno. O *consensus bonorum* é algo, a seu ver, já parcialmente concretizado. E, como fazer-se humano, a *humanitas* é a realização da natureza do homem, um desenvolvimento contínuo, sem um alvo final específico. Trata-se de um processo pretensamente universal, mas que não entra no plano de discussões a real dimensão que poderia assumir. É satisfatório reconhecer aquilo que interessa a Roma e que pode contribuir para enfrentar os problemas que estavam na ordem do dia, como a filosofia.

Guia da vida, que perquire as virtudes e afasta os vícios[1820], a filosofia é apresentada por Cícero como resposta para a instabilidade da constituição, pois a teoria pode dar suporte à tradição. Amenizando a desconfiança, ele acreditava que, assim como os antepassados recorreram a elementos particulares do material intelectual helênico, também no contexto presente podiam fazer os romanos do presente, recorrendo à filosofia, que poderia lhes fornecer um quadro no qual os *exempla* constituintes do *mos maiorum* teriam um limite que refrearia interpretações arbitrárias ou apropriações indevidas à mercê dos interesses políticos em jogo[1821]. A intenção de Cícero era tornar a política mais racional e a razão mais politicamente responsável, considerando a inseparabilidade desses dois campos[1822]. E isso é afirmar que teoria e prática estão conectadas, não têm sentido uma sem a outra[1823].

Esse elo entre as duas dimensões implica interdependência, complementação recíproca, o que impacta o modo de proceder da filosofia. Esta, como conhecimento do melhor de todas as coisas e seu exercício (*quod omnis rerum optimarum cognitio atque in eis exercitatio filosofia nominaretur*)[1824], tem na ideia (*forma, species*) o destino que lhe é inerente. Entretanto, diferentemente de Platão, Cícero interpreta a ideia acessada pelo filósofo em

1819 BOISSIER. A propos d'un mot latin: comment les romains ont connu *l'humanité* II, *op. cit.,* p. 110 (tradução nossa).
1820 CÍCERO. *Tusc.* V, 5.
1821 BARAZ. *A written republic*: Cicero's philosophical politics, *op. cit.,* p. 2-3.
1822 WEST. Cicero's teaching on natural law, *op. cit.,* p. 75.
1823 FOX. *Cicero's philosophy of history*, *op. cit.,* p. 110.
1824 CÍCERO. *De or.* III, 60.

sua mente como possível apenas a partir da história e sempre comprometida com a realidade prática. Sem negar a ideia como o verdadeiro ser das coisas, ele a visualiza como um modelo, um *exemplum*. Ao mesmo tempo em que ela serve de referência para as ações, somente é concebível com base na experiência. Quando um prudente olha para o passado, ele pode vislumbrar a organização de condições axiológicas, institucionais e normativas ótimas, adequadas para que o homem, como *civis* particular e como congregação citadina, prospere sua natureza racional. Cícero adota esse proceder. No *De re publica*, a história de Roma deixa entrever diferentes momentos de configuração ótima e, em todas elas, uma constituição mista, ainda que nos primeiros momentos predomine a forma monárquica, em um movimento de crescente complexidade e sofisticação, embora nem sempre ascendente ou linear. No último século da era cristã, examinando o passado a partir de um contexto de crise política, Cícero identifica a constituição romana do tempo de Cipião como a melhor entre todas as formas anteriores e em todos os lugares. Ela era habilitada a engendrar grandes cidadãos e insuflar as mentes para a *humanitas*. Assim, ainda assombrado pela lembrança de um Sula e de um Catilina, e temeroso da *potentia* de César, ao tomar a história, o povo romano tem como referencial do melhor – ou ainda, somente pode conceber racionalmente que a ideia de *res publica*, o *optimus status civitatis* – a constituição pós-Guerras Púnicas, no auge do concerto harmônico de três grandes instituições, *populus*, *Senatus* e *magistratus*, e seus respectivos poderes, *potestas*, *auctoritas* e *imperium*.

Ocorre que, agora, Roma continua a ter a melhor constituição, pois não há precedentes ou rivais contemporâneos que se equiparem. Contudo, em termos estritos, ela não é mais integralmente adequada para incitar o homem para o aperfeiçoamento moral e intelectual. A *res publica* do velho Catão pode ter assoprado a *humanitas* no espírito latino, mas é incapaz de dar pleno suporte para ela seguir na estrada outrora aberta.

Se a ideia deve se voltar à aplicação prática, de onde foi concebida, esse retorno também está condicionado pelas mesmas balizas da realidade humana, cujos elementos componentes variam no tempo. O homem está a se aperfeiçoar e à comunidade. A cada passo, impõe a si novas exigências e, por isso, uma nova conquista é mais árdua do que as anteriores. Em um paradoxo

aparente, a melhor constituição de uma geração pretérita, ainda que seja a ideia da melhor forma de governo concebível pela geração presente, pode não ser a melhor para esta última. Cícero está ciente de ser esse o caso do seu próprio tempo, motivo pelo qual propõe modificações à *res publica* dos *patres*. São indicações para a introdução de novas leis que conservem as suntuosas obras políticas dos *maiores*, adaptando-as aos aspectos por eles inauditos porque até então inéditos.

A ideia deixa de ter uma áurea atemporal para ser fundamentada pela história, que gera e comprova a teoria. Como nesse ínterim a natureza humana não permanece estática, história e natureza aproximam-se, urdindo a trama da vida político-jurídica romana.

Eis a *res publica* em Marco Túlio Cícero, entre a ideia e a história. A filosofia é chamada para responder ao drama da Roma republicana, deixando como legado a *humanitas*, que enlaça a eloquência com a tradição para a inovação e, dessa forma, consiste na expressão máxima do esforço de união da teoria com a prática, da contemplação com a ação, do mundo grego com o mundo romano. Um labor centrado no homem em sua busca por se fazer humano. A ideia de *res publica* de Cícero é, assim, a constituição da *humanitas*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Referências primárias

Obras de Marco Túlio Cícero

CÍCERO. *As catilinárias*. Trad. Maximiano Augusto Gonçalves. 6. ed. Rio de Janeiro: Livraria H. Antunes, s/d.

_____. *Cartas I*: Cartas a Ático. Trad. Miguel Rodríguez-Pantoja Márquez. Madrid: Gredos, 1996.

_____. *Cartas II*: Cartas a Ático. Trad. Miguel Rodríguez-Pantoja Márquez. Madrid: Gredos, 1996.

_____. *Cartas III*: Cartas a los familiares. Trad. José A. Beltrán. Madrid: Gredos, 2008.

_____. *Cartas IV*: Cartas a los familiares II. Trad. Ana-Isabel Magallón García. Madrid: Gredos, 2008.

_____. *Cicero's Topica*. Ed. Tobias Reinhardt. Oxford: Oxford University Press, 2003.

_____. *Cuestiones académicas*. Trad. Julio Pimentel Álvarez. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.

_____. *Da República*. Trad. Amador Cisneiros. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Os Pensadores).

_____. *Da velhice e Da amizade*. Trad. Tassilo Orpheu Spalding. São Paulo: Cultrix, s/d.

_____. *De optimo genere oratorum*. Trad. Brunno Vinicius Gonçalves Vieira e Pedro Colombaroli Zoppi. *Scientia traductionis,* Florianópolis, n 10, p. 4-15, 2011.

_____. *De re publica. De legibus. Cato maior de senectute. Laelius de amicitia.* Oxford: Oxford University Press, 2006.

_____. *Discursos I*. Trad. José María Requejo Prieto. Madrid: Gredos, 1990.

_____. *Discursos II*. Trad. José María Requejo Prieto. Madrid: Gredos, 1990.

_____. *Discursos III.* Trad. Jesús Aspa Cereza. Madrid: Gredos, 1991.

_____. *Discursos IV*. Trad. José Miguel Baños Baños. Madrid: Gredos, 1994.

_____. *Discursos V*. Trad. Jesús Aspa Cereza. Madrid: Gredos, 1995.

_____. *Discursos VII.* Trad. José María Requejo Prieto. Madrid: Gredos, 2011.

_____. *Disputaciones tusculanas*. Trad. Alberto Medina González. Madrid: Gredos, 2005.

_____. *Dos deveres*. Trad. Carlos Humberto Gomes. Lisboa: Edições 70, 2000.

_____. *Em defesa do poeta Árquias*. Trad. Maria Isabel Rebelo Gonçalves. 2. ed. Lisboa: Inquérito, 1986.

_____. *Epistole al fratello Quinto e altri epistolari minori*. A cura di Carlo di Spigno. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 2002.

_____. *Filípicas.* Trad. Juan Bautista Calvo. Barcelona: Planeta, 1994.

_____. *La invención retórica*. Trad. Salvador Núñez. Madrid: Gredos, 1997.

_____. *Las Leyes*. Trad. Álvaro D'Ors. Madrid: Instituto de Estudios Politicos, 1953.

_____. *Le orazioni*. A cura di Giovanni Bellardi. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1978, v. I.

_____. *Le orazioni*. A cura di Giovanni Bellardi. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1975, v. III.

_____. *On the Commonwealth and On the Laws*. Ed. James E. G. Zetzel. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

_____. *Opere politiche e filosofiche*. A cura di Domenico Lassandro e Giuseppe Micunco. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 2007, v. III.

_____. *Opere retoriche*. A cura di Giuseppe Norcio. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1970, v. I.

_____. *Sobre la adivinación. Sobre el destino. Timeo*. Trad. Ángel Escobar. Madrid: Gredos, 1999.

_____. *Sobre la naturaleza de los dioses*. Trad. Ángel Escobar. Madrid: Gredos, 1999.

_____. *Sobre la república*. Trad. Álvaro D'Ors. Madrid: Gredos, 1984.

_____. *Textos filosóficos*. Trad. J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2012.

PINHEIRO, Nídia Emanuel Magalhães. *Cícero, As divisões da arte oratória*: estudo e tradução. 118f. Dissertação (Mestrado em Estudos Literários, Culturais e Interartes – Literaturas Clássicas). - Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto, 2010.

SCATOLIN, Adriano. *A invenção no* Do orador *de Cícero*: um estudo à luz de *Ad Familiares* I, 9, 23. 308f. Tese (Doutorado em Letras Clássicas). - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

VICCINI, André Novo. *Como fazer um orador*: tradução e estudo do *Orator* de Cícero. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas), 187f. Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo, 2018.

Obras de autores da Antiguidade e da Idade Média

APIANO. *História romana III*: Guerras civiles (libros III-V). Trad. Antonio Sancho Royo. Madrid: Gredos, 1985.

ARISTÓTELES. *Os pensadores*: Ética a Nicômaco. Poética. Metafísica I e II. Trad. Eudoro de Souza et al. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

_____. *Política*. Trad. António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998.

_____. *The complete works of Aristotle*: the revised Oxford translation. Ed. Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press, 1984, 2v.

AULO GÉLIO. *Noches áticas I*. Trad. Manuel-Antonio Marcos Casquero e Avelino Domínguez García. León: Universidad de León, 2006.

_____. *Noches áticas II*. Trad. Manuel-Antonio Marcos Casquero e Avelino Domínguez García. León: Universidad de Léon, 2006.

CATÃO. *Tratado de agricultura. Fragmentos.* Trad. Alfonso García-Toraño Martínez. Madrid: Gredos, 2012.

CORREIA, Alexandre; SCIASCIA, Gaetano. *Manual de Direito Romano*. Volume II: Institutas de Gaio e Justiniano vertidas para o português. São Paulo: Saraiva, 1951.

DEMÓSTENES. *Discursos políticos I*. Trad. A. López Eire. Madrid: Gredos, 1980.

DIO CÁSSIO. *Dio's Roman History*. Trad. Earnest Cary. London: William Heinemann; New York: G. P. Putnam's Sons, 1917, v. VI.

_____. *Historia romana*. Trad. José Mª Candau Morón e Mª Luisa Puertas Castaños. Madrid: Gredos, 2004, v. II.

DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Mario da Gama Kury. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

DIONÍSIO DE HALICARNASSO. *The Roman Antiquities*. Trad. Earnest Cary. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd, 1960, v. 1.

_____. *Historia Antigua de Roma*: Libros IV-VI. Trad. Almudena Alonso y Carmen Seco. Madrid: Gredos, 1984.

ÉSQUILO. *Tragedias.* Trad. Bernardo Pera Morales. Madrid: Gredos, 1986.

ÉSQUINES. *Discursos. Testimonios y cartas*. Trad. José María Lucas de Dios. Madrid: Gredos, 2002.

EURÍPEDES. *Tragedias II*. Trad. Jose Luis Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1978.

_____. *Tragedias III*. Trad. Carlos García Gual e Luis Alberto de Cuenta y Prado. Madrid: Gredos, 1979.

EZQUERRA, Antonio Alvar. La Res Gestae Divi Augusti. *Cuadernos de prehistoria y arqueología,* n. 7-8, p. 109-140, 1980-1981.

FLORO. *Epítome de la historia de Tito Livio*. Trad. Gregorio Hinojo Andrés e Isabel Moreno Ferrero. Madrid: Gredos, 2000.

Fragmentos presocráticos: de Tales a Demócrito. Trad. Alberto Barnabé. 3. ed. Madrid: Alianza Editorial, 2008.

HERÓDOTO. *Historia*. Libro I: Clío. Trad. Carlos Shrader. Madrid: Gredos, 1977.

_____. *Historia*. Libro III: Talía. Trad. Carlos Schrader. Madrid: Gredos, 1979.

_____. *Historia*. Libros III-IV. Trad. Carlos Shrader. Madrid: Gredos, 1979.

_____. *Historia*. Libro VI: Érato. Trad. Carlos Shrader. Madrid: Gredos, 1981.

HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Trad. Alessandro Rolim de Moura. Curitiba: Segesta, 2012.

_____. *Teogonia*. Trad. Christian Werner. São Paulo: Hedra, 2013.

HORÁCIO. *Odas. Canto secular. Epodos*. Trad. José Luis Moralejo. Madrid: Gredos, 2007.

_____. *Satires, Epistles and Ars Poetica*. Trad. H. Rushton Fairclough. London: William Heinemann; Cambridge: Harvard University Press, 1942.

HOMERO. *Odisea.* Trad. José Manuel Pabón. Madrid: Gredos, 1982.

ISÓCRATES. *Discursos*. Trad. Juan Manuel Guzmán Hermida. Madrid: Gredos, 1982.

_____. *Discursos I*. Trad. Juan Manuel Guzmán Hermida. Madrid: Gredos, 1979.

_____. *Discursos II*. Trad. Juan Manuel Guzmán Hermida. Madrid: Gredos, 1980.

JÚLIO CÉSAR. *Commentarios de Caio Julio Cesar*. Trad. Francisco Sotero dos Reis. São Luís: Typ. De B. de Mattos, 1863.

_____. *Guerra civil. Guerra de Alejandría. Guerra de África. Guerra de Hispania.* Trad. Julio Calonge y Pere J. Quetglas. Madrid: Gredos, 2005

JUSTINIANO. *Cuerpo del Derecho Civil Romano*: Instituta-Digesto. Trad. D. Ildefonso L. García Del Corral. Barcelona: Kriegel, Hermann y Osenbrüggen, 1889, t. I.

_____. *Cuerpo del Derecho Civil Romano*: Digesto. Trad. D. Ildefonso L. García Del Corral. Barcelona: Kriegel, Hermann y Osenbrüggen, 1897, t. III.

JUVENAL. *Sátiras*. Trad. Bartolomé Segura Ramos. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996.

LUCIANO. *Obras III*. Trad. Juan Zaragoza Botella. Madrid: Gredos, 1990.

LUCRÉCIO. *Da natureza*. Trad. Agostinho da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Os pensadores).

MACRÓBIO. *Comentario al "Sueño de Escipión" de Cicerón*. Trad. Fernando Navarro Antolín. Madrid: Gredos, 2006.

MARCO VERRIO FLACCO; SEXTO POMPEU FESTO. *M. Verrii Flacci quae extant et Sexti Pompeii Festi De verborum significatione libri XX*. Londini: A. J. Valpy, 1826.

MAURO SÉRVIO HONORATO. *Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii*; recensurerunt Georgius Thilo et Hermannus Hagen. Leipzig: B. G. Teubner, 1881.

OVÍDIO. *Fastos*. Trad. Bartolomé Segura Ramos. Madrid: Gredos, 2001.

PÍNDARO. *Odas y fragmentos*. Trad. Alfonso Ortega. Madrid: Gredos, 1984.

PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. *Carta VII.* Trad. José Trindade Santos e Juvino Maia Jr. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2009.

_____. *Diálogos*: O banquete. Fédon. Sofista. Político. Trad. José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972 (Coleção Os pensadores).

_____. *Diálogos*: Teeteto. Crátilo. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: Editora Universitária UFPA, 2001.

_____. *Diálogos I*: Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hipias Menor, Hipias Mayor, Laques, Protágoras. Trad. J. Calonge Ruiz, E. Lledó Iñigo, C. García Gual. Madrid: Gredos, 1985.

_____. *Diálogos II*: Górgias. Menéxeno. Eutidemo. Menón. Crátilo. Trad. J. Calonge Ruiz et al. Madrid: Gredos, 1983.

_____. *Diálogos VI*: Filebo. Timeo. Critias. Trad. Mª Ángeles Durán e Francisco Lisi. Trad. Madrid: Gredos, 1992.

_____. *Diálogos VIII*: Leyes. Trad. Francisco Lisi. Madrid: Gredos, 1999.

_____. *Fedro ou da Beleza*. Trad. Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 2000.

_____. *Górgias ou A Oratória*. Trad. Jaime Bruna. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, *s.d.*

PLAUTO. *Le commedie*. A cura di Carlo Carena. Torino: Einaudi, 1975.

PLÍNIO, O VELHO. *Historia natural*: libros I-II. Trad. Antonio Fontán et al. Madrid: Gredos, 1995.

PLUTARCO. *Obras morales y de costumbres* (*Moralia*). Trad. Mª. Ángeles Durán López e Raúl Caballero Sánchez. Madrid: Gredos, 2004.

_____. *Vidas paralelas*: Demóstenes e Cícero. Trad. Marta Várzeas. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2010.

_____. *Vidas paralelas*: Péricles e Fábio Máximo. Trad. Ana Maria Guedes Ferreira e Ália Rosa Conceição Rodrigues. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2010.

_____. *Vidas paralelas*: Sólon e Publícola. Trad. Delfim Ferreira Leão e José Luis L. Brandão. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2012.

_____. *Vite*. A cura di Antonio Traglia. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1992, v. I.

_____. *Vite.* A cura di Domenico Magnino. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1992, v. II.

_____.*Vite*. A cura di Gabriele Marasco. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1994, v. V.

_____. *Vite*. A cura di Angelo Meriani e Rosa Giannattasio Andria. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1998, v. VI.

POLÍBIO. *História.* Trad. Mário da Gama Kury. 2. ed. Brasília: Editora da UnB, 1996.

QUINTILIANO. *The Institutio Oratoria of Quintilian.* Trad. H. E. Butler. London: William Heinemann; New York: G. P. Putnam's Sons, 1920.

Retórica a Herenio. Trad. Salvador Núñez. Madrid: Gredos, 1997.

SALÚSTIO. *Conjuración de Catilina*. Trad. Manuel C. Díaz y Díaz. Madrid: Gredos, 1948.

_____. *Opere e frammenti*. A cura di Paolo Frassinetti. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1963.

SANTO AGOSTINHO. *A cidade de Deus*. Trad. J. Dias Peireira. 2. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1996, v. I.

_____. *Confissões*. Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. 4. ed. São Paulo: Abril, 1987.

_____. *La Cité de Dieu*. Trad. L. Moreau. 3. ed. Paris: Jacques Lecoffre et Cie Libraires, 1854, t. 3.

SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teología*. Trad. Ángel Martinez Casado et al. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1989, t. II.

SÊNECA MAIOR. *Controvérsias*. Libros I-V. Trad. Ignacio Javier Adiego Lajara, Esther Artigas Álvarez y Alejandra de Riquer Permanyer. Madrid: Gredos, 2005.

SÓFOCLES. *Tragedias.* Trad. Assela Alamillo. Madrid: Gredos, 1981.

_____. *A trilogia tebana*. Édipo Rei. Édipo em Colono. Antígona. Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

SUETÔNIO. *Lives of the Caesars*. Trad. Catherine Edwards. Oxford: Oxford University Press, 2000.

_____. *Suetonius*. Trad. J. C. Rolfe. London: William Heinemann; Cambridge: Harvard University Press, 1959, v. II.

TÁCITO. *Annali.* A cura di Azelia Arici. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1952.

_____. *Storie. Dialogo degli oratori. Germania. Agricola*. A cura di Azelia Arici. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1959.

TERÊNCIO. *Comedias*. Trad. José Román Bravo. Madrid: Cátedra, 2001.

TITO LÍVIO. *History of Rome*. Trad. George Baker. Boston: 1828, v. II.

_____. *Livy*. Trad. B. O. Foster. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1962, v. I.

_____. *Livy.* Trad. B. O Foster. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1967, v. II.

_____. *Livy*. Trad. B. O. Foster. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1919, v. III.

_____. *Livy.* Trad. B. O Foster. London: William Heinemann; New York: G. P. Putnam's Sons, 1926, v. IV.

_____. *Livy*. Trad. B. O. Foster. London: William Heinemann; Cambridge: Harvard University Press, 1969, v. V.

_____. *Livy*. Trad. Frank Gardner Moore. London: William Heinemann; Cambridge: Harvard University Press, 1940, v. VI.

_____. *Livy*. Trad. Frank Gardner Moore. London: William Heinemann; Cambridge: Harvard University Press, 1943, v. VII.

_____. *Storie*. Libri XXVI-XXX. Trad. L. Fiore. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1981.

TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Trad. Mário da Gama Kury. 3. ed. Brasília: Editora UnB; Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001.

VALÉRIO MÁXIMO. *Hechos e dichos memorables*. Libros I-VI. Trad. Santiago López Moreda; Mª Luisa Harto Trujillo e Joaquín Villalba Álvarez. Madrid: Gredos, 2003.

VARRÃO. *Opere di Marco Terenzio Varrone*. A cura di Antonio Traglia. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1974.

VIRGÍLIO. *Eneida*. Trad. José Victorino Barreto Feio e José Maria da Costa e Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

XENOFONTE. *Memoráveis*. Trad. Ana Elias Pinheiro. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra; Annablume, 2009.

Referências complementares

ACHARD, Guy. Porquoi Cicéron a-t-il écrit le "De oratore"? *Latomus*, t. 46, fasc. 2, p. 318-329, abr./jun. 1987.

ALBERTE GONZÁLEZ, Antonio. Idealismo y pragmatismo en el tratado ciceroniano *De oratore*. *Estudios clasicos*, t. 26, n. 88, p. 303-310, 1984.

ALBRECHT, Michael von. *Cicero's style*: a synopsis. Leiden, Boston: Brill, 2003.

ALEXANDER, Dean Anthony. Marc Antony's assault of Publius Clodius: fact or Ciceronian fiction? *The Australian Society for Classical Studies – 32nd Annual Conference Proceedings*, p. 1-8.

ALMEIDA, Philippe Oliveira de. *Crítica da razão antiutópica*: inovação institucional na aurora do Estado moderno. 329f. Tese (Doutorado em Filosofia do Direito) – Faculdade de Direito, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016.

ALTMAN, William H. F. (ed.). *Brill's Companion to the Reception of Cicero*. Leiden: Brill, 2015.

ALVES, Ronaldo Cardoso. Da consciência histórica (pré) (pós?) moderna: reflexões a partir do pensamento de Reinhart Koselleck. *Saeculum*: revista de história, João Pessoa, n. 30, p. 321-339, jan./jun. 2014.

AMBROSIO, Renato. *De rationibus exordiendi*: função e elaboração dos exórdios de Cornélio Nepos e Salústio Crispo. São Paulo: Associação Editoral Humanitas; Fapesp, 2005.

ANDO, Clifford. Was Rome a *polis*? *Classical Antiquity*, v. 18, n. 1, p. 5-34, abr. 1999.

ANDRÉ, Jean-Marie; HUS, Alain. *La historia en Roma*. Trad. Néstor Míguez. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 1975.

ANNAS, Julia. Plato's *Laws* and Cicero's *De Legibus*. In: SCHOFIELD, Malcolm (ed.). *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the first century b.c.*: new directions for philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, p. 206-224.

_____. The sage in ancient philosophy. In: ALESSE, Francesca (ed.). *Anthropine Sophia*: studi di filologia e storiografia filosofica in memoria di Gabriele Giannantoni. Napoli: Bibliopolis, 2008, p. 11-27.

ARANGIO-RUIZ, Vicenzo. Cicerone giurista. *Ciceroniana,* Roma, v. 1, n. 2, p. 3-19, 1959.

ARAÚJO, Cícero Romão Resende de. *A forma da República*: da constituição mista ao Estado. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2013.

_____. Notas sobre a política e o Estado em Maquiavel. *Lua Nova,* n. 55-56, p. 298-302, 2002.

ASMIS, Elizabeth. A new kind of model: Cicero's Roman constitution in *De Republica*. *American Journal of Philology*, v. 126, n. 3 (Whole Number 503), p. 377-416, fall 2005.

_____. Cicero on natural law and the laws of the state. *Classical Antiquity*, v. 27, n. 1, p. 1-33, abr. 2008.

ATTALI, Jacques. *Historias del tiempo*. Trad. José Barrales Valladares. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.

ATKINS, Jed. W. *Cicero on politics and the limits of reason*: The *Republic* and *Laws*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

AUERBACH, Erich. *Mimesis*: la representación de la realidad en la literatura occidental. Trad. I. Villanueva e E. Ímaz. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1996.

BALSDON, J. P. V. D. Auctoritas, Dignitas, Otium. *The Classical Quarterly*, new series, v. 10, n. 1, p. 43-50, 1960.

BARAZ, Yelena. *A written republic*: Cicero's philosophical politics. Princeton: Princeton University Press, 2012.

BARONOWSKI, Donald Walter. *Polybius and Roman Imperialism*. London; New York: Bloomsbury, 2011.

BARNES, Jonathan. *Aristotle*: a very short introduction. Oxford: Oxford University Press, 2000.

BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral II*. Trad. Eduardo Guimarães et al. Campinas: Pontes, 1989.

BENARDETE, Seth. Cicero's De Legibus I: its plan and intention. *The American Journal of Philology*, v. 108, n. 2, p. 295-309, verão 1987.

BERNARDO, Isadora Prévide. *O De Re Publica, de Cícero*: natureza, política e história. 215f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2012.

BERRY, D. H. Literature and persuasion in Cicero's *Pro Archia*. In: POWELL, Jonathan; PATERSON, Jeremy (eds.). *Cicero the advocate*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

BERTELLI, Lucio. L'utopia greca. In: FIRPO, Luigi (dirretta da). *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*. Volume primo: L'antichità clássica. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1982.

BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles*. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1998.

_____. *Profilo di Aristotele*. Roma: Edizioni Studium, 1979.

BETTINI, Maurizio. A propósito dei 'buoni costumi'. Mos, mores e mos maiorum. In: SIMÓN, Francisco Marco; PINA POLO, Francisco; RODRÍGUEZ, José Remesal (eds.). *Repúblicas y ciudadanos*: modelos de participación cívica en el mundo antiguo. Barcelona: Universitat de Barcelona 2006.

BIGNOTTO, Newton. Maquiavel historiador. *Revista USP*, São Paulo, n. 29, p. 182-188, mar./maio 1996.

_____. *Maquiavel republicano*. São Paulo: Loyola, 1991.

_____. *Origens do republicanismo moderno*. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

BLAIVE, Frédéric. De la *designatio* a la *inauguratio*. *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité*, Paris, 3e série, t. XLV, 1998.

BLOCH, Marc. *Apologia da história, ou O ofício de historiador*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BLOM, Henriette van der. *Cicero's role models*: the political strategy of a newcomer. Oxford: Oxford University Press, 2010.

BOBBIO, Norberto. *A teoria das formas de governo*. Trad. Sérgio Bath. 5. ed. Brasília: Editora UnB, 1988.

_____. Política. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de Política*. Trad. Carmen C. Varriale et al. 11. ed. Brasília: Editora UnB, 1998.

BODÉÜS, Richard. *Aristóteles.* A justiça e a cidade. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2007

_____. Law and Regime in Aristotle. In: LORD, Carnes; O'CONNOR, David K. (eds.). *Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1991.

BOISSIER, Gaston. A propos d'un mot latin: comment les romains ont connu *l'humanité* I. *Revue des Deux Mondes,* 5o période, t. 36, p. 762-786, 1906.

_____. A propos d'un mot latin: comment les romains ont connu *l'humanité* II. *Revue des Deux Mondes,* 5o période, t. 37, p. 82-116, 1907.

_____. *Cicéron et ses amis*: étude sur la societé romaine du temps de César. 13. ed. Paris: Hachette, 1905.

_____. *La conjuration de Catilina*. Paris: Hachette, 1905.

BONFANTE, Pietro. A essência da bona fides e sua relação com a teoria do erro. Trad. Vítor Pimentel Pereira. *Quaestio Iuris,* Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 189-218, 2011.

_____. *Historia del Derecho Romano*. Trad. Jose Santa Cruz Teijeiro. Madrid: Editoral Revista de Derecho Privado, 1944, v. I.

BONNEFOND, Marianne. Le Sénat républicain et les conflits de générations. *Mélanges de l'École française de Rome*. Antiquité, Roma, t. 94, n. 1, p. 175-225, 1982.

BONNEFOND-COUDRY, Marianne. Le *princeps senatus*: vie et mort d'une institution républicaine. *Mélanges de l'École française de Rome.* Antiquité, t. 105, n. 1, p. 103-134, 1993.

BORGES, Guilherme Roman. *O direito constitutivo*: um resgate greco-clássico do *Nóminon Éthos* como *Eutaksía Nómini* e *Dikastikí Áskisis.* 313f. Tese (Doutorado em Filosofia e Teoria Geral do Direito) - Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

BOTSFORD, George Willis. *The Roman Assemblies*: from their origin to the end of the Republic. New York: Macmillan, 1909.

BOWRA, C. M. Pindar, Pythian II. *Harvard Studies in Classical Philology*, v. 48, p. 1-28, 1937.

BOYANCÉ, Pierre. Cum dignitate otium. *Revue des Études Anciennes,* t. 43, n. 3-4, p. 172-191, 1941.

_____. Sur Cicéron et l'histoire (*Brutus*, 41-43). *Revue des Études Anciennes,* t. 42, n. 1-4 (Mélanges d'études anciennes offerts à Georges Radet), p. 388-392, 1940.

BRAUDEL, Fernand. História e ciências sociais. A longa duração. In: *Escritos sobre história*. Trad. J. Guinsburg e Tereza Cristina Silveira. São Paulo: Perspectiva, 1978.

BRÉHIER, Émile. *Historia de la Filosofia*. Trad. Demetrio Náñez. 3. ed. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1948, t. I.

BRUNT, P. A. Nobilitas and novitas. *The Journal of Roman Studies,* v. 72, p. 1-17, 1982.

_____. *The fall of the Roman Republic and related essays*. Oxford: Clarendon Press, 1988.

BUCKLAND, W. W. *The Roman Law of Slavery*: the condition of the slave in the private law from Augustus to Justinian. Cambridge: Cambridge University Press, 1908.

BUTLER, Shane. *The hand of Cicero*. London; New York: Routledge, 2002.

CANFORA, Luciano. El ciudadano. In: VERNANT, Jean-Pierre (ed.). *El hombre griego*. Trad. Pedro Bádenas de la Peña et al. Madrid: Alianza, 1995.

_____. *O mundo de Atenas*. Trad. Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

CAPE JR., Robert W. Cicero and the development of prudential practice at Rome. In: HARIMAN, Robert (ed.). *Prudence*: classical virtue, postmodern practice. University Park: The Pennsylvania State University Press, 2003.

_____. Persuasive history: Roman rhetoric and historiography. In: DOMINIK, William. J. (ed.) *Roman eloquence*: rhetoric in society and literature. London, New York: Routledge, 1997.

_____. The rhetoric of politics in Cicero's Fourth Catilinarian. *The American Journal of Philology*, v. 116, n. 2, p. 255-277, 1995.

CAPPELLETTI, Ángel J. *Utopías antiguas y modernas*. *s.l.*: Omegalfa, *s.d.* (versão digital).

CASINOS MORA, Francisco Javier. El dualismo autoridad-potestad como fundamento de la organización y del pensamiento político de Roma. *Polis*, n. 11, p. 85-109, 1999.

_____. La noción romana de *auctoritas* y la responsabilidad por *auctoritas*. Granada: Comares, 2000.

CASSIRER, Ernst. *Antropología filosófica*: introdución a una filosofía de la cultura. 5. ed. Trad. Eugenio Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1968 (versão digital).

CATROGA, Fernando. Ainda será a História Mestra da Vida? *Estudos Íbero-Americanos*, PUCRS, Porto Alegre, n. 2, p. 7-34, 2006.

_____. *Memória, história e historiografia*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015.

CERTEAU, Michel de. *La escritura de la historia*. Trad. Jorge López Moctezuma. México: Universidad Iberoamericana, 1999.

CHAMPION, Craige B. *Cultural politics in Polybius's Histories*. Berkeley: University of California Press, 2004.

CHÂTELET, François. *El nacimiento de la historia*: la formación del pensamiento historiador en Grecia. Trad. César Suárez Bacelar. 2. ed. Mexico: Siglo XXI, 1979.

CHESNEAUX, Jean. *Devemos fazer tábula rasa do passado?* Sobre a história e os historiadores. Trad. Marcos Antonio da Silva. São Paulo: Ática, 1995.

CHIAPPETTA, Angélica. "Não diferem o historiador e o poeta..." O texto histórico como instrumento e objeto de trabalho. *Língua e Literatura*, São Paulo, n. 22, p. 15-34, 1996.

CIACERI, Emanuele. *Cicerone e i suou tempi*. Milano; Roma; Napoli: Società Editrice Dante Alighieri, 1926, v. I.

CIZEK, Eugen. La poétique cicéronienne de l'histoire. *Bulletin de l'Association Guillaume Budé,* n. 1, p. 16-25, mar. 1988.

CLEMENTE FERNÁNDEZ, Ana Isabel. *La auctoritas romana*. Madrid: Dykinson, 2014.

COLLINGWOOD, R. G. *A ideia de história*. Trad. Alberto Freire. Lisboa: Presença, 1972.

COLLINS, W. Lucas. *Cicero*. Philadelphia: J. B. Lippincott & Co., 1873.

CONNOLY, Joy. *The state of speech*: rhetoric and political thought in Ancient Rome. Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2007.

CORASSIN, Maria Luiza. O cidadão romano na República. *Projeto História*, São Paulo, n. 33, p. 271-287, dez. 2006.

COSTA, Emilio. *Cicerone Giureconsulto*. 2. ed. Bolonha: Nicola Zanichelli Editore, 1927, 2v.

COSTA, Pietro. *Poucos, muitos, todos*: lições de história da democracia. Trad. Luiz Ernani Fritoli. Curitiba: Editora UFPR, 2012.

COWELL, F. R. *Cicero and the Roman Republic*. 2. ed. Harmondsworth; Baltimore: Penguin Books, 1962.

CROCE, Benedetto. *História como história da liberdade*. Trad. Julio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Topbooks, 2006.

_____. *La storia come pensiero e come azione*. 8. ed. Bari: Laterza, 1966.

_____. *Teoria e storia della storiografia*. 2. ed. Bari: Laterza, 1920.

CROSARA, Fulvio. Concetto e ideale dello Stato in termine *Respublica* secondo Cicerone. *Ciceroniana,* Roma, v. 1, n. 2, p. 83-105, 1959.

DALPIAN, Laurindo. Aspectos pedagógicos da historiografia romana. *Vidya,* Santa Maria, v. 19, n. 34, p. 263-271, jul/dez 2000.

_____. Orientação filosófica da historiografia romana. *Vidya,* Santa Maria, v. 19, n. 33, p. 201-214, jan./jun. 2000.

DAVID, Jean-Michel. *Maiorum exempla sequi*: l'*exemplum* historique dans les discours judiciaires de Cicéron. *Mélanges de l'Ecole française de Rome*. Moyen-Age, Temps modernes, Rome, t. 92, n.1, p. 67-86, 1980.

DEGRAFF, Thelma B. Plato in Cicero. *Classical Philology*, v. 35, n. 2, p. 143-153, abr. 1940.

DEL RE, Raffaello. La *civitas omnium gentium* nel pensiero etico e giuridico di Cicerone. *Ciceroniana,* v. 3 (Atti del III Coloquium Tullianum – Roma, 3-5 ottobre 1976), p. 157-159, 1976.

DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx*: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional. Trad. Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

DESIDERI, Paolo. Cicerón, la historia y la politica. Roma: la invención del estado. *Aintzinari Buruzko Jardunaldiak - Jornadas sobre la antigüedad*. 24 de noviembre - 28 de noviembre 1997, Gipuzkoa, 1997.

DETIENNE, Marcel. *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*. Trad. Juan José Herrera. Madrid: Taurus, 1981.

DEWEY, John. *Democracy and Education*. New York: Macmillan, 1916.

DOMINGO, Rafael. El binomio "auctoritas-potestas" en el derecho romano y moderno. *Persona y derecho*, n. 37, p. 183-196, 1997.

DOMINGUES, Ivan. *O fio e a trama*: reflexões sobre o tempo e a história. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Iluminuras, 1996.

DONDIN-PAYRE, Monique. La stratégie symbolique de la parenté sous la République et l'Empire romains. In: ANDREAU, Jean; HINNERK, Bruhns (ed.). *Parenté et stratégies familiales dans l'Antiquité romaine*. Actes de la table ronde des 2-4 octobre 1986 (Paris, Maison des sciences de l'homme). Rome: École Française de Rome, 1990, p. 53-76.

D'ORS, Álvaro. Cicerón, sobre el estado de excepción. *Cuadernos de la Fundación Pastor*, Madrid, n. 3, p. 11-31, 1961.

_____. *Derecho y sentido común*: siete lecciones de derecho natural como límite del derecho positivo. 3. ed. Madrid: Civitas, 2001.

_____. *Ensayos de teoria politica*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1979.

_____. Introducción. In: CÍCERO. *Las leyes*. Trad. Álvaro D'Ors. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1953.

_____. Introducción. In: CICERO. *Sobre la república*. Trad. Álvaro D'Ors. Madrid: Gredos, 1984.

DOSSE, François. *A história*. Trad. Maria Elena Ortiz Assumpção. Bauru: EDUSC, 2003.

DUBUISSON, Michel. Le grec à Rome à l'époque de Cicéron, extension et qualité du bilinguisme. *Annales.* Économies, Sociétés, Civilisations, a. 47, n. 1, p. 187-206, 1992.

DUBY, Georges; LARDREAU, Guy. *Diálogo sobre la Historia*. Trad. Ricardo Artola. Madrid: Alianza, 1988.

DUCOS, Michèle. Les Magistrats et le pouvoir dans les traités politique de Cicéron. *Ciceroniana*, v. 7 (Atti del VII Colloquium Tullianum - Varsavia, 11-14 maggio 1989), p. 83-96, 1990.

DUFF, John Wright. *A literary history of Rome*: from the origins to the close of the golden age. London; Leipsic: T. Fisher Unwin, 1909.

DUNKLE, J. Roger. The Greek tyrant and Roman political invective of the late republic. *Transactions and proceedings of the American Philological Association*, v. 98, p. 151-171, 1967.

DUPONT, Florence. Cicéron, sophiste romain. *Langages*, v. 16, n. 65, p. 23-46, 1982.

EAGLE, E. D. Catiline and the *Concordia Ordinum*. *Phoenix*, v. 3, n. 1, p. 15-30, primavera 1949.

ELIADE, Mircea. *Mito do eterno retorno*. Trad. José A. Ceschin. São Paulo: Mercuryo, 1992.

EHRENBERG, Victor. *Man, State and Deity*: Essays in Ancient History. 2. ed. Abingdon: Routledge, 2011.

_____. *The Greek state*. New York: Barnes & Noble, 1960.

FARIA, Ernesto. *Dicionário escolar latino-português*. 3. ed. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1962.

ERSKINE, Andrew. Making Sense of the Romans: Polybius and the Greek Perspective. *Dialogues d'histoire ancienne*, Supplément n. 9, p. 115-129, 2013.

EVERITT, Anthony. *Cicerón*. Trad. Andrea Morales. Barcelona: Edhasa, 2007.

FANTHAM, Elaine. *Aequabilitas* in Cicero's political theory, and the Greek tradition of proportional justice. *The Classical Quarterly*, New Series, v. 23, n. 2, p. 285-290, nov. 1973.

_____. The contexts and occasions of Roman public rhetoric. In: DOMINIK, William. J. (ed.) *Roman eloquence*: rhetoric in society and literature. London, New York: Routledge, 1997.

_____. *The Roman world of Cicero's* De oratore. Oxford: Oxford University Press, 2004.

FARRELL, Joseph. The phenomenology of memory in Roman culture. *The classical journal*, v. 92, n. 4, p. 373-383, abr./maio 1997.

FASSÒ, Guido. *História de la filosofía del derecho*: Antigüedad y Edad Media. 3. ed. Madri: Pirámide, 1982, v. 1.

FEBVRE, Lucien. *Combates por la historia*. Trad. Francisco J. Fernández Buey e Enrique Argullol. 5. ed. Barcelona: Ariel, 1982.

FELISBINO, Luciane; FRIGHETTO, Renan. Isócrates e a busca pela união das *póleis* no século IV a.C. *NEARCO*, a. VIII, n. 2, p. 88-97, 2015.

FERRARY, Jean-Louis. Le discours de Laelius dans le troisième livre du *De re publica* de Cicéron. *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*, t. 86, n. 2, p. 745-771, 1974.

_____. Le idee politiche a Roma nell'epoca repubblicana. In: FIRPO, Luigi (dir.). *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*. Volume primo: L'antichità clássica. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1982.

_____. *Optimates* et *populares*. Le problème du rôle de l'idéologie dans la politique. In: *Die späte römanische Republik: La fin de la République romaine*. Un débat franco-allemand d'histoire et d'historiographie. Rome: École Française de Rome, 1997, p. 221-231.

_____. The statesman and the law in the political philosophy of Cicero. In: LAKS, André; SCHOLFIED, Malcolm (eds.). *Justice and genererosity*: studies in Hellenistic social and political philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

FINLEY, M. I. *A economia antiga*. Trad. Luísa Feijó. Porto: Edições Afrontamento, 1980

_____. *Democracia antiga e moderna*. Trad. Waldéa Barcellos e Sandra Bedran. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. *Politics in the Ancient World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

_____. *Uso e abuso da história*. Trad. Marylene Pinto Michael. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

FIORAVANTI, Maurizio. *Constitución*. De la Antigüedad a nuestros días. Trad. Manuel Martínez Neira. Madrid: Editorial Trotta, 2001.

FLOWER, Michael. Herodotus and Persia. In: DEWALD, Carolyn; MARINCOLA, John. *The Cambridge Companion to Herodotus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

FOTT, David. Skepticism about natural right in Cicero's De republica. *Etica & Politica*, Trieste, v. XVI, n. 2, p. 233-252, 2014.

FOX, Matthew. *Cicero's Philosophy of History*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

FRITZ, Kurt von. *The relevance of ancient social and political philosophy of our times*: a short introduction to the problem. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1974.

_____. *The theory of mixed constitution in Antiquity*: a critical analysis of Polybius' political ideas. New York: Columbia University Press, 1954.

FRYE, Northrop. Varieties of literary utopias. *Daedalus*, v. 94, n. 2, p. 323-347, prim. 1965.

FUHRMANN, Manfred. *Cicero and the Roman Republic*. Trad. W. E. Yuill. Oxford: Blackwell, 1992.

FUKS, Alexander. *The ancestral constitution*: four studies in Athenian party politics at the end of the fifth century B.C. 2. ed. Oxon, New York: Routledge, 2010.

FUSTEL DE COULANGES, Numa Denis. *A cidade antiga*. Trad. Fernando de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

GALLAGHER, Robert L. Metaphor in Cicero's *De re publica*. *Classical Quarterly*, v. 51, n. 2, p. 509-519, 2001.

GALLO, Rodrigo Fernando. *Heródoto e a teorias das formas de governo*: o debate constitucional persa. 167f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

GARCÍA FERNANDEZ, Estela. Doctrina transmarina: la recepción de la filosofía griega en la Roma republicana. In: VEGA REÑÓN, Luis; RADA GARCÍA, Eloy; MAS TORRES, Salvador (eds.) *De pensar y su memoria*: ensayos en homenaje al profesor Emilio Lledó. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2011, p. 299-312.

GELZER, Matthias. *The Roman Nobility*. Trad. Robin Seager. Oxford: Basil Blackwell, 1969.

GIBBON, Edward. *The history of the decline and fall of the Roman Empire*. Boston: Phillips, Sampson and Company, 1854, v. I.

GILSON, Étienne. Eloquence et sagesse selon Cicéron. *Phoenix*, v. 7, n. 1, p. 1-19, primavera 1953.

GIRARD, Paul Frédéric. *Manuel élémentaire de droit romain*. 4. ed. Paris: Arthur Rousseau, 1906.

GLOTZ, Gustave. *La cité grecque*. 2. ed. Paris: Albin Michel, 1953.

GONÇALVES, Joaquim Cerqueira. A história - que "mestra da vida"? *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas*, Lisboa, n. 6, p. 191-195, 1992.

GOTOFF, Harold. Oratory and the art of illusion. *Harvard Studies in Classical Philology*, v. 95, p. 289-313, 1993.

GRANT, Michael. *Greek and Roman historians*: information and misinformation. London, New York: Routledge, 1995.

GRENADE, Pierre. Remarques sur la théorie cicéronienne dite du "principat". *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, t. 57, p. 32-63, 1940.

GRILLI, Alberto. *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*. Milano; Roma: Fratelli Bocca Editori, 1953.

_____. L'idea di stato dal *De re publica* al *De legibus*. *Ciceroniana*, v. 7 (Atti del VII Colloquium Tullianum - Varsavia, 11-14 maggio 1989), p. 249-262, 1990.

_____. Populus in Cicerone. In: URSO, Gianpaolo (a cura di). *Popolo e potere nel mondo antico*: Atti del convegno internazionale, Cividale del Friuli, 23-25 settembre 2004. Pisa: ETS, 2005.

GRIMAL, Pierre. A la recherche du "vrai" Cicéron. *Vita Latina*, n. 127, p. 5-10, 1992.

_____. *Cicerón*. Trad. Hugo F. Bauzá. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1990.

_____. Cicéron et les tyrans de Sicile. *Ciceroniana*, Roma, n. s. IV, Atti del IV Colloquium Tullianum (Palerme, 28 settembre-2 ottobre 1979), p. 63-74, 1980.

_____. Contingence historique et rationalité de la loi dans la pensé cicéronienne. *Ciceroniana*, v. 3 (Atti del III Colloquium Tullianum - Roma, 3-5 ottobre 1976), p. 175-182, 1976.

GROS, Pierre. Temps et mémoire dans la Rome antique. *Revue Historique*, t. 299, fasc. 2 (606), p. 441-450, abr./jun. 1998.

GRUEN, Erich S. *Rethinking the other in antiquity*. Princeton: Princeton University Press, 2011.

_____. The exercise of power in the Roman Republic. In: MOLHO, Anthony; RAAFLAUB, Kurt; EMLEN, Julia (ed.). *City States in Classical Antiquity and Medieval Italy*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1991.

GUARD, Thomas. Cicéron: l'orateur, l'histoire et l'identité romaine. *Cahiers des études anciennes,* n. XLVI, p. 227-248, 2009.

_____. La parole historique mise en scène dans les discours de Cicéron. Éloquence et idéologie politique. *Dialogues d'histoire ancienne,* s. 8, p. 82-92, 2013.

_____. Morale théorique et morale pratique: nature et signification des *exempla* dans le *De officiis* de Cicéron. *Vita Latina,* n. 176, p. 50-62, 2007.

GUELFUCCI, Marie-Rose. Polybe, le regard politique, la structure des *Histoires* et la construction du sens. *Cahiers des études anciennes,* n. XLVII, p. 329-357, 2010.

GUÉRIN, Charles. *Ipse ardere uideris*: nature, technique et manifestation des émotions dans la rhétorique cicéronienne. *Organon,* n. 36, p. 37-54, 2007.

_____. *Oratorum bonorum duo genera sunt*. La définition de l'excellence stylistique et ses conséquences théoriques dans le *Brutus*. In: AUBERT-BAILLOT, Sophie; GUÉRIN, Charles (dir.). *Le* Brutus *de Cicéron*: rhétorique, politique et histoire culturelle. Leiden, Boston: Brill, 2014.

HADOT, Pierre. *A filosofia como maneira de viver*: entrevistas de Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson. Trad. Lara Christina de Malimpensa. São Paulo: É Realizações, 2016.

_____. *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris: Gallimard, 1995.

HAHM, David E. The mixed constitution in Greek thought. In: BALOT, Ryan K. (Ed.). *A companion to Greek and Roman political thought*. West Sussex: Blackwell, 2009.

HALL, Jon. *Politeness and politics in Cicero's letters*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

HAMILTON, Alexander; MADISON, James; JAY, John. *The Federalist*. Indianapolis: Hackett, 2005.

HARTOG, François (org.). *A história de Homero a Santo Agostinho*. Trad. Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

_____. *Os antigos, o passado e o presente*. Org. José Otávio Guimarães. Trad. Sonia Lacerda, Marcos Veneu e José Otávio Guimarães. Brasília: Editoria Universidade de Brasília, 2003.

_____. *O espelho de Heródoto*: ensaio sobre a representação do outro. Trad. Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

_____. Time's authority. In: LIANERI, Alexandra (ed.). *The Western time of ancient history*: historiographical encounters with the Greek and Roman pasts. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

HATHAWAY, R. F. Cicero, *De republica* II and his Socratic view of history. *Journal of the History of Ideas,* v. 29, n. 1, p. 3-12, jan./mar. 1968.

HAURY, Auguste. Cicéron et la gloire: une pédagogie de la vertu. In: *Mélanges de philosophie, de littérature et d'histoire ancienne offerts à Pierre Boyancé*. Rome: École Française de Rome, 1974.

HIDALGO DE LA VEGA, María José et al. *Historia de Grecia Antigua*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1998.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia da História*. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

HELLEGOUARC'H, Joseph-Marie. La conception de la "noblesse" dans la Rome républicaine. *Revue du Nord*, t. 36, n. 142, p. 129-140, avr./juin 1954.

_____. *Le vocabulaire latin des relations et des partis politique sous la République*. Paris: Les Belles Lettres, 1963.

HERMAND-SCHEBAT, Laure. Entre figure historique et construction littéraire: Caton l'Ancien chez Cicéron (*Brutus* et *De senectute*). Disponível em https://halshs.archives-ouvertes.fr/hal-00365214/. Acesso em 01 nov. 2017.

HOBSBAWN, Eric. *Sobre la historia*. Trad. Jordi Beltran e Josefina Ruiz. Barcelona: Crítica, 1998.

HODGSON, Louise. *Res publica and the Roman republic*: "without body or form". Oxford: Oxford University Press, 2017.

HOPKINS, Keith; BURTON, Graham. Political succession in the late Republic (250-50 BC). In: HOPKINS, Keith. *Death and renewal*: sociological studies in Roman history. Cambridge: Cambridge University Press, 1983, v. 2.

HORNBLOWER, Simon; SPAWFORTH, Antony (ed.). *The Oxford Classical Dictionary*. 4. ed. Oxford: Oxford University Press, 2012.

HORSLEY, Richard A. The law of nature in Philo and Cicero. *Harvard Theological Review*, v. 71, n. 1, p. 35-59, 1978.

HORTA, José Luiz Borges. *História do Estado de Direito*. São Paulo: Alameda, 2011.

HOW, W. W. Cicero's ideal in his *de Republica*. *The Journal of Roman Studies*, v. 20, p. 24-42, 1930.

HUME, David. *Political Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

IACOBONI, Anna. Il significato politico del *mos maiorum* in Cicerone. *Etica & Politica*, Trieste, v. XVI, n. 2, p. 284-306, 2014.

_____. Le sens de la libertas au sein du mos maiorum chez Ciceron. *Camenulae*, Paris, n. 11, out. 2014.

JACOTOT, Mathieu. *De re publica esset silentium*. Pensée politique et histoire de l'éloquence dans le *Brutus*. In: AUBERT-BAILLOT, Sophie; GUÉRIN, Charles (dir.). *Le* Brutus *de Cicéron*: rhétorique, politique et histoire culturelle. Leiden, Boston: Brill, 2014.

JAEGER, Werner. *Aristotle*: fundamentals of the history of his development. Trad. Richard Robinson. 2. ed. Oxford: Clarendon Press, 1948.

_____. *Paideia*: a formação do homem grego. Trad. Artur M. Parreira. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

JAL, P. Cicéron et la gloire en temps de guerre civile. *Mnemosyne*, fourth series, v. 16, fasc. 1, p. 43-56, 1963.

JOLY, Fábio Duarte. Apresentação. In: JOLY, Fábio Duarte (org.). *História e retórica*: ensaios sobre historiografia antiga. São Paulo: Alameda, 2007.

_____. As utopias greco-romanas. In: LOPES, Marco Antonio; MOSCATELI, Renato (orgs.). *Histórias de países imaginários*: variedade dos lugares utópicos. Londrina: Eduel, 2011, p. 21-36.

KASTELY, Amy H. Cicero's *De legibus*: law and talking justly toward a just community. *Yale Journal of Law & the Humanities*, v. 3, issue 1, p. 1-31, 1991.

KELLEY, Donald R. *Faces of History*: historical inquiry from Herodotus to Herder. New Haven: Yale University Press, 1998.

KEYES, Clinton Walker. Original elements in Cicero's ideal constitution. *The American Journal of Philology*, v. 42, n. 4, p. 309-323, 1921.

KIRBY, John T. Ciceronian rhetoric: theory and practice. In: DOMINIK, William. J. (ed.) *Roman eloquence*: rhetoric in society and literature. London, New York: Routledge, 1997.

KONTONASIOS, Panagiotes. Cicero's Brutus: a history of rhetoric or a history of politics? *ETC*: a review of general semantics, v. 71, n. 3, p. 227-238, jul. 2014.

KOSELLECK, Reinhart. *Estratos do tempo*: estudos sobre história. Trad. Markus Hediger. Rio de Janeiro: Contraponto; PUC-Rio, 2014.

_____. *Futuro passado*: contribuição à semântica dos tempos históricos. Trad. Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora PUC-Rio, 2006.

_____. *historia/Historia*. Trad. Antonio Gómez Ramos. Madrid: Trotta, 2004.

KUNKEL, Wolfgang. *Historia del Derecho Romano*. Trad. Juan Miquel. 3. ed. Barcelona: Ariel, 1972

KUPISZEWSKI, Henryk. La nozione di stato nel *De republica* di Cicerone. *Ciceroniana*, v. 7 (Atti del VII Colloquium Tullianum - Varsavia, 11-14 maggio 1989), p. 193-199, 1990.

LAMPUGNANI, Annabella. *Il ciclo nel pensiero greco fino ad Aristotele*: evoluzione storica di un'idea e sue implicazioni teoretiche. Firenze: La Nuova Italia, 1968.

LAUGHTON, Eric. Cicero and the Greek orators. *The American Journal of Philology*, v. 82, n. 1, p. 27-49, jan. 1961.

LAURAND, L. *Études sur le style des discours de Cicéron*. Paris: Hachette, 1907.

LAURENTI, Renato. *Introduzione alla Politica di Aristotele*. Napoli: L'Officina Tipografica, 1992.

LEÃO, Delfim Ferreira. *Sólon*: ***ética e política***. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

LEDENTU, Marie. Cicéron et l'histoire en 46 avant JC. Le *Brutus*: une somme historiographique. In: AUBERT-BAILLOT, Sophie; GUÉRIN, Charles (dir.). *Le* Brutus *de Cicéron*: rhétorique, politique et histoire culturelle. Leiden, Boston: Brill, 2014.

_____. Remarques sur les intentions de Cicéron, orateur et consulaire, dans le *Pro Caelio*. *Vita Latina*, n. 177, p. 77-86, 2007.

_____. *Studium scribendi*: recherches sur les statuts de l'écrivain et de l'écriture à Rome à la fin de la République. Louvain, Paris: Peeters, 2004.

LEEMAN, A. D. L'historiographie dans le *De oratore* de Cicéron. *Bulletin de l'Association Guillaume Budé,* n. 3, p. 280-288, out. 1985.

LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Trad. Bernardo Leitão *et al*. Campinas: Editora da Unicamp, 1990.

LEVI, Giovanni. Le passé lontain. Sur l'usage politique de l'histoire. In: HARTOG, François; REVEL, Jacques (dir.). *Les usages politiques du passé*. Paris: Éditions de l'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 2001.

LEVI, Lucio. Governo. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de Política*. Trad. Carmen C. Varriale et al. 11. ed. Brasília: Editora UnB, 1998.

LÉVY, Carlos. *Cicero Academicus*: recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne. Rome: École Française de Rome, 1992.

_____. Cicéron créateur du vocabulaire latin de la connaissance: essai de synthèse. In: *La langue latine, langue de la philosophie*. Actes du colloque de Roma (17-19 mai 1990). Rome: École Française de Rome, 1992.

_____. *Histoire de la philosophie*: Cicéron. Chasseneuil-du-Poitou: CNED, [s.d].

LIDELL, Henry George; SCOTT, Robert. *A Greek-English Lexicon*. Revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie. Oxford: Clarendon Press, 1940.

LIMA, Sidney Calheiros de. Cícero e a obra filosófica em latim como *munus rei publicae*. *Nuntius antiquus*, Belo Horizonte, n. 5, p. 92-110, jul. 2010.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Contemplação e dialética nos diálogos platônicos*. Trad. Juvenal Savian Filho. São Paulo: Loyola, 2012

_____. *Escritos de Filosofia II*: ética e cultura. São Paulo: Loyola, 1988.

_____. *Escritos de filosofia IV*: introdução à ética filosófica 1. São Paulo: Loyola, 1999.

_____. *Escritos de Filosofia VI*: ontologia e história. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2012.

LINS, Carlos Otávio Bandeira. *Legislador racional e auctoritas*. 226f. Tese (Doutorado em Filosofia do Direito) – Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

LINTOTT, Andrew. *Cicero as evidence*: a historian's companion. Oxford: Oxford University Press, 2008.

_____. *The constitution of Roman Republic*. Oxford: Clarendon Press, 1999.

_____. The theory of mixed constitution at Rome. In: BARNES, Jonathan; GRIFFIN, Miriam (eds.). *Philosophia Togata II*: Plato and Aristotle at Rome. Oxford: Oxford University Press, 1999.

_____. *Violence in Republican Rome*. Oxford: Clarendon Press, 1968.

LISI, Francisco Leonardo. La noción de ley natural en Cicerón. *Etica & Politica*, Trieste, v. XVI, n. 2, p. 217-232, 2014.

LLOYD, G. E. R. Le temps dans la pensée grecque. Originalmente publicado em RICOEUR, Paul et al. *Les cultures et le temps*. Paris: UNESCO/Payot, 1975.

LOEWENSTEIN, Karl. *The governance of Rome*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1973.

LONG, A. A. *From Epicurus to Epictetus*: studies in Hellenistic and Roman philosophy. Oxford: Oxford University Press, 2006.

LÖWITH, Karl. *El sentido de la historia*: implicaciones teológicas de la filosofía de historia. Trad. Justo Fernandez Bujan. Madrid: Aguilar, 1956.

MACDOWELL, Douglas M. *The law in classical Athens*. Ithaca: Cornell University Press, 1986.

MAFFII, Maffio. *Cícero e seu drama político*. Trad. Maria José de Carvalho. São Paulo: Instituto Progresso Editorial, 1948.

MAGALHÃES GOMES, Marcella Furtado de. *O homem, a cidade e a lei*: a dialética da virtude e do direito em Aristóteles. 436f. Tese (Doutorado em Direito) - Faculdade de Direito, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2009.

MARINCOLA, John. *Authority and Tradition in Ancient Historiography*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

MARQUES, Juliana Bastos. A *historia magistra vitae* e o pós-modernismo. *História da historiografia*, Ouro Preto, n. 12, p. 63-78, ago. 2013.

MÁRQUEZ, Xavier. Between *urbs* and *orbis*: Cicero's conception of the political community. In: NICGORSKI, Walter (ed.). *Cicero's practical philosophy*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2012.

MARROU, Henri-Irénée. *De la connaissance historique*. 6. ed. Paris: Seuil, 1975.

_____. *História da educação na antiguidade*. Trad. Mário Leônidas Casanova. São Paulo: Editora Pedagógica Universitária; Editora da Universidade de São Paulo, 1973.

MARTIN, Paul M. La manipulation rhétorique de l'Histoire dans les *Philippiques* de Cicéron. *Dialogues d'histoire ancienne*, n. 8, p. 109-142, 2013.

MARTINO, Francesco de. *Storia della costituzione romana*. 2. ed. Napoli: Casa Editrice Dott. Eugenio Jovene, 1973, v. II.

_____. *Storia della costituzione romana*. 2. ed. Napoli: Casa Editrice Dott. Eugenio Jovene, 1973, v. III.

_____. *Storia della constituzione romana*. 2. ed. Napoli: Casa Editrice Dott. Eugenio Jovene, 1974-1975, v. IV, 1.

MARTINS-COSTA, Judith. *A Boa-Fé no Direito Privado*: critérios para a sua aplicação. São Paulo: Marcial Pons, 2015.

MASE-DARI, E. *Cicerone e le sue idee social ed economiche*. Torino: Fratelli Bocca, 1901.

MASTINO, Isabella. “Utilitas valuit propter honestatem”: Cicerone e il principio giuridico dell’utilitas. *Diritto@Storia*, Sassari, n. 11, 2013.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. O Pórtico e o Fórum: diálogos e confluências entre o estoicismo e o direito romano clássico. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, v. 98, p. 295-336, 2008.

MAY, James M. Ciceronian oratory in context. In: MAY, James M. (ed.). *Brill’s companion to Cicero’s oratory and rhetoric*. Leiden, Boston, Köln: Brill, 2002.

McCONNELL, Sean. Cicero and Dicaearchus. In: INWOOD, Brad (Ed.). *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2012, v. XLII.

McGLEW, James F. *Tyranny and political culture in Ancient Greece*. Ithaca: Cornell University Press, 1996.

MEIER, Christian. *The Greek Discovery of Politics*. Trad. David McLintock. Cambridge, London: Harvard University Press, 1990.

MEILLET, A. *Esquisse d’une histoire de la langue latine*. 3. ed. Paris: Hachette, 1933.

MEIRA, Sílvio. *História e fontes do Direito Romano*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Saraiva, 1966.

MELLOR, Ronald. *The Roman historians*. London: Routledge, 1999.

MENEZES, Luiz Maurício Bentim da Rocha. Nova interpretação da passagem 359d da República de Platão. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 53, n. 125, jun. 2012.

MICHEL, Alain. Cicéron et la langue philosophique: problèmes d'ethique et d'esthétique. *In*: *La langue latine, langue de la philosophie*. Actes du colloque de Roma (17-19 mai 1990). Rome: École Française de Rome, 1992, p. 77-89.

_____. L'originalité de l'idéal oratoire de Cicéron. *Les études classiques*, t. 39, n. 3, p. 311-328, 1971.

_____. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*: essai sur les fondements philosophiques de l'art de persuader. Paris: Presses Universitaires de Frances, 1960.

MILLAR, Fergus. *The Roman Republic in political thought*. Hanover; London: University Press of New England, 2002.

MOATTI, Claudia. Experts, mémoire et pouvoir à Rome, à la fin de la République. *Revue historique*, n. 626, p. 303-325, 2003-2002.

_____. Historicité et "altéronomie": um autre regard sur la politique. *Politica antica*, n. 1, p. 107-118, 2011.

_____. *La raison de Rome*. Naissance de l'esprit critique à la fin de la République. (IIe-Ier siècle avant Jésus-Christ). Paris: Seuil, 1997.

_____. Tradition et raison chez Cicéron: l'émergence de la rationalité politique à la fin de la République romaine. *Mélanges de l'Ecole française de Rome.* Antiquité, Rome, a. 100, v. 1, p. 385-430, 1988.

MOGGI, Mauro. *Demos* in Erodoto e in Tucidide. In: URSO, Gianpaolo (a cura di). *Popolo e potere nel mondo antico*: Atti del convegno

internazionale, Cividale del Friuli, 23-25 settembre 2004. Pisa: ETS, 2005.

MOMIGLIANO, Arnaldo. *Alien wisdom*: the limits of hellenization. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

_____. Ancient history and the antiquarian. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, v. 13, n. 3-4, p. 285-315, 1950.

_____. *Ensayos de historiografía antigua y moderna*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

_____. Time in ancient history. *History and Theory*, v. 6, Beiheft 6: History and the concept of time, p. 1-23, 1966.

_____. Tradition and the classical historian. *History and Theory*, n. 3, v. 11, p. 279-293, 1972.

MOMMSEN, Theodor. *History of Rome*. New York: Scribner's, 1900, v. V.

_____. *Le droit public romain*. Trad. Paul Frédéric Girard. Paris: Thorin et Fils, 1892, t. I.

_____. *Le droit public romain*. Trad. Paul Frédéric Girard. Louvain: Thorin et Fils, 1893, t. III.

_____. *Le droit public romain*. Trad. Paul Frédéric Girard. Paris: Ernest Thorin, 1889, t. VI, 2v.

_____. *Le droit public romain*. Trad. Paul Frédéric Girard. Paris: Ernest Thorin, 1891, t. VII.

MONCADA, Luís Cabral de. *Filosofia do Direito e do Estado*. 2. ed. Coimbra: Coimbra Editora, 1955, v. 1.

MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat, Barão de La Brède e de. *Considerações sobre as causas da grandeza dos romanos e da sua decadência*. Trad. Pedro Vieira Mota. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 2005.

_____. Discurso sobre Cícero. Trad. Igor Moraes Santos. *Aufklärung*, João Pessoa, v. 5, n. 3, p. 207-212, set./dez. 2018.

MORÁN, David. Marco Tulio Cicerón, el conservador revolucionario. In: CÍCERO. *Del supremo bien y del supremo mal. Disputaciones Tusculanas*. Trad. Victor-José Herrero Llorente e Alberto Medina González. Madrid: Gredos, 2015.

MOREIRA ALVES, José Carlos. *Direito Romano*. 16. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2014.

MORFORD, Mark. *The Roman philosophers*: from the time of Cato the Censor to the death of Marcus Aurelius. London, New York: Routledge, 2002.

MORLEY, Neville. Monumentality and the meaning of the past in ancient and modern historiography. In: LIANERI, Alexandra (ed.). *The Western time of ancient history*: historiographical encounters with the Greek and Roman pasts. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

MORSTEIN-MARX, Robert. "Cultural hegemony" and the communicative power of Roman elite. In: STEEL, Catherine; BLOM, Henriette van der (eds.). *Community and Communication*: oratory and politics in Republican Rome. Oxford: Oxford University Press, 2013.

MOSSÉ, Claude. *Atenas*: a história de uma democracia. Trad. João Batista da Costa. 3. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

_____. *Dictionnaire de la civilisation grecque*. 2. ed. Bruxelles: Complexe, 1998.

MÜNZER, Friedrich. *Roman aristocratic parties and families*. Trad. Thérèse Ridley. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1999.

MUSTI, Domenico. *Demokratía*: origini di un'idea. 3. ed. Roma; Bari: Laterza, 2006, cap. I.

NARDUCCI, Emanuele. *Brutus*: the history of Roman eloquence. In: MAY, James M. (ed.). *Brill's companion to Cicero's oratory and rhetoric*. Leiden, Boston, Köln: Brill, 2002.

_____. *Orator* and the definition of the ideal orator. In: MAY, James M. (ed.). *Brill's companion to Cicero's oratory and rhetoric*. Leiden, Boston, Köln: Brill, 2002.

NAY, Olivier. *História das ideias políticas*. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 2007.

NICGORSKI, Walter. Cicero's focus: from the best regime to the model statesman. *Political Theory*, v. 19, n. 2, p. 230-251, maio 1991.

NICOLAI, Roberto. The place of history in Ancient World. In: MARINCOLA, John (ed.). *A companion to Greek and Roman historiography*. Malden, Oxford, Victoria: Blackwell, 2007. 2v.

NICOLET, Claude. Autour de l'*imperium*. *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, n. 3, p. 163-166, 1992.

_____. Cicéron, Platon et le vote secret. *Historia*: Zeitschrift für Alte Geschichte, v. 19, n. 1, p. 39-66, jan. 1970.

_____. *Le métier du citoyen dans la république romaine*. 2. ed. Paris: Gallimard, 1976.

_____. Les classes dirigeantes romaines sous la République: ordre sénatorial et ordre équestre. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, a. 32, n. 4, p. 726-755, 1977.

_____. *Les Gracques ou Crise agraire et Révolution à Rome*. Paris: Julliard, 1967

_____. O cidadão e o político. In: GIARDINA, Andrea (dir.). *O homem romano*. Trad. Maris Jorge Vilar de Figueiredo. Lisboa: Presença, 1991.

_____. Polybe et la "Constitution" de Rome: Aristocratie et Démocratie. In: NICOLET, Claude (dir.). *Demokratia et Aristokratia*. A propos de Caius Gracchus: mots grecs et réalités romaines. Paris: Publications de La Sorbonne, 1983.

NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos póstumos*. Volumen IV (1885-1889). Trad. Juan Luis Vermal e Joan B. Llinares. 2. ed. Madrid: Tecnos, 2008.

NÓBREGA. Vandick Londres da. *História e Sistema do Direito Privado Romano*. 3. ed. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1962.

NÓTÁRI, Tamás. La teoría del Estado de Cicerón en su "Oratio pro Sestio". *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, Valparaíso, XXXII, p. 197-217, 2010.

OAKESHOTT, Michael. *Lectures in the History of Political Thought*. Exeter; Charlottesville: Imprint Academic, 2006 (versão digital).

OLLIER, François. *Le mirage spartiale*: Étude sur l'idéalisation de Sparte dans l'antiquité grecque du debut de l'école cynique jusqu'à la fin de la cité. Paris: Les Belles Lettres, 1943, v. II.

ORTEGA Y GASSET, José. *História como sistema. Mirabeau ou o político*. Trad. Juan A. Gili Sobrinho e Elizabeth Hanna Côrtes Costa. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.

PALADINI, Virgilio. Cicerone retore e oratore. *Ciceroniana*, Roma, v. 2, p. 15-65, 1960.

_____. Sul pensiero storiografico di Cicerone. *Latomus*, t. 6, fasc. 4, p. 329-344, out./dez. 1947

PAULSON, Lex. A Painted Republic: the constitutional innovations of Cicero's *De legibus*. *Etica & Politica*, Trieste, v. XVI, n. 2, p. 307-340, 2014.

PAVEZ, Leonardo Acquaviva. *Historia magistra vitae*: história e oratória em Cícero. 187f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

PAYEN, Pascal. A constituição da história como ciência no século XIX e seus modelos antigos: fim de uma ilusão ou futuro de uma esperança? *História da historiografia*, Ouro Preto, n. 6, p. 103-122, mar. 2011.

PEIXOTO, José Carlos de Matos. *Curso de Direito Romano*. 4. ed. Rio de Janeiro: Renovar, 1997.

PELLING, Christopher. The Greek historians of Rome. In: MARINCOLA, John (Ed.). *A companion to Greek and Roman historiography*. Malden: Blackwell, 2007, v. 1.

PEREIRA, Luiz Guilherme Couto. *Contra Timarco, de Ésquines*: tradução e estudo introdutório. 163f. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

PHILIPPE, Marie-Dominique. *Introdução à filosofia de Aristóteles*. Trad. Gabriel Hibon. São Paulo: Paulus, 2002.

PIERINI, Rita. Cicerone "demiurgo" dell'oratore ideale. Riflessioni in margine a *Orator* 7-10. *Studi Italiani di Filolofia Classica*, Firenzi, v. LI, fasc. 1-2, p. 84-102, 1979.

PIRES, Francisco Murari. Ranke e Niebuhr: a apoteose tucidideana. *Revista de História*, São Paulo, n. 166, p. 71-108, jan./jun. 2012.

PITTIA, Sylvie. Usages et mésusages de l'histoire dans les Verrines de Cicéron. *Cahiers des études anciennes*, n. XLVI, 2009.

POMIAN, Krzystof. *L'ordre du temps*. Paris: Gallimard, 1984.

_____. Memória. In: *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 2000, v. 42, p. 507-516.

POPE, Alexander. *The major works*. Ed. Pat Rogers. Oxford: Oxford University Press, 2006.

PÖSCHL, Viktor. Quelques principes fundamentaux de la politique de Cicéron. *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, a. 131, n. 2, p. 340-350, 1987.

POWELL, J. G. F. Cicero's translations from Greek. In: POWELL, J. G. F. (ed.). *Cicero the philosopher*: twelve papers. Oxford: Oxford University Press, 1995.

_____. Were Cicero's *Laws* the laws of Cicero's *Republic*? In: POWELL, J. G. F.; NORTH, J. A. (ed.). *Cicero's Republic*. London: Institute of Classical Studies, 2001, p. 17-39.

PRESS, Gerald A. *The development of the idea of history in Antiquity*. Montreal; Kingston: McGill-Queen's University Press, 1982.

PROST, François. *Humanitas*: originalité d'un concept cicéronien. *L'art du comprendre*, n. 15, p. 31-46, jul. 2006.

_____. L'architecture complexe de l'"humanitas" dans l'humanisme latin. In: CASSIN, Barbara (dir.). *Vocabulaire européen des philosophies*. Paris: Seiul; Le Robert, 2004.

_____. Mores. In: CASSIN, Barbara (dir.). *Vocabulaire européen des philosophies*. Paris: Seiul; Le Robert, 2004.

PROVENCAL, Vernon L. *Sophist kings*: Persians as other in Herodotus. London; New York: Bloomsbury, 2015.

QUARTA, Cosimo. *Homo utopicus*: la dimensione storico-antropologica dell'utopia. Bari: Dedalo, 2015.

_____. *L'utopia platonica*: il progetto politico di un grande filosofo. 2. ed. Bari: Dedalo, 1993.

RAMBAUD, Michel. *Cicéron et l'histoire romaine*. Paris: Les Belles Lettres, 1953.

RANKE, Leopold von. Heródoto e Tucídides. Trad. Francisco Murari Pires. *História da historiografia*, Ouro Preto, n. 6, p. 252-259, mar. 2011.

_____. *The secret of world history*: selected writings on the art and Science of history. Ed. e trad. Roger Wines. New York: Fordham University Press, 1981.

RAWSON, Elizabeth. Cicero the historian and Cicero the antiquarian. *The Journal of Roman Studies*, v. 62, p. 33-45, 1972.

_____. *Intellectual life in the late Roman Republic*. London: Duckworth, 1985.

REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994, v. 3.

_____. *Introduzione a Aristotele*. 2. ed. Roma; Bari: Laterza, 1977.

_____. *Storia della filosofia antica*. 6. ed. Milano: Vita e Pensiero, 1988, v. II.

REALE, Miguel. *Filosofia do Direito*. 19. ed. São Paulo: Saraiva, 1999.

_____. *Teoria do Direito e do Estado*. 5. ed. São Paulo: Saraiva, 2000.

REIS, José Carlos. *A história entre a filosofia e a ciência*. São Paulo: Ática, 1996.

_____. *História da "consciência histórica" ocidental contemporânea*: Hegel, Nietzsche e Ricoeur. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

_____. *História e teoria*: historicismo, modernidade, temporalidade e verdade. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

_____. *O desafio historiográfico*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

_____. *Teoria e história*: tempo histórico, história do pensamento histórico ocidental e pensamento brasileiro. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2012 (versão digital).

RIBEIRO, Daniel Valle. *Cícero e a solução política da guerra civil*. Tese (Livre Docência da Cadeira de História da Antiguidade e da Idade Média) – Faculdade de Filosofia, Universidade de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1962.

RICKEN, Friedo. *O bem-viver em comunidade*: a vida boa segundo Platão e Aristóteles. Trad. Inês Antônia Lohbauer. São Paulo: Loyola, 2008.

RICOEUR, Paul. *La mémoire, l'histoire, l'oubli.* Paris: Seuil, 2000.

_____. *Tempo e narrativa*. Trad. Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papirus, 1994, t. I.

_____. *Tempo e narrativa*. Trad. Roberto Leal Ferreira. Campinas: Papirus, 1997, t. III.

RIZZO, Francesco Paolo. "*Princeps civitatis*" nelle *Verrine*: Realtà civica e idealità ciceroniana. *Ciceroniana*, v. 4 (Atti del IV Colloquium Tullianum – Palermo – 28 settembre – 2 ottobre 1979), p. 211-221, 1980.

ROCHA, André Menezes. Jusnaturalismo estoico e republicanismo no *De Legibus* de Cícero. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, São Paulo, v. 19, n. 2, p. 227-247, 2011.

ROCHER, Laura Sancho. Las fronteras de la política. La vida política amenazada según Isócrates y Demóstenes. *Gerión*, Madrid, v. 20, n. 1, p. 231-253, 2002.

RODDAZ, Jean-Michel. Imperium: nature e compétences à la fin de la République et au début de l'Empire. *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, n. 3, p. 189-211, 1992.

_____. Popularis, populisme, popularité. In: URSO, Gianpaolo (a cura di). *Popolo e potere nel mondo antico*: Atti del convegno internazionale, Cividale del Friuli, 23-25 settembre 2004. Pisa: ETS, 2005, p. 97-122.

RODRÍGUEZ-MAYORGAS, Ana. Antes de la historia: Anales Máximos, escritura y memoria en la Roma Republicana. *Gerión*, n. 1, v. 25, p. 263-284, 2007.

_____. El descubrimiento de la teoría en Roma. Nuevas perspectivas sobre la helenización de la República romana. *Gallaecia*, n. 22, p. 507-530, 2003.

_____. Entre historia y memoria: el recuerdo del pasado en la República romana. In: REY, Fernando Echeverría; MIRALLES, María Yolanda Montes; RODRÍGUEZ-MAYORGAS, Ana. *Actas del VI Encuentro de Jóvenes Investigadores*. Historia Antigua: segunda edición nacional. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2007, p. 15-28.

_____. History and memory in Roman thinking of the past: historia and memoria in Republican literature. *Quaderni di Storia*, n. 83, p. 51-76, jan./jun. 2016.

_____. La figura del historiador en la Republica romana. *Studia historica*: historia antigua, Salamanca, n. 29, p. 65-95, 2011.

ROHDEN, Valério. A gênese do conceito de *fórmula* em Cícero e sua reformulação no imperativo categórico de Kant. *Conjecturas*, Caxias do Sul, v. 17, n. 1, p. 16-41, jan./abr. 2012.

_____. Nota 46. In: KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Trad. Valério Rohden e António Marques. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

ROLDÁN HERVÁS, José Manuel. El orden constitucional romano en la primera mitad del siglo II a.C.: de la *res publica* aristocrática a la *res publica* oligárquica. *Gerión*, Madrid, v. 2, p. 67-99, 1984.

ROMANO, Elisa. Senso del passato e paradima dell'antico: per una rilettura del De legibus di Cicerone. In: *Incontri triestini di filologia clássica 9 (2009-2010)*. Trieste: EUT, 2010, p. 1-44.

ROMILLY, Jacqueline de. La mémoire du passé dans la Grèce antique. *Revue Historique*, t. 283, fasc. 1, p. 3-12, jan./mar. 1990.

_____. La notion de "classes moyennes" dans l'Athènes du Ve s. av. J. C. *Revue des Études Grecques*, v. 100, n. 475-476, p. 1-17, jan./jun. 1987.

_____. Le classement des constitutions d'Hérodote à Aristote. *Revue des Études Grecques*, v. 72, n. 339-343, p. 81-99, jan./dez. 1959.

ROSELAAR, Saskia T. *Public land in the Roman Republic*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

ROSS, David. *Aristotle*. 6. ed. London; New York: Routledge, 1995.

ROULAND, Norbert. *Roma, democracia impossível?* Os agentes do poder na urbe romana. Trad. Ivo Martinazzo. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

ROUSSEL, Pierre. Étude sur le principe d'ancienneté dans le monde hellénique: du Ve siècle av. J.-C. à l'époque romaine. *Mémoires de l'Institut National de France*, v. 43, n. 2, p. 123-227, 1951.

ROY, C. Sydnor. The constitutional debate: Herodotus' exploration of good government. *Histos*, v. 6, p. 298-320, dez. 2012.

RÜSEN, Jörn. A história entre a modernidade e a pós-modernidade. *História*: questões e debates, Curitiba, v. 14, n. 26-27, p. 80-101, jan./dez. 1997.

_____. *História viva*. Teoria da História III: formas e funções do conhecimento histórico. Trad. Estevão de Rezende Martins. Brasília: Editora UnB, 2007.

SABINE, George H. *Historia de la teoría política*. Trad. Vicente Herrero. 3. ed. México: FCE, 1994.

SÄID, Suzanne. Myth and historiography. In: MARINCOLA, John (ed.). *A companion to Greek and Roman historiography*. Malden; Oxford; Victoria: Blackwell, 2007, 2 v.

SALAMON, Gérard. Cicéron entre histoire et biographie: propositions pur une relecture de la lettre de Cicéron à Lucceius (*ad Fam*. 5, 12). *Interférences*, n. 5, 2009.

SALAZAR REVUELTA, María. Formación en el derecho romano y en la tradición romanística del principio de la buena fe y su protección en el derecho comunitario europeo. *Revista internacional de derecho romano* [on line], p. 111-187, abr. 2015.

SALDANHA, Nelson. *As formas de governo e o ponto de vista histórico*. Belo Horizonte: Revista Brasileira de Estudos Políticos; Universidade de Minas Gerais, 1960.

_____. *A tradição humanística*: ensaio sobre filosofia social e teoria da cultura. Recife: Editora Universitária UFPE, 1981.

_____. *Filosofia do Direito.* 2. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2005.

_____. *Filosofia, povos, ruínas.* Páginas para uma filosofia da história. Rio de Janeiro: Calibán, 2002.

_____. *Historicismo e culturalismo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Recife: FUNDARPE, 1986.

_____. O Direito Romano e noção ocidental de "Direito". *Revista de Informação Legislativ*a, Brasília, a. 20, n. 80, p. 119-124, out./dez. 1983.

SALGADO, Joaquim Carlos. A experiência da consciência jurídica em Roma. *Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais*, Belo Horizonte, ano XIX, n. 1, 2001.

_____. *A ideia de justiça em Kant*: seu fundamento na igualdade e na liberdade. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1995.

_____. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo*: fundamentação e aplicação do direito como *maximum* ético. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

_____. Augustus: a fundação do Estado Ocidental. *Revista Brasileira de Estudos Políticos,* Belo Horizonte, n. 104, p. 229-261, jan/jun 2012.

_____. O espírito do Ocidente, ou a razão como medida. *Cadernos de Pós-Graduação em Direito*: Estudos e documentos de trabalho. Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, São Paulo, n. 9, 2012.

_____. O Estado Ético e o Estado Poiético. *Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais*, Belo Horizonte, v. 27, n. 2, p. 37-68, abr/jun 1998.

_____. O humanismo de Cícero: a unidade da filosofia e da vida política e jurídica. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, Série "Estudos Sociais e Políticos", Edição Comemorativa dos 120 anos da Faculdade de Direito da UFMG (1892-2012), n. 40, p. 157-176, 2012.

SALGADO, Karine. *A filosofia da dignidade humana*: a contribuição do alto medievo. Belo Horizonte: Mandamentos, 2009.

SANT'ANNA, Henrique Modanez de. Políbio e os princípios de sua investigação histórica: algumas considerações. *Revista Mundo Antigo*, v. 1, n. 2, p. 141-153, dez. 2012.

SANTOS, Igor Moraes. Confluências entre o universal e o particular na efetivação do justo pela equidade em Aristóteles. *Alethes*, Juiz de Fora, v. 5, n. 8, p. 33-50, jan./jul. 2015.

_____. *O homem e a cidade na Grécia Antiga*: relações entre o cidadão e a *polis* nas instituições políticas e no pensamento helênico clássico. 2015. 86f. Monografia (Graduação em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2015.

SAYAS, Juan J. Ideas políticas de Tucídides. *Revista de estudios políticos*, Madrid, n. 185, p. 45-64, 1972.

SCANLON, Larry. *Narrative, authority, and power*: the medieval exemplum and the Chaucerian tradition. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

SCAVO, Rosanna. *Storia della storiografia dall'eta arcaica all'alto medioevo*. Bari: Levante, 1995.

SCHELER, Max. *Sociología del saber*. *s.l.*: elaleph.com, 2000 (versão digital).

SCHLEIERMACHER, Friedrich. Sobre los diferentes métodos de traducir. In: LÓPEZ GARCÍA, Dámaso (ed.). *Teorías de la traducción*: antología de textos. Cuenca: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Castilla-La Macha, 1996.

SCHMIDT, Peter L. Cicero's place in Roman philosophy: a study of his prefaces. *The Classical Journal*, v. 74, n. 2, p. 115-127, dec. 1978/jan. 1979.

SCHMITT, Carl. *Dictatorship*. Trad. Michael Hoelzl e Graham Ward. Cambridge; Malden: Polity Press, 2014.

SCHNEIDER, Maridien. *Cicero 'Haruspex'*: political prognostication and the viscera of a deceased body politic. Piscataway: Gorgia Press, 2013.

SCHOFIELD, Malcolm. Cicero's definition of *res publica*. In: POWELL, J. G. F. (ed.). *Cicero the Philosopher*: Twelve Papers. Oxford: Oxford University Press, 1995.

SCHULZ, Fritz. *Principles of Roman Law*. Trad. Marguerite Wolff. Oxford: Clarendon Press, 1936.

SCHÜTRUMPF, Eckart. Cicero *De oratore* I and Greek philosophical tradition. *Rheinisches Museum für Philologie,* n. 133, p. 310-321, 1990.

SCRIBNER, Henry S. Cicero as a Hellenist. *The Classical Journal*, v. 16, n. 2, p. 81-92, nov. 1920.

SHAKESPEARE, William. *Shakespeare*: complete works. Ed. W. J. Craig. 2. ed. London: Oxford University Press, 1966.

SHACKLETON BAILEY, D. R. *Cicero.* London: Duckworth, 1971.

SHIMRON, B. Ciceronian historiography. *Latomus*, t. 33, fasc. 2, p. 232-244, abr./jun. 1974.

SIHLER, Ernest G. *Cicero of Arpinum***:** a political and literary biography being a contribution to the history of ancient civilization and a guide to the study of Cicero's writings. New Haven: Yale University Press; London: Humphrey Milford; Oxford: Oxford University Press, 1914.

SILVA FILHO, Luiz Marcos da. A definição de *populus n'A cidade de Deus* de Santo Agostinho: uma controvérsia com *Da república de Cícero*. 205f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

SMETHURST, S. E. Cicero and the Senate. *The Classical Journal*, v. 54, n. 2, p. 73-78, nov. 1958.

SNELL, Bruno. *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*. Trad. Vera Degli Alberti e Anna Solmi Marietti. Torino: Einaudi, 1963.

SORDI, Marta. *Populus* e *plebs* nella lotta patrizio-plebea. In: URSO, Gianpaolo (a cura di). *Popolo e potere nel mondo antico*: Atti del convegno internazionale, Cividale del Friuli, 23-25 settembre 2004. Pisa: ETS, 2005.

ST. JOHN, Henry. Lord Viscount Bolingbroke. *Letters on the study and use of history*. London: A. Millar, 1752.

STE. CROIX, G. E. M. de. *The class struggle in the Ancient Greek World*: from the Archaic Age to the Arab Conquests. Ithaca: Cornell University Press, 1989.

STEEL, Catherine E. W. *Cicero, rhetoric, and empire*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

STRAUSS, Barry S. On Aristotle's Critique of Athenian Democracy. In: LORD, Carnes; O'CONNOR, David K. (eds.). *Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1991.

STRAUSS, Leo. *Direito natural e história*. Trad. Bruno Costa Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

STRIKER, Gisela. Cicero and Greek philosophy. *Harvard Studies in Classical Philology*, v. 97, p. 53-61, 1995.

SUMNER, G. V. Cicero and the *comitia centuriata*. *Historia*: Zeitschrift für Alte Geschichte, v. 13, n. 1, p. 125-128, jan. 1964.

SWEARINGEN, C. Jan. The narration of dialogue and narration within dialogue: the transition from story to logic. In: BRITTON, Bruce K.; PELLEGRINI, Anthony D. (ed.). *Narrative thought and narrative language*; New York; East Sussex: Psychology Press, 2014.

SYME, Ronald. *The Roman Revolution*. Oxford: Clarendon Press, 1939.

TAVARES, Júlia Meyer Fernandes. *A Filosofia da Justiça na obra de Marco Túlio Cícero*. Dissertação (Mestrado em Filosofia do Direito). 64f. Faculdade de Direito, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2012.

TAYLOR, C. C. W. Politics. In: BARNES, Jonathan (ed.). *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

TAYLOR, Hannis. *Cicero. A sketch of his life and works*. Chicago: A. C. McClurg & Co., 1916.

TAYLOR, Lily Ross. *Roman voting assemblies*: from the Hannibalic War to the dictatorship of Caesar. Michigan: The University of Michigan Press, 1966.

TEEGARDEN, David A. *Death to Tyrants!* Ancient Greek democracy and the struggle against tyranny. Princeton: Princeton University Press, 2014.

TEIXEIRA, Felipe Charbel. Uma construção de fatos e palavras: Cícero e a concepção retórica da história. *Varia Historia*, Belo Horizonte, v. 24, n. 40, p. 551-568, jul./dez. 2008.

TEMPEST, Kathryn. *Cicero*: politics and persuasion in Ancient Rome. London: Continuum, 2011.

THORNTON, John. La costituzione mista in Polibio. In: DOMENICO, Felice (ed.). *Governo misto*: ricostruzione di un'idea. Napoli: Liguori, 2011.

TIBILETTI, Gianfranco. Politica e giurisprudenza nell'età di Cicerone. *Ciceroniana*, v. 3 (Atti del III Colloquium Tullianum - Roma, 3-5 ottobre 1976), p. 33-46, 1976.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *A democracia na América*. Trad. Neil Ribeiro da Silva. São Paulo: Folha de S. Paulo, 2010.

TROMPF, G. W. *The idea of historical recurrence in Western thought*: from Antiquity to the Reformation. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1979.

URE, P. N. *The origin of tyranny*. Cambridge: Cambridge University Press, 1922.

VALENCIA HERNÁNDEZ, Manuela. Cicerón creador de su imagen política: *Fam.*, V, 12. *Faventia*, Barcelona, v. 19, n. 1, p. 17-33, 1997.

VALENTE, Pe. Milton. *A ética estoica em Cícero*. Caxias do Sul: EDUCS; Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1984.

VE, Karlis. Le changement du discurs de l'autorité dans l'historiographie romaine de la premiere moitie du 1er siecle avant J.-C. *Camenulae*, Paris, n. 2, p. 1-7, jun. 2008.

VEGETTI, Mario. *Um paradigma no céu*: Platão político, de Aristóteles ao século XX. Trad. Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo: Annablume, 2010.

VENUTI, Lawrence. *The scandals of translation*: towards an ethics of difference. London, New York: Routledge, 1998.

_____. *The translator's invisibility*: a history of translation. 2. ed. London, New York: Routledge, 2008

VERGINIÈRES, Solange. *Ética e política em Aristóteles*: physis, ethos, nomos. Trad. Constança Marcondes Cesar. São Paulo: Paulus, 1998.

VEYNE, Paul. *Acreditavam os gregos em seus mitos?* Ensaio sobre a imaginação constituinte. Trad. Horácio González e Milton Meira Nascimento. São Paulo: Brasiliense, 1984.

VIDAL-NAQUET, Pierre. Temps des dieux et temps des hommes: essai sur quelques aspects de l'expérience temporelle chez les Grecs. *Revue de l'histoire des religions*, v. 157, n. 1, p. 55-80, 1960.

VILATTE, Sylvie. *Espace et temps*: La cité aristotélicienne de la *Politique*. Besançon: Annales Littéraires de l'Université de Besançon; Paris: Les Belles Lettres, 1995.

VILLEY, Michel. *A formação do pensamento jurídico moderno*. Trad. Claudia Berliner. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. *O direito e os direitos humanos*. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

VOEGELIN, Eric. *História das ideias políticas*. Volume 1: Helenismo, Roma e Cristianismo primitivo. Trad. Mendo Castro Henriques. São Paulo: É Realizações, 2012.

WALBANK, Frank. W. *A historical commentary on Polybius*. Oxford: Clarendon Press, 1957, v. I.

_____. Fortune (*tyche*) in Polybius. In: MARINCOLA, John (Ed.). *A companion to Greek and Roman historiography*. Malden: Blackwell, 2007, v. 1.

_____. Polybius on the Roman Constitution. *The Classical Quarterly*, v. 37, n. 3-4, p. 73-89, jul./out., 1943.

_____. *Polybius, Rome and the Hellenistic World*: essays and reflections. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

WEBER, Max. A "objetividade" do conhecimento nas ciências sociais. In: *Sociologia*. Trad. Amélia Cohn e Gabriel Cohn. 7. ed. São Paulo: Ática, 2003, p. 79-127.

_____. *Ensaios de Sociologia*. Trad. Waltensir Dutra. 5. ed. Rio de Janeiro: LTC, 1982.

WEST, Thomas G. Cicero's teaching on natural law. *St John's Review*, v. 32, p. 74-81, verão 1981.

WIEACKER, Franz. The importance of Roman Law for Western Civilization and Western Legal Thought. *Boston College International and Comparative Law Review*, Boston, v. 4, n. 2, p. 257-281, 1981.

WILLEMS, Pierre Gaspard Hubert. *Le sénat de la république romaine*: sa composition et ses attributions. Louvain: Ch. Peeters; Berlin: Calvary et Cie., 1883, 2t.

WIRSZUBSKI, Chaïm. Cicero's *cum dignitate otium*: a reconsideration. *The Journal of Roman Studies*, v. 44, p. 1-13, 1954

_____. *Libertas as political idea at Rome during the Late Republic and Early Principate*. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.

WISEMAN, T. P. *New men in the Roman Senate*: 139 B.C.-A.D. 14. Oxford: Oxford University Press, 1971.

WISSE, Jakob. *De oratore*: rhetoric, philosophy and the making of the ideal orator. In: MAY, James M. (ed.). *Brill's companion to Cicero's oratory and rhetoric*. Leiden, Boston, Köln: Brill, 2002.

_____. *Ethos and Pathos from Aristotle to Cicero*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 1989.

_____. The intellectual background of Cicero's rhetorical works. In: MAY, James M. (ed.). *Brill's companion to Cicero's oratory and rhetoric*. Leiden, Boston, Köln: Brill, 2002.

WOLODKIEWICZ, Witold. Stato e dirito nel *De legibus*. *Ciceroniana*, v. 7 (Atti del VII Colloquium Tullianum - Varsavia, 11-14 maggio 1989), p. 249-262, 1990.

WOOD, Neil. *Cicero's social and political thought*. Berkeley; Los Angeles; Oxford: University of California Press, 1991.

WOODMAN, A. J. *Rhetoric in classical historiography*: four studies. London, New York: Routledge, 2004.

YARROW, Liv Mariah. *Historiography at the end of the Republic*: provincial perspectives on Roman rule. Oxford: Oxford University Press, 2006.

YATES, Frances. *The art of memory*. 2. ed. London; New York: Routledge, 1999.

ZINGLER, Johannes. *De Cicerone histórico quaestiones*. Berlim: Mayer et Mueller, 1900.

ZYL, D. H. van. Cicero as a legal philosopher. In: *Huldigingsbundel Paul van Warmelo*. Praetoria: Universiteit van Suid-Afrika, 1984.